

NANCY

EL SENTIDO DEL MUNDO

El sentido del mundo, **Jean-Luc Nancy**
SOBRE ESTE LIBRO

Traducción de *Le sens du monde*, Paris, Editions Galilée, 1993 : **Jorge Manuel Casas**

La presente edición fue corregida por Eduardo Oscar Bisso y
compuesta en Cultral Co. Sobre una maqueta de Vanesa Indij.
2003

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la
Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires
Etrangères et du service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.*

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la
publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de
Relaciones Exteriores de Francia y del servicio cultural de la Embajada de Francia en la
Argentina.

la marca editora
www.lamarcaeditora.com

ÍNDICE

Sobre esta traducción
El sentido del mundo
El fin del mundo
Paso suspendido
El sentido y la verdad
Estilo filosófico
Como crece el desierto
El sentido del ser
Infinita finitud
Diferancia
Espacio: confines
Espacio: constelaciones
Psicoanálisis
Don. Deseo. 'Agathón'
El sentido, el mundo, la materia
Tacto
Spanne
Alguno
El 'sentido' del 'mundo'
Pintura
Música
Política I
Trabajo
Política II
Escritura política
El arte, fragmento
'Coda: orgía'
Pena, Sufrimiento, Desgracia

Mundo

Del sentido que se siente

Diálogo I

Diálogo II

SOBRE ESTA TRADUCCIÓN

De modo explícito, pero a la vez subrepticamente, este libro también discurre a través de la experiencia que hace de su lenguaje. Por supuesto, de eso no está exenta ninguna escritura, pero aquí la experiencia de la lengua se halla integrada a la formación de conceptos de tal modo que éstos no sólo se exponen en lo que dicen, sino también en el estilo con el que inscriben lenguaje. Nancy se refiere persistentemente a esta circunstancia, que para él es la circunstancia de toda la filosofía del siglo pasado, inquieta por su propia presentación, inquieta por el modo en que transcurren en ella el pensamiento y el sentido. Sin embargo, lo que aquí quisiera poner de relieve no es esta cualidad, sino el hecho de que aquello que ocurre, ocurre en lengua francesa, y que si bien cualquier cosa escrita en francés puede traducirse, la lengua francesa misma, no. Por ello quisiera comentar brevemente algunas estrategias que he adoptado para tratar de retener ciertos rasgos significantes de esta singular escritura.

De estos rasgos, el que más conspira contra la posibilidad misma de la traducción es la ambigüedad diseñada a partir de los significantes o de la sintaxis francesa. Las pocas veces que me ha sido posible he intentado retener tales ambigüedades con significantes del español. Sin embargo, cuando no encontré una solución de este tipo, mi estrategia consistió en ofrecer una traducción que juzgara relevante para la comprensión del texto, dejando a la vez constancia, en nota a pie de página, tanto de la estructura -sintáctica o signifiante- cuya ambigüedad juzgué significativa, como de algunas de las diferentes interpretaciones que pudieran ser apropiadas al caso. Como esta operación depende en gran medida del juicio de cada uno, he preferido señalar también algunas ocasiones (las que he notado) en las que la ambigüedad no es explícitamente significativa, dejando al lector la decisión final al respecto. También he transcrito a pie de página los significantes que a lo largo del texto cobran un valor técnico o cuasi técnico, previendo la posibilidad de que el lector desee trabajarlos de otro modo. Esta estrategia me ha parecido necesaria para no anonadar la posibilidad que esta escritura ofrece a cada quien de anudar un sentido y de evadir la ilusión de algo definitivo o privado en el elemento del lenguaje. Es por ello que me he permitido redactar las notas al pie valiéndome de una primera persona del plural referida a todos aquellos que tomamos parte de esta lectura y la rescribimos.

Lo mismo vale para los neologismos y las palabras poco usuales, aunque en este caso he intentado proponer en el texto una mímica de tales significantes, exhibiendo a pie de página sus 'originales' y el criterio adoptado para la mimesis.

En cuanto a los libros y artículos citados, he preferido conservar los títulos originales, pero aclarando entre corchetes su posible traducción, si se me permite el énfasis, 'literal'.

Una circunstancia especial se presenta cuando Nancy cita a Borges a partir de una traducción francesa. En ese caso he preferido colocar en el texto la 'versión' del propio Borges, pero a la vez he intentado una traducción 'literal' de la traducción francesa, previendo el caso de que algún lector encuentre significativa alguna de sus variantes.

Por último quisiera explicitar algunas decisiones particulares en relación con el vocabulario, que tal vez puedan contribuir a aclarar la razón por la que a veces opto por algunas soluciones inusuales o incluso poco eufónicas en nuestra lengua.

Escribo 'significancia' en vez de 'significación' para traducir '*signifiance*' y distinguido así de '*signification*', (que vierto como 'significación') debido a que el primero mienta una posibilidad abierta, inacabada, y el segundo un proceso en cierta medida cerrado.

El significante '*langagieère*' pudo haberse traducido por '*lingüística*', pero esto le confiere un matiz del que carece -y que por otra parte corresponde a '*lingüistique*'. Cuando es necesario se aclara al pie; en los casos menos críticos he optado traducirlo por 'relativo al lenguaje'.

En francés los adverbios de lugar '*ici*' ('aquí') y '*là*' ('allá') pueden usarse enclíticamente, sobre todo con adverbios. Debido al uso técnico que Nancy hace de esta posibilidad he traducido expresiones como '*monde-ici*' y '*monde-là*' por 'mundo-aquí' y 'mundo-allá' respectivamente.

A veces he optado por algunos galicismos que juzgué más exactos en relación con el texto: 'de una buena vez' (para conservar el énfasis), 'hacer sentido' (para traducir la expresión '*faire sens*', que quizás encontraría una solución más eufónica pero igualmente inexacta a través de 'producir sentido' -expresión esta para la cual Nancy se vale del significante '*produire*'), y 'chance', cada vez que las alternativas 'oportunidad', 'suerte', y otras por el estilo no me parecieron adecuadas.

Por último, el significante '*éclat*' puede traducirse por 'fragmento' (pero Nancy también recurre al significante '*fragment*'), 'brillo', 'astilla' o 'destello'. A menudo todas estas significaciones están jugando a la vez, pero, debido a que se trata de un término técnico, y salvo contadas excepciones (que aclaro al pie), lo traduzco por 'destello'. En todo caso, el lector encontrará el sentido técnico de esta expresión sobre el final del libro: 'lo que no consume nada en sí mismo'. Esta última indicación deberá tenerse particularmente en cuenta en el ensayo titulado 'El arte, fragmento'.

J. M. Casas

EL SENTIDO DEL MUNDO

*"Entonces ¿cómo deberíamos entender que el pensamiento pueda comenzar por (ser) una respuesta?" "Respuesta: esto no sólo es posible, sino incluso necesario, en la medida de que no hay más que un solo y único pensamiento, el del «sentido de la vida», y que en tal «sentido» no hay que escuchar otra cosa que la vida misma (un ingrediente que sería la sal de la vida, un juicio final en cuyo espacio encontraría su orientación), mejor aún, no hay que escuchar otra cosa que la constitución formal a priori del vivir en su desnudez. Pues esta formalidad existencial se halla construida, si es posible atreverse a decirlo de este modo, en forma de respuesta: ella hace del hombre ese extraño viviente que, haga lo que haga -o deje de hacer lo que deje de hacer, padezca o no, hable o calle, responde al mundo y responde del mundo."*¹

Gerard Granel, "Le monde et son expression" ["El mundo y su expresión"], La part de l'oeil [La parte del ojo], número 8, Bruselas, 1992

"INTRODUCIR UN SENTIDO - esta tarea aún permanece bajo el estatuto absoluto de lo que está por lograrse, si se admite que en ella no reside sentido alguno", Frédéric Nietzsche, Fragments posthumes automne 1887 - mars 1888 [Fragmentos póstumos otoño de 1887 - marzo 1888], trad. Pierre Klossowski,²

Oeuvres philosophiques complètes [Obras filosóficas completas], Paris, Gallimard, 1976, p. 34.

"Escribir, 'formar' en lo informal un sentido ausente. Sentido ausente (no ausencia de sentido, ni que faltara sentido, potencial o latente). Escribir, acaso, consiste en llevar a la superficie algo así como el sentido ausente, en acoger el empuje pasivo que aún no es pensamiento pero que ya constituye el desastre del pensamiento. Su paciencia."

Maurice Blanchot, L'Écriture du désastre [La escritura del desastre], Paris, Gallimard, 1980, p. 71.

¹ Nota de la traducción: también podría leerse 'responde en el mundo y responde del mundo'.

² N. de la T.: la traducción francesa de Klossowski, que Nancy cita explícitamente, dice "INTRODUIRE UN SENS - cette tâche reste encore absolument à accomplir, admis qu'il n'y réside aucun sens".

"*Sólo ella se subleva, seno desnudo en el sentido que consume*".³

Mathieu Bénézet, *Ode à la poésie [Oda a la poesía]*, Bordeaux, William Blake & Co., 1992, p. 26

Hasta hace poco tiempo, todavía se podía hablar de 'crisis del sentido' (ésta fue una expresión de Jan Patocka que le tocó retomar a Vaclav Havel): una crisis se analiza, se supera. Era posible reencontrar el sentido o al menos indicar a grandes rasgos una dirección. O bien todavía se podía jugar con los destellos, con las burbujas de un sentido a la deriva. Hoy estamos más lejos: todo el sentido se encuentra en estado de abandono.

Esta circunstancia nos hace desfallecer, y sin embargo sentimos (tenemos ese *sentido*) que vivimos de esto mismo, de estar expuestos a ese abandono del sentido.

En las mujeres y en los hombres de este tiempo hay una manera más bien soberana de ya no hacer pie, sin por ello experimentar angustia, y de caminar sobre las aguas del ahogo del sentido. Una manera de saber, precisamente, que la soberanía no es nada, que la soberanía es esa nada en la que el sentido siempre se excede. Lo que resiste a todo, y acaso siempre lo hace, en toda época, no es un mediocre instinto de especie o de supervivencia, es ese *sentido*.

En este tiempo, el nuestro, están por un lado todos los riesgos de la espera de sentido, de la demanda de sentido (como esa banderola en Berlín, sobre un teatro, en 1993, '*Wir brauchen Leitbilder*': 'tenemos necesidad de imágenes directrices'), con todas las temibles trampas que semejante demanda puede tender (seguridad, identidad, certeza, filosofía como distribuidora de valores, de visiones del mundo y -¿por qué no?- de creencias y de mitos); y, por otro lado, toda la chance de saberse ya más allá de la espera y de la demanda, ya *en el mundo*⁴ en un sentido inaudito; es decir, tal vez, de este otro lado, nada más que lo inaudito, que retorna eternamente a hacerse escuchar por el sentido mismo, por un sentido que precede todos los sentidos y que nos precede, previniente y sorprendente a la vez.

Hacer lugar a este exceso del sentido por sobre todo sentido apropiable, y desprenderse, de una buena vez, de aquello que Levi-Strauss llamaba 'la pesquisa agotadora de un sentido detrás del sentido, que jamás es el correcto'⁵, he aquí la apuesta -y en ella no hay nada de escéptico ni de resignado, es la recompensa misma del sentido, que debe escucharse más allá de todo sentido pero que no proviene de ningún 'más allá' del mundo.

*

* *

³ N. de la T.: "Seule elle se soulève sein nu dans le sens qu'elle consume".

⁴ N. de la T.: escribimos 'ya en el mundo' para traducir 'déja *au monde*', Juego de palabras con la expresión francesa 'venir au monde': venir al mundo, nacer.

⁵ Claude Levi-Strauss, Didier Eribon, *De pres et de loin [De cerca y de lejos]*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 225,

Los que ceden a la demanda de sentido (que ya parece hacer sentido por sí misma y tranquilizar...) demandan al mundo que se signifique como residencia, abrigo, habitación, salvaguarda, intimidad, comunidad, subjetividad: signifiante de un significado propio y presente, signifiante de lo propio y de lo presente en cuanto tales. (Los que todavía significan el mundo en tanto sentido de una *pesquisa* infinita o de un pasaje hacia otro mundo no cambian nada fundamental: el significado último termina teniendo la misma esencia.) Para ellos la mundialización del mundo, que es nuestro elemento y nuestro acontecimiento, el 'cosmopolitismo', la teletécnica, desapropian, des-significan el sentido, lo hacen jirones.

Aquí no se les opondrá un no-sentido nihilista, ni un sentido 'insensato' que oscilaría entre disoluto y místico. Aunque se les objetará que el sentido tiene todas sus chances y todo su sentido solamente más acá o más allá de la apropiación de significados y de la presentación de signifiantes, en la apertura misma de su abandono, en tanto apertura del mundo.

Pero lo 'abierto' no es la cualidad vaga de una hiancia indeterminada⁶, ni de un halo de generosidad sentimental. Lo 'abierto' vuelve apretada, trezada, estrechamente articulada, la estructura del sentido en tanto sentido del mundo.

EL FIN DEL MUNDO

Ya no hay más mundo: ni más *mundus*, ni más *cosmos*, ni más ordenación compuesta y completa en el interior o desde el interior de la cual encontrar lugar, abrigo y las señales de una orientación. Más aún, ya no contamos más con el 'aquí abajo' de un mundo que daría paso hacia un más allá del mundo o hacia un otro mundo. No hay más Espíritu del mundo, ni historia para conducir delante de su tribunal. Dicho de otro modo, no hay más sentido del mundo.⁷

Nosotros lo sabemos, sabemos que es *el fin del mundo*, y este saber no tiene nada de ilusorio (ni de 'fin de siglo' o de 'milenarista'). Los que se esmeran en denunciar la ilusión que constituiría el pensamiento de un 'fin' tienen razón contra aquellos que presentan el 'fin' como el cataclismo o el apocalipsis de un anonadamiento. Un pensamiento tal todavía se halla enteramente arraigado en el régimen de un sentido signifiante que ese pensamiento se propone a sí mismo, para finalizar como 'no sentido'

⁶ N. de la T.: 'hiancia' traduce el signifiante francés '*béance*'. Ésta es la decisión que adoptara Tomás Segovia en su traducción de los *Escritos* de Lacan y que se hiciera habitual en español. Leemos '*béance*' en cuanto abertura, grieta, locación sustantiva que consiste en un hiato, espacialidad de la fractura.

⁷ Hoy en día, la espera, la demanda, la exigencia o la inquietud del sentido no dejan de insistir del modo más corriente, más cotidiano: se puede reunir fácilmente un florilegio de frases sobre este tema, simplemente recogidas al filo de la lectura de los diarios y en contextos muy diversos -políticos, religiosos, económicos, etc. Vaya contentarme con un ejemplo aparecido hoy -el día en que escribo estas líneas-, en un artículo sobre el último libro de Ernst Jünger, *Les Ciseaux [Los cinceles]*, que precisamente es un libro sobre el retorno esperado de un sentido 'espiritual' del mundo: "Jünger recurre a su conocimiento de mitologías, a su don de percepción poética, a su atención a los fenómenos irracionales [...], para hacer surgir de este fin de siglo un sentido que para muchos parece ausente." (Michka Assayas, 'Le temps des titans' ["El tiempo de los titanes"], *Libération*, jueves 22 de abril de 1993, p. 22).

o 'revelación'. Pero los mismísimos adversarios del pensamiento del 'fin' están errados en el hecho de que no ven que las palabras por medio de las cuales se designa lo que llega a su fin (historia, filosofía, política, arte, mundo...) no son los nombres de realidades que subsisten en sí mismas, sino los nombres de conceptos, o de ideas, enteramente determinados en un régimen de *sentido* que se cierra sobre sí mismo y se consume bajo nuestros ojos (nuestros ojos desorbitados).

Así, cuando se proclama contra un supuesto 'fin de la historia' que 'la historia continúa', o bien no se dice nada más que esto: 'todavía estamos nosotros aquí, aún nacen niños' - lo cual no hace sentido tomado por sí solo, o incluso es aquello a lo que nosotros no sabemos asignar sentido-, o bien se formula un compromiso implícito para repensar hasta las últimas consecuencias el concepto o la idea de 'historia'. Si hoy más que nunca hay una ilusión de la que resulta un deber precaverse, es aquella que consiste en engancharse a *palabras* (historia, filosofía, política, arte...) como si fueran inmediatamente *cosas*. Los que se llenan la cabeza obstinándose en esta ilusión -es decir, en el fondo, obstinándose en un realismo de la idea-, revelan a través de esta especie de platonismo sonambúlico⁸ que todavía no se han avenido a nuestro tiempo ni a sus fines. Así le va al sujeto del *fin del mundo*, que es de alguna manera el punto geométrico del conjunto de *fines* que nosotros *atravesamos* (pues los atravesamos con el mismo gesto por medio del cual los llevamos a su fin).

En consecuencia, cuando digo que el fin del mundo es el fin del *mundus*, esto no puede querer decir que sea solamente el fin de una cierta 'concepción' del mundo, y que nosotros debiéramos ponernos a buscar alguna otra, o a restaurar alguna otra (o la misma). Pues con ello quiero decir que no hay más significación asignable al 'mundo', o que el 'mundo' se sustrae, poco a poco, a todo el régimen disponible de la significación -exceptuando su significación 'cósmica' de *universo*, la cual, precisamente, no tiene (o aún no tiene) para nosotros, significación asegurada, salvo que se considere una pura expansión infinita.

Si no se enfoca en toda su amplitud -acaso infinita, en efecto, infinita en su finitud misma- el *fin del sentido del mundo*, en tanto *fin del mundo del sentido* en el que contamos con todas las señales necesarias para el manejo de nuestras significaciones -y siempre contamos con ellas, día a día-, uno no puede más que engañarse burdamente sobre el sentido y sobre la carga de la palabra 'fin' (y de las palabras 'finito' e 'infinito'⁹). O incluso más: uno se engaña o se enceguece acordándole todavía a la palabra 'fin' un sentido determinable (anonadamiento, liquidación) en nombre del cual se llega a disputas desprovistas no sólo de rigor, sino también de contenido.

Entonces debemos pensar esto: es el 'fin del mundo', pero no sabemos en qué sentido. No se trata solamente del fin de una época del mundo, y de una época del sentido, porque es el fin de una época -tan larga como 'Occidente', y de cierta manera también tan larga como la historia- que ha determinado por completo el 'mundo' y el 'sentido', y que ha extendido esta determinación al *mundo* entero. A tal punto que nosotros no

⁸ N. de la T.: escribimos 'sonambúlico' para traducir el significante neológico '*somnambulique*'.

⁹ Como por ejemplo Jean Baudrillard, en *La ilusión de la fin* [La ilusión del fin], Paris, Galilée, 1992. Después de todo, y al mirarlo más de cerca, Baudrillard, más sutil que la mayor parte de los otros que desprecian el 'fin', sólo habla del fin de un régimen del sentido. Pero él no establece la medida según la cual este régimen constituye, para nosotros, la totalidad del régimen del sentido significante.

podemos pensar lo que nos sucede en términos de una modulación del mismo mundo, ni del mismo sentido.

Se puede agregar, a título de contra-prueba: ya no podemos pensar más en términos de 'mundo' ni de 'sentido' las experiencias anteriores o exteriores en relación con Occidente. Esto no quiere decir que resulte simple trazar los confines de este 'Occidente' ('Occidente' no es algo que sencillamente haya comenzado en el siglo séptimo antes de Cristo, en Grecia...), e incluso tampoco significa que podamos indicar alguna cosa o alguien en tanto exterior a 'Occidente' sin estar todavía encerrados en él (aun cuando 'Occidente', convirtiendo el mundo en 'mundial', ya esté aplicado a subvertir esta partición entre exterior e interior, es decir, esta distinción entre 'mundos' que nos parece configurar *el* mundo.) Pero esto al menos quiere decir que, si bien nosotros no podemos plantear simplemente lo 'otro', tampoco tenemos más motivos que apoyen pensado sencillamente como lo 'mismo'. Digámoslo en relación con uno de los paradigmas mayores de toda nuestra cultura: de aquellos que viven o que han vivido según el *mito* nosotros no podemos decir que su experiencia sea una modulación o una modalización del 'sentido del mundo'. Pues nosotros no sabemos en qué sentido ellos viven un 'mundo' y un 'sentido'. Durante largo tiempo nosotros habíamos creído poder decirlo, pero más tarde reconocimos que no tenemos acceso a lo que *nosotros* habíamos designado como el mundo del mito. O bien, para tratar este último como una variante posible, aliado de la variante 'logos', de un 'sentido del mundo', hay que conferir a este último término una extensión tal que se pierde completamente en la generalidad más vaga. Lo que es lo mismo que decir que su tiempo se pierde pura y simplemente al formularse la propuesta de recobrar, más allá del logos que habría gobernado nuestros veinticinco siglos, algo así como una dimensión y un sentido 'míticos'.

Dicho con otras palabras, nosotros no podemos tomar el 'sentido del mundo' (o el 'sentido de la existencia', o el 'sentido de la vida', etc.) como una categoría general, admitiendo a continuación sus especies o sus modalidades particulares, sin perder enseguida el *sentido* de esta expresión.

Y, *sin embargo*, es precisamente con esta pérdida que tenemos que vérnoslas. Ella es lo que nos sucede. No hay más sentido para el 'sentido del mundo': lo que cada una de estas palabras y su sintagma significan está capturado en un encierro de todas las significaciones 'occidentales', un encierro que de allí en más será homotético en relación con una 'mundialización' que ya no deja ningún 'afuera' -y en consecuencia tampoco ningún 'adentro'-, ni sobre esta tierra, ni fuera de ella, ni en este universo, ni fuera de él, en relación con el cual pudiera determinarse un sentido. Ahora bien, no hay sentido más que en referencia a algún 'afuera' o a alguna 'otra parte' *en relación con la cual el sentido consiste en referirse a ella*.

*Ya no hay más esta à del sentido:*¹⁰ esta *à* del reenvío significativo o del envío direccional, índice de esta idealidad final y/o referencial que es a la vez el término significado por una operación de sentido y el término al que apunta un sendero de sentido. Henos aquí, privados de sentido en los dos sentidos, en todos los sentidos.

Y, *sin embargo*, tampoco se comete error alguno, más bien al contrario, cuando se deja oír la protesta de que *debería* haber alguna cosa tal como el sentido del mundo (o como del sentido en el mundo), tomando esta expresión en la generalidad más amplia posible, en su más vaga, más general y más insignificante generalidad.

Esta protesta vendría -y viene necesariamente, ya está aquí, se la puede leer cada día en el diario- de lo que se ha llamado un 'sentimiento': eso mismo que nos reconduce al *sentido* considerado en la más amplia generalidad semántica del *sentir*. Es decir, nuevamente, al *sentido* en la más amplia generalidad semántica de la referencia *à* o del ser-para-alguna cosa¹¹, en el que esta cosa sólo puede ser *otra* cosa. Así, 'ser en el mundo',¹² si tal cosa tiene lugar (pero tal cosa tiene lugar) está tomado en el sentido que antecede toda significación. Tal cosa hace sentido, demanda o propone sentido más acá

¹⁰ N. de la T.: Nancy se refiere a la partícula francesa 'à', que había tenido dos ocurrencias en el sintagma inmediatamente anterior, marcado por Nancy con cursivas: '*à quoi le sens consiste à se rapporter*'. Debido a que Nancy elabora un uso técnico de esta partícula, que el lector encontrará a lo largo del libro, hemos decidido escribir 'à' en lugar de 'a' cada vez que (1) hay una referencia explícita a esta partícula, (2) la partícula se usa explícitamente en el sentido técnico referido, (3) nuestra lectura sugiere que se la está usando en sentido técnico. En este último caso, el lector podrá decidir por sí mismo la pertinencia de esta lectura. Cuando el español no nos permite construir la oración con 'à', nuestra estrategia ha consistido en utilizar la partícula adecuada y aclarar al pie que se trata de 'à'. En cualquier caso, de haber cursivas, éstas se deben al autor. En cuanto al uso 'natural' de 'à', tal vez contribuya a la lectura recordar que en francés esta partícula se utiliza con intenciones significativas diversas; debido al uso que Nancy hace de ella en lo que sigue del texto, retendremos algunas de las significaciones más usuales de 'à', ilustrándolas con equivalencias en castellano o mostrando con ejemplos cómo funciona en francés y cuál es su traducción. En ambos casos las cursivas indican que la expresión traduce 'à' [nótese que en francés esta partícula también se contrae con el artículo (dando lugar a los significantes *au* y *aux*) como en la partícula 'al' del castellano (que resulta de a + el). Cuando tal cosa ocurre y a la vez se encuadra en uno de los tres casos ya señalados, hemos decidido indicarlo escribiendo 'al']:

de dirección: *a* París. de modo: *a* la francesa.

de posición: *al* comienzo, *a* la espera.

de utilidad: *canne à sucre* (caña de azúcar).

de particularidad: *l'homme à la barbe blanche* (el hombre de barba blanca)

de causa: motor *a* explosión.

de característica: pollo *al* limón

de mezcla: *café au lait* (café con leche)

de medio o instrumento: reconocer *al* tacto, verduras *al* vapor.

de finalidad: *prendre à témoin* (tomar por testigo), *c'est à voir* (está por verse).

de duración perfectiva: *à ce soir* (hasta esta noche).

de duración imperfectiva: *à la Noël* (por la Navidad)

distributiva: cien kilómetros *a* la hora o *por* hora.

Nancy vuelve explícitamente sobre el significado de esta partícula en las primeras líneas del ensayo 'Mundo' (véase más adelante en este mismo volumen).

¹¹ N. de la T.: 'ser-para-alguna cosa' traduce el 'etre-à-quelque chose' de Nancy. Nótese que el texto castellano traduce 'à' por 'para', intentando rescatar el rasgo semántico que considera más significativo. Otra traducción posible (debido a la inconveniencia evidente de 'ser-a-alguna cosa') hubiera sido '*ser-por-alguna cosa*', a condición de no entenderlo en sentido causal sino como en la expresión '*¿me estás tomando por tonto?*'.

¹² N. de la T.: 'ser en el mundo' traduce '*etre au monde*', donde *au* es la contracción de la partícula 'à' y el artículo. Se ha preferido esta traducción porque la expresión constituye el nombre de un concepto en el léxico heideggeriano al que Nancy viene aludiendo, confiando en que el lector retendrá que en ella hacen eco otras significaciones: 'ser *al* mundo', 'ser *para* el mundo', 'ser *por* el mundo', 'ser *hacia* el mundo', etc

o más allá de toda significación. Si nosotros estamos *en* el mundo,¹³ si hay ser-en-el-mundo en general, es decir, si hay mundo, entonces hay sentido. El *hay* hace sentido por sí mismo y como tal. Nosotros ya no tenemos que vérnoslas con la pregunta: '¿por qué, en general, hay alguna cosa?' sino con la respuesta: 'hay alguna cosa y sólo ella hace sentido'. ('Respuesta', a decir verdad, no es la palabra que hace a la cosa misma, pues, por una parte, no se ha demandado nada, sobre todo nada que estuviera por venir al mundo, y por otra parte, porque esto acaso no produce ninguna modalidad de enunciado.)

Mundo al menos quiere decir *ser-à*, quiere decir referencia, relación, dirección, envío, donación, presentación *à* -y el segundo término sólo podría referirse a entes o existentes los unos *à* los otros. Nosotros sabemos categorizar el *ser-en*, el *ser-para* o el *ser-por*; pero nos falta pensar el *ser-á* la *à* del ser, su rasgo ontológicamente mundano y mundial.

Así, *mundo* no sólo es correlativo de *sentido*, está estructurado como *sentido*, y recíprocamente, *sentido* está estructurado como *mundo*. En definitiva 'el sentido del mundo' es una expresión tautológica.

En adelante toda la cuestión estriba en saber si esta tautología se reduce a la repetición bajo dos significantes de una misma falta de significación (éste es el caso del nihilismo), o bien si ella enuncia esta diferencia de lo mismo a través de la cual el sentido haría mundo y el mundo haría sentido, pero de una manera completamente distinta que a través del reenvío a una significación.

La apuesta es enorme, más aún, inconmensurable. Tanto más cuanto que no debe considerársela con el estatuto de un problema a resolver, ni como un descubrimiento por hacer: a este respecto sería lamentablemente irrisorio o peligrosamente paranoico proponer un libro titulado *El sentido del mundo*, en un gesto que querría decir: 'he aquí la solución'. Ni problema, ni solución, se trata solamente de acompañar un esclarecimiento que ya nos precede en nuestra oscuridad, un esclarecimiento mucho más joven y mucho más anciano que ella: cómo hace sentido nuestro mundo. (Esto no implica que el esclarecimiento sea ni simplemente luminoso ni simplemente gozoso. Y, sin embargo, las *Luces*; sí, ¿por qué no?¹⁴, con tal que esas luces se hallen verdaderamente después, y no antes, del romanticismo.)

Incluso se lo puede decir así: en tanto el mundo estaba esencialmente en referencia con lo otro (con un otro mundo o con un autor del mundo) podía *tener* un sentido. Pero el fin del mundo consiste en que ya no hay más esta referencia esencial, y que esencialmente (es decir, existencialmente) ya no hay más que el mundo 'mismo'. Entonces, el mundo *no tiene más* sentido, pero es el sentido.

En este sentido, hoy en día vuelve a ser exacto afirmar que ya no se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo. Ya no se trata de prestarle o de darle un sentido más, sino de entrar en ese sentido, en ese don de sentido que es él mismo. Lo que Marx pensaba a título de 'transformación' todavía permanece capturado, si no por completo al menos ampliamente, en una interpretación, aquella de la auto producción de un Sujeto de la historia y de la Historia como sujeto. En adelante 'transformar' debe querer decir

¹³ N. de la T.: cf. nota anterior

¹⁴ N. de la T.: en francés '*les Lumières*' también hace referencia a 'la Ilustración', es decir, al movimiento filosófico y cultural que impregnó la Europa del siglo XVIII: en ese sentido '*les Lumières*' es la expresión con la que usualmente se traduce al francés el alemán, '*Aufklärung*' (literalmente: iluminación).

'cambiar el sentido del sentido', pasar del tener al ser, por decirlo así todavía una vez más. Lo cual quiere decir también que la transformación es una *praxis*, no una *poiesis*; una acción que efectúa el agente, no la obra. El pensamiento del sentido del mundo es un pensamiento que, sobre el filo de su pensamiento, se torna él mismo indiscernible de su *praxis*, que en su propia exposición al mundo se pierde tendencialmente en cuanto 'pensamiento', o que allí se *excribe*,¹⁵ que se deja llevar por el sentido, siempre un paso más, fuera de la significación y de la interpretación. Un paso más, siempre, y en la escritura del pensamiento, una marca más *que* la escritura misma. Éste es, singularmente desde Marx y Nietzsche, el 'fin de la filosofía': cómo *el fin del mundo del sentido abre la praxis del sentido del mundo*.

*
* *

Aquí yo quisiera dar paso a una exploración del espacio que nos es común a todos, que hace nuestra comunidad: aquel que corresponde a la generalidad más extensa del sentido, a la vez como una extensión¹⁶ distendida, devastada -el 'desierto que crece'- y como una extensión ampliamente abierta, disponible, y de la que nosotros *resentimos* algo así como una urgencia, algo así como una necesidad o un imperativo. Este espacio común es infinitamente delgado, no es más que el límite que separa y que mezcla a la vez la insignificancia conseguida por pulverización de las significaciones, y la no-significancia o la archi-significancia que reencuentra la exigencia del ser-en-el-mundo. Este mismo límite también separa y mezcla el más común, el más banal de los sentidos -la evidente inconsistencia de la justificación de nuestras vidas- y el más singular -la evidente necesidad del menor destello de existencia tanto como del mundo *en el* que ella existe.

En más de un aspecto el mundo del sentido finaliza hoy en lo inmundo y en el no-sentido. Está cargado de sufrimiento, de extravío y de revuelta. Todos los 'mensajes' están agotados desde allí de donde parecen provenir. Es entonces que surge más imperativa que nunca la exigencia de sentido, que no es otra cosa que la existencia en tanto que ella no *tiene* sentido. Y esta exigencia por sí sola ya es el sentido, con toda su fuerza de insurrección.

¹⁵ N. de la T.: el significante 'excribe' traduce el significante neológico '*excrit*'.

¹⁶ N. de la T.: donde escribimos 'extensa' y 'extensión' leemos un solo significante, '*étendue*', que funciona como adjetivo y sustantivo respectivamente.

PASO SUSPENDIDO¹⁷

El riesgo dialéctico salta a la vista: hacer seguir, a partir del anonadamiento de las significaciones, el recurso de una significación superior. La dialéctica siempre es el proceso de una sobre-significación. Pero aquí no se trata de significación. Se debe tratar del sentido en cuanto que no significa, y ello no porque consistiría en una significación tan elevada, tan sublime, última o rarificada que ningún significante alcanzaría a presentada, sino, por el contrario, en tanto el sentido es anterior a toda significación, en cuanto pre-viene y sor-prende todas las significaciones, a tal punto que las vuelve posibles, formando la abertura de la significancia general (o del mundo) en la cual y según la cual en primer lugar resulta posible que vengan a producirse significaciones.¹⁸

No se trata de significación, se trata del sentido del mundo considerado como su

¹⁷ N. de la T.: escribimos 'paso' para traducir el significante '*pas*'. Sin embargo, este significante es ambigüo, ya que puede significar tanto 'paso' como simplemente 'no', de modo tal que este ensayo se titula *a la vez* 'No suspendido'. El hecho de que Nancy comience hablando de lo dialéctico apoya esta lectura. Asimismo, las siguientes dos ocurrencias ambiguas de este significante en el presente capítulo (que indicaremos al pie) pueden leerse significativamente en una y otra acepción.

¹⁸ *Significancia* es un término que diversos lingüistas han empleado en diversos sentidos, pero estos diversos sentidos tienen en común la indicación de un orden o de un registro que es anterior al de la significación y que forma la condición de posibilidad de ésta. Por ejemplo: "La significancia es [...] el sin fin de operaciones posibles en un campo dado de la lengua. Y no es ninguna de las combinaciones que pueden formar un discurso dado en mayor medida que cualquiera de las otras combinaciones". (Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, [Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje], Seuil, 1972, p. 445.) El sentido es el infinito de las ocurrencias de sentido, y esto quiere decir también de las ocurrencias de no-sentido o de absurdidad, posibles en el mundo y como mundo. O bien, para usar una expresión de Derrida, el sentido es su propia *diseminación*, en tanto que ésta insemina desde el origen todo lugar del mundo, no importa cuál y sin privilegio, en tanto y en cuanto el tener-lugar posible de un sentido, de un ser-a. A este respecto el mundo también es una *tierra*. Pero la tierra no es un suelo dispuesto antes de que se coloque en él la simiente, un suelo que encubriría el secreto de la germinación del sentido, y tampoco dispone de este secreto en la trascendencia de un cielo. La tierra es contemporánea de la diseminación del sentido. Significancia también es la palabra empleada por Emmanuel Lévinas para designar el exceso del sentido sobre las significaciones, en su estudio de 1964, *La Signification et le sens* [La significación y el sentido] (vuelto a publicar en *Humanisme de l'autre homme* [Humanismo del otro hombre], Montpellier, Fata Morgana, 1972). Cito algunas frases de este ensayo, cuya preocupación comparto, con el único objeto de interpretar como 'diseminación' la asignación de lo que Lévinas llama 'el sentido único': "¿No habría [...] que distinguir, por un lado, las significaciones, en su pluralismo cultural y, por otro lado, el sentido, orientación y unidad del ser, acontecimiento primordial en el que vienen a darse lugar todos los otros senderos del pensamiento y toda la vida histórica del ser? [...] ¿Las significaciones no requieren un sentido único del cual ellas toman prestada su significancia misma? [N. de la T.: en francés el pronombre posesivo es más determinado que en castellano; aquí 'su significancia misma' se refiere a 'las significaciones' y no 'al sentido'] [...] Esta significancia residiría, por ejemplo en el caso de una carta, en la escritura y el estilo de esa carta, en todo lo que hace que, en la emisión misma del mensaje que nosotros captamos a través del lenguaje de esta carta y de su sinceridad, algo pase pura y simplemente" (*Op. cit.*, pp. 37 a 61) O aun, para 'definir' la significancia: "lo ilimitado pero en todos los límites que allí lo ofrecen a pesar de todo acceso, y que son coincidentes con la venida del sentido, con el hecho de que lo haya" (Jean-Christophe Bailly, *Le paradis du sens* [El paraíso del sentido], Paris, Christian Bourgois, 1988, p. 113).

concretud misma, en cuanto esto que es tanto lo que nuestra existencia toca, como aquello por la cual nuestra existencia es *tocada*, en todos los sentidos posibles. Dicho de otro modo...

(...pero sólo se trata de esto, de *decirlo de otro modo*...)

...no se trata de significación porque se trata de un trabajo (¿es un trabajo?, ¿en qué sentido?) del pensamiento -del discurso y de la escritura- en que el pensamiento se emplea en tocar (en ser tocado por)¹⁹ lo que para él no es un 'contenido' sino su *cuerpo*: el espacio de esta extensión y esta apertura en la cual y como la cual él se escribe, es decir, se deja transformar en *concretud* o en *praxis* del sentido.²⁰ Pero entonces hay que comprender que lo 'concreto' no designa aquí la simple exterioridad de la cosa impenetrable o de la efectividad 'vivida': 'concreto' designa aquello cuya consistencia, y cuya resistencia, forma la exterioridad necesaria de un *ser-à*, y en consecuencia, la de un *ser-según-el-sentido*. El sentido es concreto: es decir, es tangible e impenetrable (estos dos atributos se implican mutuamente).

Entonces, el paso del pensamiento queda suspendido sobre esta excripción que le es tanto inicial como terminal.²¹ La excripción no va a producir significaciones, va a hacer la comprobación de un tacto del sentido que a la vez es su asunto más propio (es el

¹⁹ N. de la T.: en el original el verbo *toucher* [tocar] se halla construido con la partícula *à*, sobre la cual nos hemos extendido más arriba, de modo tal que el sintagma 'se emplea en tocar (en ser tocado por)' se escribe "*s'emploie à toucher (à etre touchée par)*".

²⁰ En relación con esto se trata de retomar, incansablemente, transformándolo sin cesar, este movimiento hacia lo 'concreto', esta tensión o este lance del ser-en-lo-concreto que se ha inscripto con Hegel, y luego con Marx, Nietzsche, Heidegger, Benjamin y Adorno (que se relee, por ejemplo, en la 'Introducción' de la *Dialéctica negativa*: "En la filosofía contemporánea la mayor parte del tiempo la concreción no fue introducida más que de forma subrepticia", p. 7 de la traducción del Colegio de filosofía, Paris, Payot, 1978), Y que han proseguido, a pesar de todas sus diferencias, los pensamientos que habrán abierto nuestra actualidad, en particular los de Lévinas, Deleuze y Derrida. Pero este 'concreto' no se opone a lo 'abstracto', si éste no es otra cosa que la concreción o la *concretud* del *concepto* mismo (y aquí el 'concepto' se puede entender a la vez con Hegel, con Canguilhem y con Deleuze), que es la causa material y final del trabajo filosófico. La *concretud* en cuestión resulta indisolublemente la de los dos sentidos del 'sentido del mundo': su ser-allí 'sentido' y su concepto 'sintiente', la apodicticidad del primero y la problematicidad del segundo, la in/ex-cripción del uno sobre el otro. Entonces también hay que recordar algunas etapas decisivas de la insistencia obstinada del mundo en el pensamiento, después de Husserl y Heidegger: al menos el *Passagen-Werk* de Benjamin (trad. J. Lacoste, Paris, *Capitale du xix' siecle [Paris, Capital del siglo XIX]*, Paris, Cerf, 1989), ese proyecto de libro cuyo tema mayor es la mundialidad en cuanto modernidad; el gran libro de Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini [Del mundo cerrado al universo infinito]* (en inglés, 1957, en francés, traducción R. Tarr, Paris, PUF, 1961), que hablaba del 'proceso [...] profundo y [...] grave en virtud del cual [...] ha perdido su lugar en el mundo o, acaso más exactamente, ha perdido el mundo mismo' (p. 2); la *Vita activa* de Hannah Arendt (1960, traducción G. Fradier, *La Condition de l'homme moderne [La condición del hombre moderno]*, Paris, Calmann-Lévy, 1961) donde por ejemplo se puede leer: "La ausencia de mundo (*Weltlosigkeit*) que se instituye con la época moderna de hecho no tiene equivalente" (§ 45); *Die Legitimität der Neuzeit (La Légitimité des temps modernes [La legitimidad de los tiempos modernos])* de Hans Blumenberg (1966), que es una gran interrogación sobre la 'mundialidad' o 'mundanidad' (*Weltlichkeit*) del mundo moderno (habrá que recordarlo a propósito de la 'secularización' de lo político); *Experimentum mundi* de Ernst Bloch (1975; traducción G. Raulet, Paris, Payot, 1981), que quisiera enfocar 'este aquí y este ahora que consumirían nuestro sentido' (p. 14). El *sentido del mundo* ya forma la *tradición* moderna -que ningún post-modernismo habrá interrumpido verdaderamente. Nos queda entonces, como con toda tradición, hacerla *nuestra*, es decir, conducida más lejos, más hacia el mundo.

²¹ N. de la T.: escribimos 'paso' para traducir '*pas*'; a la vez esta frase se lee: 'Entonces, el no del pensamiento queda suspendido sobre esta excripción que le es tanto inicial como terminal'.

sentido, el órgano sensible) y el lugar mismo de su expropiación (allí la excripción no exhibe significación). De una y otra manera es *la cosa misma*: el sentido del mundo. 'Ir a la cosa misma' no puede querer decir: 'llegar hasta la constitución de una significación originaria', sino: *mantener el paso del pensamiento suspendido sobre este sentido que ya nos ha tocado*.²²

La comprobación en cuestión no es una experiencia mística.

Sin lugar a dudas es más bien la experiencia de esto, de que no hay experiencia del sentido si 'experiencia' debe implicar la apropiación de una significación -pero que no hay *ninguna otra cosa* más que la experiencia del sentido (y es el mundo) si 'experiencia' enuncia que el sentido precede toda apropiación, o la sucede, y la excede.

²² N. de la T.: *idem*: "mantener suspendido el no del pensamiento sobre este sentido que ya nos ha tocado".

EL SENTIDO Y LA VERDAD

Hablar de sentido no significa que se abandone o que se desdeñe la categoría de la verdad. Pero se cambia de registro. La verdad es el *ser-tal*, o más exactamente, es la cualidad de la presentación del *ser-tal* en cuanto tal. El sentido, por su parte, es el movimiento del *ser-à*, o el ser en tanto *venida* a la presencia, o aun, en tanto transitividad, en tanto pasaje a la presencia -ya la vez, en tanto pasaje *de* la presencia. La *venida* no pone de relieve la presentación, al menos no en una medida mayor que aquella en la que pone de relieve la inpresentación.

(Aunque la etimología de la palabra 'sentido' no sea clara, esta palabra constantemente se asocia a una familia semántica en la que primero se encuentran, en irlandés, en gótico o en alto alemán, los valores del movimiento, del desplazamiento orientado, del -daje, del 'tender hacia'. Significa ante todo, según un etimólogo alemán, 'el proceso de desplazarse-hacia-alguna-cosa')²³.

La diferencia también puede acentuarse de la forma siguiente: podríamos tratar de decir, introduciendo una distinción infinitamente delicada, que la verdad opera, quiéralo o no, una separación sin embargo insostenible, a saber: la separación entre el ser en cuanto *tal* (que la verdad presenta) y el ser en tanto *ser*. La separación es insostenible, porque estas dos determinaciones son inseparables la una de la otra. Y sin embargo allí la verdad procede. El ser en tanto *tal* es el ser asignado en su esencia o en la esencia en general (por ejemplo en el fenómeno en el sentido fenomenológico: el ser cuya esencia es aparecer). Su verdad consiste en la tautología 'el ser es' (o bien: el fenómeno aparece, o bien: la sustancia sustenta, o bien: el acontecimiento sucede, etc.), tautología ésta que su vacío vuelve inmediatamente equivalente a 'el ser no es'²⁴. El ser *en tanto ser* es el ser en tanto acción del verbo 'ser', es decir, el ser que 'hace' venir a la presencia (y que, en consecuencia, no está él mismo disponible para la presentación). Se podría decir: el ser

²³ Winfried Weier, *Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung* (Salzburger Studien zur Philosophie 8), Munich, 1970, pág. 21. cf. también las referencias dadas por Gerhard Sauter, *Was heisst: nach Sinn fragen?*, Munich, Kaiser, 1982, pág. 12.

²⁴ Es sobre este vacío de la verdad del ser y del ser de la verdad (o de la verdad de la verdad) que embragan tanto la dialéctica hegeliana (en la que el ser *deviene*) como la *Ereignis* heideggeriana (en la que el ser se abre en su retraso): cf. por ejemplo el texto liminar de la *Ciencia de la lógica*, y de los *Beiträge*, num. 204 a 214. En ambos casos, de modo diferente, se pone en juego, o en marcha, el *sentido*.

que fenomenaliza el fenómeno, que sustancia la sustancia, que eventualiza el acontecimiento. Este ser sólo es pensable a través de una transitividad agramatical de su verbo (una sintaxis asemántica, un encadenamiento desencadenado): hay que entender 'el ser es el ente' como si 'ser' tuviese una función análoga a la de un 'hacer', un 'producir' o un 'fundar', aunque no pueda tratarse de nada semejante²⁵. Ya que, precisamente, el ser no 'hace', ni 'funda', ni 'recopila' el ente, más bien es *el que es el ente*²⁶ 'ser para el ente'²⁷, o más exactamente 'ser hacia el ente', o más exactamente aún pero con una exactitud as-significante, 'ser à el ente': allí radica el sentido, o mejor dicho, porque no existe el ente por un lado y su sentido por otro, es estructura, propiedad y acontecimiento de sentido del ente en general.

Así, *la verdad deja entonces entrever el sentido como su propia diferencia interna*: el ser en tanto tal difiere del ser en tanto ser, o la *essentia* difiere del *esse*, del cual es, sin embargo, la verdad. De esta manera, el sentido se presenta necesariamente *diferido* por la verdad: diferido de, o según esta diferencia inventada por Derrida,²⁸ es decir, esta venida que viene sin acabarse, esta identidad cuya presencia es una precedencia y una prevención de sí misma.²⁹

²⁵ Heidegger declara exigible esta imposible transitividad de 'ser': 'el ser es el ente'. Aquí, 'es' se dice en el sentido transitivo y sólo quiere decir 'recopila' [N. de la T.: escribimos 'recopila' para traducir '*recueillir*']. El ser recopila el ente en aquello en que él es el ente. El ser es la recopilación - Logos' (*Qu'est-ce que la Philosophie? [¿Qué cosa es eso de la filosofía?]*) Trad. K. Axelos y J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1957, p. 25). Aunque está claro que la equivalencia con 'recopilar' no se sostiene más que cualquier otra: aún nos faltaría saber lo que quiere decir *Logos*. En la conferencia 'Logos', Heidegger determina el logos como 'el nombre que designa el ser del ente', a pesar de que 'los griegos habrían pensado el ser del lenguaje a partir del ser del ser' (*Essais et Conférences [Ensayos y Conferencias]*, trad A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, pág. 277). Por ende, el sentido transitivo de 'ser' no se determina más que como Círculo vicioso y/o límite absoluto de la significación en general. (Heidegger estaría, por momentos, muy cerca de una tal formulación, a la cual se resiste sin embargo su voluntad poético-etimo-logizante de apropiarse de las significaciones.)

²⁶ N. de la T.: escribimos '*el que es el ente*' para traducir '*étant rétant*'. En francés, '*étant*' es el participio presente del modo indicativo de la voz activa del verbo '*être*' (ser, estar): 'siendo', 'el que es', 'ente', cualquier combinación de estas paráfrasis es válida.

²⁷ *Sein zum Seiendem*, cf: por ejemplo *Sein und Zeit*, 44, pág. 222 (Tübingen, Max Niemeyer, 12.ª ed. Edición, 1972).

²⁸ N. de la T.: la palabra inventada por Derrida es '*différance*'. '*Différance*' se dice -se pronuncia- igual que '*différence*', que significa 'diferencia' y proviene de '*différer*', 'diferir', tanto en el sentido de aplazar en el tiempo como de identificarse negativamente en relación con algo; pero '*différance*' se escribe de un modo diferente. En francés la terminación *-ance* se utiliza para formar nombres verbales, tal como el español se vale a menudo de la terminación *-ancia*: así la 'tolerancia' es la forma sustantiva de la 'acción de tolerar'. 'Diferancia', entonces, es el nombre de la acción de diferir, el *acto* diferenciador. Pero la pequeña 'a' indica a la vez una indecisión entre pasividad y actividad: la diferencia es previa a la significación, porque la significación procede a partir de diferencias que la preceden, a partir de intervalos ya dados sin los cuales los términos plenos no podrían funcionar. 'Diferancia' mienta tanto ese sistema pasivo de diferencias pasibles de significar como el acto de producción de ese sistema. En este sentido la palabra 'diferancia' escribe e inscribe la diferencia de un modo diferante: en cuanto pasividad (una pasividad literal en relación con el habla, a su pronunciación, que por la inscripción de un desvío en el significante hace de ese desvío algo significativo), y en tanto ese acto mismo.

²⁹ N. de la T.: escribimos 'prevención' para traducir '*prévenance*'. En francés, la '*prévenance*' es la 'anticipación galante', la 'deferencia', el 'obsequio', en tanto resultado del hecho de 'estar siendo prevenido' del rango del otro. Aunque el significante francés para significar 'prevención' es '*prévention*', hemos elegido traducirlo así para conservar la realización significativa a través de la asociación de la partícula 'pre' y el verbo 'venir', ya que más adelante esta 'modalización' del 'venir' será contrapuesta a otras.

*
* *

(*Praesum* no significa 'aquí estoy' en el sentido de una simple posición ocupada, dada, instalada, inmóvil e inmanente. Es ante todo 'yo precedo': es estar adelante, a la cabeza de (un ejército, una flota, un campo), es comandar, guiar, llevar adelante, llevar consigo y, a veces (en Ovidio, por ejemplo), proteger. Además, dicho sea de paso, la venida en presencia no sabría estar sometida a ninguna otra 'guía. -*Praeesse*, significa estar adelante, avanzar, ir por delante- pero es estar adelante de sí mismo, de su propia 'presencia', es estar simultáneamente presente *à* lo que sigue y *a* lo que precede, tanto como al 'sí mismo' propio de un estar-presente que sin embargo nunca es *así mismo* más que según la pre-cedencia y la 'pre-venición' del *à*.)

'Ni palabra, ni concepto', escribe Derrida acerca de la diferencia.³⁰ A fin de cuentas, se trata de la definición del sentido, mejor aún, del sentido del sentido, de no ser ni palabra ni concepto, ni significante, ni significado, sino envío y desvío, y sin embargo, y por esto mismo, gesto de escritura, apertura y forzamiento de un *ha*³¹ cuya significación y destinación completas (la *à* del *ha* ...)³² consiste en *excribirse*: en ir a tocar lo concreto del mundo allí donde la existencia hace sentido. A este respecto no existe verdad de la diferencia, o bien se trata de su verdad *a*-semántica.³³ Pero esta (no)-verdad misma abre (hacia) el sentido.

La verdad sólo puede consistir, a fin de cuentas (si es que se trata de una cuenta y si hay un fin: pero la verdad tiene por función puntuar y presentar un fin), en la verdad del sentido. Sin embargo, la verdad como tal, considerada por sí misma, resulta esencialmente insuficiente, es inconsistente e inconsecuente, en tanto y en cuanto separa y deja escapar el ser en tanto ser del ser en cuanto tal, o el ser-*à* del ser-*tal*.

Al mismo tiempo, sólo así el sentido puede ser determinado en su verdad: como la *diferencia de la verdad misma*. De este modo el sentido y la verdad se pertenecen mutuamente en la misma medida en que se desvían el uno del otro, y este desvío *mismo*

³⁰ 'La différence' ['La diferencia'], en *Marges de la Philosophie [Márgenes de la Filosofía]* Paris, Minuit, 1972, pág.5. Recordemos al menos este pasaje del texto: "La diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento dice 'presente', apareciendo sobre la escena de la presencia, remitiéndose a otra cosa que él mismo, guardando en él la marca del elemento pasado y dejándose ya ahondar por la marca de su relación con el elemento futuro [...]. Es necesario que un intervalo lo separe de lo que no es él para que sea él-mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente también debe divisar a la vez el presente en sí mismo [...]" (p. 13) En los términos de este pasaje, la distinción que hago entre la verdad y el sentido es la distinción entre la presentación de un presente sobre la escena de la presencia, y su división en sí-mismo. (Lo que, por otra parte, está en desacuerdo con la equivalencia admitida más adelante por Derrida, pero a la pasada y sin elaboración, entre sentido y verdad: 'el pensamiento del *sentido* o de la *verdad* del ser...', p. 23)

³¹ N. de la T.: en francés, la tercera persona del singular del presente del modo indicativo del verbo '*avoir*' ('haber') se escribe '*a*', por lo cual en este pasaje el significante '*a*' se hace ambigüo: también es, a la vez, '*un petit «a»*' (una "*a*" minúscula). Hemos preferido escribir '*la à* del *ha*' en vez de '*la à* de la *a*' para retener la referencia al 'haber'.

³² N. de la T.: escribimos '*la à* del *ha*' para traducir '*le à* du *a*'.

³³ N. de la T. : Nótese que la *a* de '*a*-semántica' también es el significante de la tercera persona del singular del presente del modo indicativo del verbo '*hacer*'.

da la medida de su mutua pertenencia. Son necesarios el uno para el otro en la misma medida en que sólo pueden ocultarse el uno del otro, o retirarse el uno del otro.³⁴

*
* *

La verdad puntúa, el sentido encadena. La puntuación es una presentación, plena o vacía, plena de vacío, una punta o un agujero, un taladro, y acaso siempre el agujero que traspasa la punta aguda de un presente cumplido. Es siempre sin dimensiones ni de espacio ni de tiempo. El encadenamiento, al contrario, abre la dimensión, espacia las puntuaciones. Hay así una espacialidad originaria del sentido, que es una espacialidad o una espaciosidad anterior a toda distinción de espacio y de tiempo: y esta arquiespacialidad es la forma matriz o trascendental de un *mundo*. En cambio, hay una instantaneidad de principio de la verdad (si nos atuviéramos a proseguir el paralelo, se podría decir que es la forma *apriori* de un universo, en el sentido literal de la reunión-en-uno). Un éxtasis de la verdad, una apertura del sentido.

Estaríamos tentados de decir aun: la verdad es semántica, el sentido es sintáctico. Pero esto no sería posible más que a condición de precisar que la sintaxis encadena, se encadena, se arrebatada y se desboca *a través* de las puntuaciones semánticas - y que éstas, a su vez, no valen más que para ser arrebatadas de la una a la otra, de una en otra, y aún más allá de la otra.³⁵

Así - y éste es el ejemplo de los ejemplos - el sentido de la palabra 'sentido' atraviesa los cinco sentidos, el sentido direccional, el sentido común, el sentido semántico, el sentido oracular, el sentimiento, el sentido moral, el sentido práctico, el sentido estético, hasta aquello que hace que sean posibles todos estos sentidos y todos estos sentidos de 'sentido', su comunidad y su disparidad, y que no es sentido en ninguno de estos sentidos, sino en el sentido de lo que viene al sentido. Desde el tacto, desde el 'simple' contacto mismo de dos cosas (desde que hay cosas, hay muchas cosas, y hay el ser-a de una cosa a la otra), hasta la significancia general, absoluta, de un mundo en tanto mundo, una sola venida, la misma, nunca idéntica, pres-entando (se) o pre-sintiendo (se) un solo sentido, es decir difiriéndose (se) en su verdad misma. La significancia *diferante*.³⁶

³⁴ N. de la T.: 'uno' y 'otro' son indistintamente el 'sentido' y la 'verdad'. De respetar el género femenino de 'verdad', la indefinición de la asignación se perdería, por lo cual hemos optado por esta solución 'neutra'.

³⁵ N. de la T.: donde escribimos 'más allá de la otra' también podría leerse 'más allá del otro'.

³⁶ N. de la T.: escribimos 'pre-sentando (se)' y 'pre-sintiendo (se)' para traducir, respectivamente, dos alteraciones que Nancy hace del significante '*présentant*': él lo escribe: primero '*prés-entant*', y luego, '*pré-sentant*'. En el primer caso hemos emparentado el significante con el verbo '*présenter*' considerado en relación con '*praesentare*', es decir, poner un 'ente' delante de uno. En el segundo, el guión emparenta el significante con el verbo '*présentir*', en el sentido de '*praesentire*', 'sentir antes'. El español no permite inducir el mismo efecto de significado con un solo significante.

ESTILO FILOSÓFICO

Con respecto a esto, y bajo el ángulo que adopto en este momento, es indiferente que la verdad se determine como *adequatio* o bien, con Heidegger, como *aletheia*: en los dos casos, se trata de presentación. Seguramente esta caracterización no le hace entera justicia: se requiere mucho más para el análisis heideggeriano de la *aletheia* (el cual, tal como lo indiqué, se inscribe él mismo en aquello a lo que intento darle el nombre de 'sentido'). Pero también sólo será posible hacerle justicia a esta *aletheia* a partir de una reserva de principio como la que ahora traigo a colación.

Esta reserva concierne a lo que aún se adhiere a la verdad--*aletheia* ('velamiento/ develamiento') así como a toda especie de verdad que se halle en el orden de la presentación, de la puesta-a-la-vista, de la exhibición o de la manifestación. Si el sentido, en un sentido, es manifiesto en tanto que está en el mundo mismo, y en ninguna otra parte, en tanto y en cuanto es la patencia o la aperitividad del mundo,³⁷ eso no ocurre sin embargo a la manera de una puesta a la vista y a la luz sobre una escena, en

³⁷ N. de la T.: escribimos 'patencia y aperitividad' para traducir '*patence ou apéritié*'.

un exhibidor o en un cáliz. La apertura que es o que hace no es frontal: es desfile, desplazamiento, *praes-entia*.³⁸

Se tendrá razón al decir que el sentido es *obvie*,³⁹ lo cual para nosotros es un sinónimo de 'evidente' (aún más, por ejemplo, en el inglés *obvius*), pero entonces tendrá que ser en el sentido de *ob-vius*, lo que viene por delante en la vía, lo que viene al encuentro y que, así, abre la vía, pero que no por ello interrumpe el camino a través de la iluminación de una revelación. No hay un 'camino a Damasco' del sentido, o bien, cuando un tal éxtasis tiene lugar, sólo ofrece, en el instante, el vacío de la verdad.

De manera más amplia, habría que decir que esta reserva con respecto a la *aletheia*, así como con respecto a toda especie de verdad, es una reserva en relación con el tema y con la postura fenomenológica en general, incluidas entonces sus transformaciones heideggerianas o de otro tipo. Sin duda alguna, este tema y esta postura nos habrán abierto un nuevo acceso al mundo. Habrán rescatado la 'trascendencia' moderna del mundo, despejándolo como horizonte absoluto de sentido que ya no está sujeto ni a un más-allá-del-mundo ni a la simple representación (ni al cielo, ni a la naturaleza). Y sin embargo la fenomenología no abre a lo que, del sentido y por consecuencia del mundo, precede infinitamente a la conciencia y la apropiación significativa del sentido⁴⁰, es decir, a lo que precede y sorprende al fenómeno en el fenómeno mismo, a su venida o a su sobrevenida. En un sentido, la fenomenología no habla más que de esto: del aparecer. Pero, a pesar de que todavía nos convoca irresistiblemente a la presencia pura del aparecer, y aun a *verla*, a pesar de todo ello no es todavía, todavía no suficientemente, el ser o el sentido del aparecer. Ésa es la razón por la cual en relación con toda fenomenología, es decir, en definitiva, con toda filosofía que se articula (expresamente o no) a partir de un 'sujeto' de la visión del *phainein*, queda un punto de origen propio - inmanente/trascendente- del sentido, un punto con el *cual*, en consecuencia, todo el

³⁸ N de la T.: escribimos 'desfile, desplazamiento' para traducir '*défilé, défilement*'. Aquí se presentan varias ambigüedades. En primer lugar '*défilé*' puede significar tanto 'desfile' como 'desfiladero'. En segundo lugar '*défilement*' puede significar 'desenfilamiento' en el sentido de 'desencolumnamiento', tanto como 'desplazamiento'. Todas las combinaciones posibles de estas acepciones son válidas para leer el párrafo.

³⁹ N. de la T.: hemos decidido conservar el significante francés *obvie* (en cursiva en el original) que en filosofía y teología significa 'evidente', 'obvio', por tratarse de un término muy específico y raro, que sólo tiene una utilización técnica.

⁴⁰ "Luego el ser del mundo es necesariamente 'trascendente' a la conciencia, incluso en la evidencia originaria, y allí permanece necesariamente trascendente. Pero esto no cambia en nada el hecho de que toda trascendencia se constituye únicamente en la vida de la conciencia, en tanto inseparablemente ligada con esta vida, y que esta vida de la conciencia -tomada en este caso particular como conciencia del mundo- carga en sí misma la unidad de sentido que constituye este 'mundo', así como la de 'este mundo realmente existente.'" Husserl, *Méditations cartésiennes [Meditaciones cartesianas]*, trad. G. Pfeiffer y E. Lévinas, Paris, Vrin, 1953, p. 52.

sentido se confunde.⁴¹ Por ende, toda especie de fenomenología, e incluso de toda especie de superación de la fenomenología,⁴² todavía no abre tanto a la venida del sentido, o al sentido en cuanto venida, *ni inmanente, ni trascendente*. Esta *venida* se halla infinitamente presupuesta: no se deja agarrar, no se deja arrebatar, no se deja llevar al límite.

En cierto modo, la fenomenología, y toda filosofía que preserve esta presuposición, también funciona como una protección contra, o como un mantener a distancia, eso (el sentido) que excede al fenómeno en el fenómeno mismo. Tal distanciamiento se hace sensible en el estilo tan particular del discurso husserliano -una particularidad que

⁴¹ Ya sea que se comprenda este punto, por ejemplo, bajo la forma rarificada y aleatoria del 'lugar finito de un sujeto que decide', lo cual forma en definitiva la instancia del sentido para Alain Badiou (cf. *L'Être et l'Événement [El ser y el acontecimiento]*, Paris, Seuil, 1988, p. 475). A fin de cuentas este último recusa la categoría de 'sentido': su sujeto no decide, a la altura del 'acontecimiento', más que frente al vacío de la verdad. En el fondo estamos en uno de los registros heideggerianos, aquel de '*Das Ereignis trägt die Wahrheit = die Wahrheit durchragt das Ereignis*', 'el acontecimiento carga la verdad ~ la verdad hace eminencia en el acontecimiento', donde el verbo *durchragen* requeriría una amplia glosa. Es 'hacer eminencia a través de' y por lo tanto también 'atravesar' y casi 'desgarrar' (en el léxico de Badiou 'hacer una incisión' [*inciser*]). Todo pensamiento que privilegia la verdad, que toma *el estilo de la verdad*, se aboca a la tensión de un desgarrar íntimo, ya sea en un registro más patético (Heidegger) o más frío (Badiou). Para decirlo una vez más, no se trata de recusar esta verdad de la verdad, sino de dejar sentado que está solamente en el orden de la puntuación y no en el orden del encadenamiento. Así, el punto de origen del sentido puede presentarse ya sea bajo la forma de una evidencia constituyente, ya sea bajo la forma de una *decisión* inaugural. En el primer caso, el sentido está siempre de antemano apropiado en verdad, en el segundo, jamás ha tenido lugar, sino que solamente ha tenido lugar la verdad vacía, incisiva. (No por casualidad la cuestión de la decisión constituye el punto crucial de lo político, incluso una vez descartada la 'teología política' con la que la rodea Karl Schmit, algo sobre lo cual volveré más adelante). Las dos posibilidades se mezclan y tienen participación en Heidegger, sin excluir un tercer recurso, al que yo designo como el sentido sin origen y sin fin, o sin sujeto, la *venida* del sentido y al sentido [N. de la T.: donde escribimos 'al sentido' también podría leerse 'en el sentido']. Esta tercera vía no carece de analogía, varias diferencias mediante, con la vía abierta por Jean-Luc Marion en *Réduction et Donation [Reducción y donación]* (Paris, PUF, 1989). Las dos sobre todo tienen en común el rasgo de la 'sorpresa' (cf. *op. cit.* p. 300 Y ss.), el rasgo que pre- viene y sor- prende del sentido [N. de la T.: Nancy utiliza el significante 'sur-prenant' -'que sorprende' - pero remitiéndonos, por medio del guión, a la idea de 'lo que toma desde arriba' o 'sobretoma'), y que para mí también es el rasgo determinante de la libertad (cf. *L'Expérience de la liberté [La experiencia de la libertad]*, Paris, Galilée, 1988, p. 146 Y ss.). En cambio, yo no diría que la sorpresa es la de un 'llamado', como lo pretende Marion. Incluso si no hay reconocimiento de quien llama, la 'pura forma del llamado' que 'se encuentra en el origen' (*ibid.*, p. 302), también es por sí misma pura forma de sentido significativa, cuyo significado no se halla todavía más que provisoriamente oculto para quien es llamado. Pero si *el mundo es el sentido*, o si él mismo es 'el origen', como se dirá más adelante, no lo es en el modo de un llamado trascendente en mayor medida que en el modo de una pura inmanencia desplegada. Es de un modo que, precisamente, ya no se indica en el estilo de una categorización de 'modos' en general, es decir de una puntuación de conceptos, pero que no se produce, que no produce su sentido, más que *como* el encadenamiento y el arrastre, e incluso el arrebato, de otro estilo, escritura y excripción de la filosofía. Anticipándome a lo que seguirá, también podría decir: el llamado es aun un allende-la-fenomenalidad [*outrephénoménalite*] (o una fenomenalidad del 'más allá' [*oultre*]), mientras que el *mundo* nos invita a no pensar más en el registro del fenómeno, cualquiera sea éste (surgimiento, aparición, investidura, brillo, advenimiento, acontecimiento), sino en el de, llamémoslo así por el momento, la disposición (espaciamento, tacto, contacto, recorrido). Al ensayar estas distinciones y estos enunciados quisiera decir sin embargo que, si bien, en un sentido, opongo una 'tesis' a otras, en otro sentido subrayo, a través de oposiciones que dividen también mi propio trabajo, una comunidad de época. *Alguna cosa* se impone hoy al pensamiento, como sucede en cada época (incluso esto es lo que hace una época y lo que hace que las 'épocas' como tales sean testimonios del sentido). Cada pensamiento reconoce de manera diversa esta cosa, pero la reconoce, por mucho que se sustraiga a lo que se impone (como sucede con todos los pensamientos que intentan hoy reparar o reconstituir el mundo antiguo). Esta 'alguna cosa' tiene para nosotros *al menos* la forma muy general y casi informe de una mundialidad del fin del mundo.

⁴² N. de la T.: escribimos 'superación de la fenomenología' para traducir '*oultre-phénoménologie*'.

funciona igualmente como una extremidad absoluta del discurso filosófico, en esta inflación impresionante e irreprochable de rigor constituyente que a fin de cuentas parece imponerse la interdicción de volver sobre aquello que la desencadena a ella misma. O más bien: al no cesar en su voluntad de volver sobre sí y de apropiarse de su propio proceso, en la reducción a la 'inmanencia' del origen (sujeto, conciencia) que contiene toda 'trascendencia', la fenomenología (y con ella, en este sentido, *la* filosofía, que la fenomenología consume efectivamente con el *último* rigor) tiene por vocación perder algo de la 'trascendencia' (si es que aún debe llamársela de este modo) que quisiera hacer aparecer. Pierde el exceso o el espaciamento inicial, que sin embargo es aquello a lo cual apunta.

Pero 'perder' no es la palabra justa. Pues este exceso, esta excedencia de origen -y de sentido- no se ofrece a la apropiación. Está para ser recibida, o para 'dejarla-ser', y para actuar, simultáneamente. Y esta simultaneidad demanda un gesto de pensamiento completamente distinto. Un gesto incluso distinto que los gestos más exigentes y que más tienden al mismísimo surgimiento o a la surrección⁴³ del ser en su transitividad (en cuanto 'llamamiento' o en tanto 'acontecimiento', por ejemplo). En la extremidad de estos gestos sigue agregado invenciblemente algún valor fenomenal destellante, a fin de cuentas algo así como un 'milagro del ser' que sella su misterio en su destello.⁴⁴ Pero todo misterio es una revelación, toda revelación una verdad, solamente una verdad. Y, del mismo modo, todo destello del aparecer persiste en fascinar a través del espectáculo de un origen. Pero -podría decirse así: el mundo es demasiado viejo; su *big bang* no nos lo ofrecerá más que en el laboratorio; si su sentido es obvio, allí, sobre el camino, lo es sin brillo,⁴⁵ de modo trivial, como el *trivium*, el cruce de rutas que van en todos los sentidos. ¿Podemos pensar una trivialidad del sentido -una cotidianidad, una banalidad, *no* en cuanto falta de brillo opuesta al destello, sino en tanto la grandeza de la simplicidad en la que el sentido se excede?

Esto también podría decirse así: no hay *epoche* del sentido, ni 'suspensión' de una 'tesis ingenua' del sentido, ni 'puesta entre paréntesis'. La *epoche* misma ya se halla atrapada en el sentido, y en el mundo. Que el sentido mismo esté infinitamente suspendido, en suspenso, que el suspenso sea su estado o su *sentido* mismo, no impide, al contrario, impone, que no haya gesto posible de suspensión del sentido -a través del cual hubiese acceso tanto a su origen como a su fin. Hace falta otro gesto.

⁴³ N. de la T.: Escribimos 'surrección' para traducir el significante neológico '*surrection*'.

⁴⁴ Cf. por ejemplo, y para prolongar la nota precedente, la forma en que Marion retiene lo más lejos posible el motivo heideggeriano y levinasiano de la 'maravilla' (*op. cit.*, p.295), o bien estas palabras de Badiou: "la brecha en el ser que cristaliza el carácter súbito del acontecimiento, el brillo de lo mal visto" (*Conditions [Condiciones]*, Paris, Seuil, 1992, p.351). Remontándonos mucho más atrás, tanto hasta Sartre como hasta el momento decisivo, poco después de Heidegger, en que se produjo un anudamiento de la fenomenología y del marxismo -*es decir*, en la ocurrencia del sentido como *praxis*, encontramos que se pone de relieve la sostenida pregnancia de un motivo 'luminoso' del ser, si el ser es aquí la Historia en tanto que 'totalización sin totalizador' (*Critique de la raison dialectique [Crítica de la razón dialéctica]*, 1. 1, Paris, Gallimard, 1960, p.754): '[... la comprensión -en cuanto movimiento viviente del organismo práctico- sólo puede tener lugar en una situación concreta, en cuanto Saber teórico ilumina y descifra esta situación' (*ibid.*, p. 110). Vida, luz, desciframiento: tal sería en el fondo la triple asignación de la que habría que desprender el *sentido* -pero de ninguna manera a través del pasaje a los contrarios: muerte, oscuridad, hermetismo.

⁴⁵ N. de la T.: escribimos 'brillo' para traducir '*éclat*', que hasta aquí veníamos traduciendo por 'destello'.

En más de un aspecto este otro gesto constituye la apuesta del trabajo filosófico contemporáneo. Esta situación responde al hecho de que la arqui-constitución debe pasar por su propia deconstitución, o de que la verdad debe exponerse al sentido. Esto supone otra relación de la filosofía con su propia presentación. Pasada la posibilidad de significar la verdad, otro estilo es necesario. Sin dudas el final de la filosofía es en primer lugar un asunto de estilo en este sentido. No se trata de efectos de estilo y de ornamentos del discurso, sino de lo que el sentido le hace al discurso si el sentido excede las significaciones. Se trata de la *praxis* del pensamiento, de su *escritura* en el sentido de la responsabilidad en relación con este exceso.

La exigencia de otro estilo, de otro trazo o apertura del sentido: todas las avanzadas filosóficas contemporáneas le son tributarias.⁴⁶ Esta exigencia habría obtenido su efecto más visible, y a fin de cuentas más 'dramatizado', en primerísimo lugar desde el interior mismo de la fenomenología, cuando Heidegger se apartó del estilo adoptado por *Etre et Temps [Ser y tiempo]* y por el *Kantbuch*. En la primera página de los *Beiträge* se lee que la empresa filosófica allí comenzada 'debe terminar alejada de toda falsa pretensión de una «obra» del mismo estilo que al hasta aquí en vigor', pues 'el pensamiento por venir es *paso-de-pensamiento (Gedankengang)*' .⁴⁷ El paso compromete de otro modo el pensamiento, se compromete de otro modo en el *praeesse*⁴⁸ de la presencia y de su presentación. El *estilo* no es un asunto 'acústico-decorativo', como lo dice en alguna parte Borges, es un asunto de *praxis*, y en consecuencia también de *ethos* del pensamiento y del pensador.

Sin embargo, esto no quiere decir que, a partir de allí, el o los estilos diferentes de Heidegger, y luego de tantos otros, representen unánimemente esta *praxis* y este *ethos*. Falta mucho. Es bien sabido cómo en lo sucesivo este mismo movimiento de Heidegger

⁴⁶ Podríamos mostrar cómo esta afirmación da comienzo con Schelling y Hegel, y luego con Nietzsche y aun con Bergson. Pero en rigor de verdad habrá que reescribir algún día toda la historia de la filosofía, *al menos* desde Kant, desde el punto de vista de los estilos de la verdad o del sentido, desde el punto de vista de su reparto y de su imbricación extraordinariamente complejos y retorcidos, en los que está en juego lo más vivo y lo más íntimo del pensamiento. Del mismo modo debemos hoy en día preguntarle a un filósofo: "¿cuál es la operación de un estilo? Respuesta: en el flujo a la deriva de los posibles de lengua, que pasan bajo el cálamo, la operación de un estilo consiste en mojar de súbito el cálamo con presteza, de modo tal que se modifiquen las corrientes y que se provoque tal colisión. Cuyo efecto, anticipado en un relampagueo antes de ser producido, es el de hacer nacer y escuchar, más o menos fuerte y más o menos lejos, ondas de pensamiento". (Gérard Granel, *Écrits logiques et politiques [Escritos lógicos y políticos]*, Paris, Galilée, 1990, p. 227.) Y para variar los estilos, se recibirá, aun de una filósofa, la necesidad de reconocer "en la generatividad de la expresión una 'fuente de conocimiento', [...] el contorno gramatical de nuestras inteligencias sin ópticas" (Claude Imbert, *Phénoménologies et Langues formulaires [Fenomenologías y lenguas formularias]* Paris, PUF, 1992, p. 14).

⁴⁷ [N. de la T.: una vez más el significante '*pas*' carga la ambigüedad entre su significación negativa ('no') y su significación sustantiva ('paso, marcha'). Sin embargo se añade una nueva complicación. '*Gedankengang*' significa, efectivamente, 'paso o marcha del pensamiento'; cuando se traduce el alemán, sin embargo, se le da el sentido de 'razonamiento', en cuanto en él se verifica la marcha del pensamiento. De modo que en la traducción francesa de este fragmento de Heidegger no sólo se lee a la vez 'no-depensamiento', 'marcha de pensamiento', sino que además la aclaración del original alemán deja oír 'razonamiento'] *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt a. Main, Klosterman, 1989, p. 3.* '*Stil*' no es una palabra frecuente en Heidegger, y me parece que jamás ha sido trabajada por él en cuanto concepto. Por ello resulta tanto más notable que esta palabra esté aquí cargada, en un sentido amplio, indeterminado, con todo lo que debería distinguir dos conductas, dos compromisos, dos responsabilidades del pensamiento.

⁴⁸ N. de la T.: '*praeesse*' en el original.

también adopta, a contrapelo del estilo fenomenológico, el estilo de una proliferación oracular-poética que reenvía otro tanto, y de manera mucho más captadora y peligrosa, a una presentación de la verdad. Pero a lo mejor eso mismo indica cómo se plantea la cuestión del 'estilo', o su exigencia: entre una ciencia constituyente y una poesía evocatoria, más allá de este cara a cara en el que se desdobra una presentación idéntica de la verdad, la apuesta del estilo o de la escritura configura el espacio de una apertura del sentido. Un espacio él mismo trazado por el pasaje al límite de las significaciones, por la excripción del pensamiento *en* el mundo.

No se trata de 'estilo', no se trata de efectos literarios (pero aquí estriba toda la apuesta de lo que el mundo moderno busca oscuramente bajo el nombre de 'literatura': una sensibilidad y una sensualidad del sentido). Se trata de la recuperación de una tensión interna de toda la filosofía, que le es originaria, y que es la tensión misma entre el sentido y la verdad. Lo que la filosofía por nacimiento o por constitución ha distinguido de sí misma bajo el nombre de *mito* es lo que caracterizaba como una identidad inmediata del sentido y de la verdad (un camino del sentido presentado, recitado) - identidad inmediata a la cual la filosofía no reconocía ni sentido ni verdad. La dislocación del mito proyecta los dos polos del 'sentido' y de la 'verdad' como los dos extremos de una tensión imposible de aplacar, que se vuelve, a la vez, tensión entre dos extremidades de estilo: la de la 'poesía' y la de la 'ciencia'. El mito mismo carece de estilo, está más acá del estilo: la cuestión de la exposición no se plantea cuando la figura y el relato aseguran la unidad inmediata. Ésta es la razón por la cual a fin de cuentas también el ideal proyectado sobre uno y otro polo es el ideal de una ausencia de estilo, el ideal de una prosa infinitamente sobria y que se eclipsa para finalizar en la presentación.

El reparto del estilo o de los estilos -se dirá también el reparto de *voces*- no es nada menos que la tarea del pensamiento a partir de la interrupción del mito. El pensamiento no cesa de tender y de agitar el espacio entre sentido y verdad, o la diferencia interna en la cual es afectada desde el origen la presentación filosófica -la cual no es ninguna otra cosa más que el modo de ser-en-el-mundo de Occidente.

Por efectos de superficie y por algún tiempo ha podido parecer posible que la filosofía *finalice* por presentarse como una identidad reconstituida del sentido y de la verdad, ya sea en el estilo de la 'ciencia', ya sea en el estilo de la 'poesía'. Pero el fin de la filosofía es precisamente el fin de estos efectos y la repetición activa de lo más antiguo y de lo más profundo de la tradición: el reparto de voces, la tensión del estilo en tanto y en cuanto espaciamento y conmoción de la verdad según su propia diferencia. No entonces la reconstitución de un mito -eso con lo que sueña el romanticismo- sino, al contrario, la tensión renovada, la exigencia de escribir sin ideal ni modelo de 'estilo', y estilo contra estilo, y 'filosofía' contra 'literatura', sentido y verdad el uno contra el otro, el uno al otro, '*auseinandergeschrieben*', según la palabra intraducible de Paul Celan.⁴⁹

⁴⁹ "Llevada / sobre el terreno / con / la marca / que no miente: / Hierba. / Hierba, / escrita-separada." *Grille de parole [Grilla de habla]*, traducción Martine Broda, Paris, Christian Bourgois, 1991, pp. 103-105. 'Escrita-separada' responde a *auseinandergeschrieben*. *Auseinander* es literalmente 'lo uno fuera de lo otro' pero según una exterioridad que implica una intrincación primera de lo uno en lo otro. Si tomo aquí un poema por Índice no es para privilegiar la poesía: es para señalar allí un punto en el que la poesía está desestabilizada, desintrincada de sí misma.

COMO CRECE EL DESIERTO

En su fin, y en tanto y en cuanto su fin, la filosofía -o lo que Nietzsche y luego Heidegger llamaban 'metafísica' - se manifiesta a sí misma como esa tensión que excede o que desbarata desde sí misma (saliendo de sí misma, *auseinanderschreibend*) todas las asignaciones de significación, incluso las más potentes, aquellas a las que ha dado lugar.

De este modo, por decido junto a lean François Courtine, se restituye 'su anonimato de principio' (sabemos que en principio 'metafísica' no es más que un Índice taxonómico en los cursos de Aristóteles), 'haciendo aparecer su carácter esencialmente aporético, dialéctico, o mejor aún, diaporemático'⁵⁰. La metafísica en su fin -y aquí es la fenomenología quien lo dice- declara para sí su propia inacababilidad en tanto término de su no-comienzo, de su comienzo propiamente inasignable, o si se prefiere, de su inauguración.

Entonces esta 'traba e inquietud inextricable' (diaporema), esta inacababilidad final (es decir, también, cuasi teleológica) significa:

que la 'filosofía' está acabada, siempre acabada, en tanto construcción de una significación (representación, figuración, Idea, sistema del mundo, de principios y de fines);

que es inacabable, no según el infinito malo de un perpetuo relanzamiento de preguntas que quedarían abiertas simplemente porque fueron mal planteadas y/o porque preguntan demasiado, sino inacabable en la medida en que el demasiado o el mal planteada de la pregunta tiende a la demanda de significado en cuanto tal.

En esta medida, el positivismo lógico -ese otro testigo mayor del 'fin de la filosofía'- tuvo razón al descalificar las preguntas- demanda de la metafísica. Y ya que, al menos muy a menudo, el positivismo mismo no concluye la simple inanidad insensata del mundo, en realidad afirma a su modo que el sentido está más allá de la significación, o de la verdad in-diferente. Pero abandona esta afirmación aun antes de haberla enunciado, y deja recaer todo el peso de la misma en un pragmatismo.

La filosofía en su fin no cede con respecto a esta afirmación: y así toca sin cesar a su fin, retomando y volviendo a jugar allí su no-comienzo, su apertura y su tensión, que sólo consisten en esta afirmación -previa a toda pregunta.

Esta afirmación -el sentido más allá de todo sentido, el sentido en la ausencia de sentido, el desbordamiento del sentido en cuanto elemento del mundo o el mundo como exceso absoluto de sentido-, puede ser juzgada trágica, puede ser juzgada cómica, puede ser juzgada sublime y/o grotesca. Se puede -se debe-, y la monumental historia de la cultura europea no está tejida de ninguna otra cosa más que de esos juicios, cuyos nombres propios son: Sófocles, Plauto, Agustín, Dante, Montaigne, Shakespeare, Pascal, Rousseau, Hölderlin, Hugo, Kafka, Joyce, Beckett. Cuando nos ponemos a pensar en *ello* nos encontramos con que lo que Europa tuvo de más genial, y quizá su idea misma del genio, surgió ante todo a partir de una formidable necesidad de poner en

⁵⁰ "Phénoménologie et métaphysique", *Le débat* n° 72, Paris, Gallimard, noviembre-diciembre 1992, p.88.

escena el sentido del sentido, de figurarlo, de agitar sus máscaras, sus destellos, sus trayectorias, en una dramatización intensa cuyos recurso es Occidente mismo en tanto oscurecimiento originario del sentido: interrupción del mito y del sacrificio, que se convierte en aquello que Occidente sólo puede mimar (es lo que dice de sí mismo).

No caben dudas de que el ciclo de representaciones del drama está cerrado. No es una casualidad que hoy el teatro ya no posea nuevas fábulas, nuevos mütos, una vez agotada la fábula total (Wagner o Claudel), la fábula moderna (Brecht), la fábula del fin de las fábulas (Beckett). El telón ha caído sobre la escena metafísica, sobre la metafísica como escena de la (re)presentación.

Pero lo que de aquí en adelante se juega -de otro modo y sobre las tablas de un teatro del mundo que unos hacen muy mal en tomar como una gran pantalla de simulación, y otros (en el fondo los mismos) como un escenario del 'desencantamiento'-, lo que se juega en formidables derivas y resquebrajaduras de todos los continentes -la mundialización y la mundanización del mundo mismo- es nuevamente el envío de una afirmación del exceso absoluto del sentido. Sublime y grotesco, atroz e irrisorio, aun, seguramente, pero a la vez, ya de nuevo más allá de estos juicios, más allá de estas asignaciones de sentido del sentido. No que haya que aceptar todo, sino que la resistencia a lo inaceptable debe proceder ella misma de otro sentido. La afirmación desnuda, descarnada, y por ello más aguda y exigente, del sentido del mundo en tanto mundo. Fin de la filosofía, tarea del pensamiento.

Tarea del ser-en-el-mundo. Quizás aún sigue siendo verdadera la afirmación de que 'el desierto crece'. Y, sin embargo, el telón ha caído sobre las lujurias y las feracidades con las cuales podemos medir nuestro 'desierto'. A menudo también hemos tomado conocimiento de todo cuanto estos espléndidos oasis de la leyenda de los siglos podían haber recubierto de miseria sojuzgada sin que fueran más que los frutos de nuestra nostalgia de una edad de oro. El crecimiento mismo del desierto podría develarnos un espacio incógnito, una aridez incógnita, excesiva, de las fuentes del sentido. Fin de las fuentes, comienzo del exceso seco del sentido. Quizá nada crecerá excepto esta aridez, y ella nos arrastrará. Quizá también será ella misma destronada por otra cosa: por una crisis económica mayor, por un derrumbe de los Estados, por un conflicto mundial, Este-Oeste o Norte-Sur (o ambos entrecruzados), por grandes mutaciones y manipulaciones genéticas o ecológicas, por descubrimientos en el espacio, por el salto de una ciencia o por el agotamiento de varias culturas. Poco importa lo imprevisible. Lo que no es previsible pero ya está presente en toda hipótesis es que no habrá más 'razón en la historia', ni 'salvación del género humano'. Ya no habrá parusía, y en resumen, no habrá más sentido presente, testimoniado (si es que alguna vez lo hubo); en cambio tendremos una escatología totalmente diferente, otra extremidad, otro exceso de sentido.

Si alguna vez fue diferente, ya que, claro está, una historia distinta se pone en juego, y nos hará releer toda nuestra historia. Ya no la historia direccional y significativa de un sentido que se desarrolla o que se deduce, sino una historia intermitente, estocástica y reticulada, atravesada de pulsaciones más que de rlujos. Ya no se trata del sentido de la historia, sino de una historia del sentido -y, sin embargo, al mismo tiempo, del re lanzamiento de una liberación infinita. Y esta historia, la nuestra, nuestra venida del sentido, no vendría a su vez a concluir o proseguir un desarrollo, sino sobre todo a repetir, a volver a jugar las chances múltiples de lo que la otra historia, la occidental, habría emprendido y disimulado a la vez; un exceso o un ausentamiento permanentes

del sentido que ninguna metafísica, ninguna onto-teología, cualesquiera hayan sido sus efectos de superficie, buscó nunca colmar, habiéndolos al contrario comprobado ella misma, cada vez, ya fuera a pesar de sí o de su discurso, en tanto y en cuanto el trascendental/factual absoluto del mundo y de la existencia.

De hecho es rigurosamente posible y necesario reconducir toda metafísica al sistema integral que delimitarían tres proposiciones como éstas (entre tantas otras que también podríamos elegir): "la verdadera y esencial razón, de quien ocultamos el nombre por medio de falsas insignias, habita en el seno de Dios; he allí su morada y su retiro", "la naturaleza no tiene un fin prescripto (...) ya que si Dios actúa a causa de un fin es porque necesariamente aspira a algo que le falta", "Dios mismo hace presión, por así decirlo, en dirección de este mundo a través del cual él finalmente ha rechazado todo ser desde sí mismo, este mundo en el cual hay un mundo libre con respecto a él,⁵¹ una creación verdaderamente fuera de sí (...) este mundo-aquí, el mundo en el cual nos encontramos efectivamente"⁵². La diversidad, y aun la disparidad y las oposiciones de estas proposiciones entre sí, según sus contextos y sus épocas, no contradirían la reconducción a la que me refiero: pero el movimiento de ésta sólo sería, para terminar, el movimiento mismo de la historia occidental del sentido en tanto movimiento, de una onto-teología ocupada por principio en su propia de construcción, y cuyo fin, en todos los sentidos, es precisamente 'este mundo-aquí', a tal punto 'aquí' que está definitivamente fuera de todo dios y de toda instancia significativa y significada del sentido: sólo él mismo todo el sentido in-significante.

Si el fin de esta historia -este fin que es nuestro acontecimiento- es el fin en todos los sentidos, es también porque sus dos sentidos se afectan y se diseminan el uno al otro. El fin-terminación pone fin al fin-objetivo,⁵³ y es por ello que no hay 'sentido de la historia' de la historia del sentido. Pero el fin-objetivo abre en la terminación una dimensión completamente diferente a la del anonadamiento, sin por ello reconstituir un proceso teleológico. Y es por eso que hay una historia, la nuestra, el mundo en la mundialización de su sentido. Al final, ni 'fin', ni 'fin', a nosotros nos toca elegir, una vez más, infinitos, la suerte y riesgo de ser en el mundo. Sabiendo (¿es esto saber?) que no hay nada por 'elegir'.

⁵¹ N. de la T.: escribimos 'con respecto a él' para traducir '*a son égard*', donde sólo el posesivo lleva cursivas. En nuestra traducción hemos desplazado las cursivas hacia 'él', que es el sujeto de la posesión, para evitar la frase cacofónica '*a su respecto*'.

⁵² Montaigne, *Essais [Ensayos]*, II, 12, ed. P. Villey, t. I, París, PUF, 1978, p. 541; Spinoza, *Éthique [Ética]*, I, Apéndice, trad. B. Pautrat, París, Seuil, 1988, pp. 83-85 ; Schelling, *Philosophie de la révélation [Filosofía de la revelación]*, n, 17, trad. Dirigida por J.-F. Marquet y J.-F. Courtine, París, PUF, 1991, p. 215.

⁵³ N. de la T.: escribimos 'fin-terminación' y 'fin-objetivo' para traducir '*fin-terminaison*' y '*fin-but*' respectivamente.

EL SENTIDO DEL SER

La cuestión o el asunto del *sentido* del ser (del sentido, absolutamente):

1. Transitividad agramatical o excrita: el ser es o *transita* lo existente.
2. En esta transitividad lo que se transmite del 'agente' al 'objeto', o al 'complemento', es el acto de ser, la actualidad de la existencia: que el ente existe.
3. La actualidad de la existencia no constituye una propiedad que pueda ser conferida o no a alguna cosa, significa que hay la cosa. El sentido de (el) 'ser' es la transmisión del acto de que *hay*.
4. El acto no puede ser transmitido desde otra cosa que sí mismo (no se trata de un pasaje de la potencia al acto): 'el ser es el ente', o 'hay alguna cosa' indica pues una anterioridad / posterioridad del hay 'en' sí mismo. Se transmite / transita. Don, diferencia: la diferencia del ente y del ser no constituye una diferencia de términos, ni de sustancias, es *la diferencia del ser*, o más exactamente, *la diferencia de ser*. La diferencia *extrapola* la diferencia óptico-ontológica: la hace existir.
5. Pero 'hacer existir' no tiene sentido: lo que no es una propiedad, ni una sustancia, el acto o lo en-acto, el ser-en-acto, no puede ser producido. Ya no se produce, no habiendo el recurso de un sujeto (es agente, idéntico al actuar, no sujeto). 'Se produce', en el sentido en que esta expresión significa, de manera muy notable, 'tener lugar', 'arribar'. Toda la aporía del concepto de 'creación' está aquí: en tanto torna por esquema una producción, y en cuanto supone un sujeto creador él mismo auto-engendrado no toca el acto / acontecimiento de existir, que sin embargo lo obsesiona. (El *ex nihilo* formula la contradicción aporética: *nihil* suprime de derecho la producción que *ex* afirma.) O bien: la 'creación' deconstruida ofrece el ser-en-acto del existir, con su diferencia.
6. En términos aristotélicos esto se diría así: diferencia de/en la *energeia* (el ser-en-obra), o de/en la *entelequia* (el ser-consumado-en-su-fin). (Diferencia como energía de la energía, entelequia de la entelequia.) Lo que no es obra consumada, finalizada, cerrada, absuelta de toda relación, lo que no es *en* su fin (difiriéndose en su fin,

difiriendo su *fin* en sí), es à sí: la *a* de la diferencia se reinscribe con *à* acentuada. Del ser al ser, todos los acentos de la *à*: distancia, dirección, intención, atribución, esfuerzo, pasaje, don, transporte, trance y toque: *sentido* en todos los sentidos, sentidos (de lo) ek-sistente. Así en Aristóteles el modelo de lo que es un solo acto, una sola entelequia, difiriendo totalmente en sí mismo como un ser de otro ser, es el sentido en cuanto acto de un sentir / ser sentido: el acto del que siente y el acto de lo sentido son lo mismo.⁵⁴ La existencia es el acto en sí mismo diferante de su propio sentido, su sentir-se como su propia dehiscencia. En última instancia sólo eso está en juego en el *Ego sum, ego existo*, de Descartes, en la oscuridad de su evidencia y en la locura de su certidumbre.

7. Esto se llama, en Spinoza,⁵⁵ *conatus*,⁵⁶ en Kant *ser de fines* ('hombre'), en Hegel, trabajo de lo negativo, en Heidegger, *Ereignis*. En todos los casos, y salvando las diferencias, tal cosa significa al menos esto: que el sentido no se reúne con el ser, no le sobreviene, sino que es la apertura de su sobrevenida misma, la apertura del ser-en-el-mundo.

⁵⁴ Cf. *Peri Psyché*, 418a23 y 425b25; lo mismo se aplica al acto de la ciencia como saber y como cosa sabida, lo cual se puede inferir al menos de 417a21 y ss. Eco más próximo a nosotros: "Si es verdad que el gesto es sentido, debe serlo en oposición con la significación de la lengua. Ésta no se constituye más que como red de discontinuidades, da lugar a una dialéctica inmóvil en la que jamás están confundidos el que piensa y el pensamiento, en la que los elementos de este último no se usurpan jamás los unos a los otros. El gesto contrario, tal como lo entendía Merleau-Ponty, es la experiencia de un sentido en el que lo sentido y el que siente se constituyen en un ritmo común, como dos franjas de una misma estela [...]" (Jean-François Lyotard, *Discours, Figure [Discurso, Figura]*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 20). Un poco antes, Lyotard también escribe: "El sentido está presente como ausencia de significación; sin embargo, ésta se apodera de él (y puede hacerla, se puede decir todo), el sentido se exilia en la orla del nuevo acto de habla. [...] Construir el sentido nunca es más que deconstruir la significación. No hay modelo asignable para esta configuración evasiva" (p. 19). Se podría prolongar esto así: no hay modelo porque es ahí, muy exactamente, que se trata de modelarse / dejarse modelar, o bien de ritmarse / dejarse ritmar (lo cual no quiere decir dejarse 'mecer' ...) [N. de la T.: el significante '*bercer*' tiene en francés el doble sentido de 'mecer' y de 'entretener', 'divertir'] 'por' el sentido, o más bien 'en sentido': asunto de 'estilo' y/o de existencia.

⁵⁵ N. de la T.: Hemos conservado la grafía elegida por el autor ('Spinoza' en lugar de 'Espinoza'), debido a que ésta puede remitir a una tradición interpretativa específica.

⁵⁶ El esfuerzo (conatus), por el cual cada cosa se esfuerza en preservar su ser, no comprende nada a parte de la esencia actual de este ser", *Étique [Ética]*, III, 7 (*op. cit.*).

INFINITA FINITUD

Si digo: la finitud es la verdad, cuyo infinito es el sentido, hago más que dar un ejemplo que vendría a cumplir con las determinaciones formales de la puntuación y del encadenamiento, de lo semántica y de lo sintáctico, de la presentación instantánea y de la venida espaciada.

En verdad, lo que le da razón a estas determinaciones formales es este 'contenido' o esta 'significación', esta 'materia' que se da con la frase: *la finitud es la verdad, cuyo infinito es el sentido*.

En otras palabras, no existe otro 'caso' u otra 'especie' del sentido que esta infinitud referida a la finitud en tanto verdad. El sentido es eso, y todo su sentido está allá. (Donde *allá* también quiere decir *da*, el *allá* del *Dasein* que es 'el ser-el-allá', es decir, el *aquí* en tanto que *aquí* mismo de este mundo-aquí.)

La finitud no es la finidad⁵⁷ de un existente privado en sí mismo de su propiedad de consumación, tropezando y cayendo sobre su propio límite (su contingencia, su error, su imperfección, su falta). *La finitud no es privación*. Hoy día puede que no exista proposición que necesite más ser articulada, escrutada y experimentada de todas las formas posibles. Toda la apuesta del fin de la filosofía confluye allí: en la exigencia de

⁵⁷ N. de la T.: escribimos 'finidad' para traducir 'finité'.

tener que abrir el pensamiento de la finitud, de abrir para la filosofía misma este pensamiento que obsesiona y que imanta toda nuestra tradición.

Si la finitud fuera la privación no podría ser pensada como estructura o como 'esencia' del ser, de la existencia. En efecto, no puede haber pensamiento de la privación pura y simple -del ser como pura privación, o de un existente absolutamente privado. (Donde también debe entenderse, dicho sea de paso, lo *privado* opuesto lo *público* -ambos sentidos de 'privado' tienen por cierto la misma etimología, *privare*, 'poner aparte, apartar, alejar de'- y donde entonces deberá pensarse también el ser-en-común de la finitud como un tema fundamental. El sentido es *común*, o no es.)

Si quisiéramos pensar una privación pura, o bien aquello de lo cual hay privación, todavía se manifestaría -e incluso, se manifestaría más que nada- en el horizonte de un proceso, de un acceso, de una transmutación que debería hacer posible la apropiación, entrañando así la anulación de la privación, o bien la privación ni siquiera podría ser designada como tal. De un modo u otro *la privación se anula*, esencialmente. En contrapartida, y es esto lo que hay que pensar, *la finitud se afirma*.

Suponiendo que se persistiera en plantear una privación que no accediera en nada a la apropiación de lo que es privación (así, en el léxico onto-teológico más clásico, un sensible que no fuera salvado para nada en lo inteligible, o una criatura que no tuviese ningún lazo con su creador), entonces un solo existente absolutamente 'privado' -si todavía pudiera designárselo así llevaría la totalidad del ser a una nulidad que ni siquiera vemos cómo podría *tener lugar*. O bien, lo que a fin de cuentas es lo mismo, el único existente 'privado' anularía en sí mismo su privación, se constituiría inmediatamente en absoluto, siendo para sí absolutamente sin resto, para sí tanto como en sí, incluso antes de existir, existencia que no tiene lugar, *essentia* pura sin *esse*.

El ser-finito, en el sentido del ser-privado, no tiene ninguna consistencia. El ser privado no tiene consistencia más que para ser reapropiado -desprivatizado- en un ser infinito, su razón, su fundamento y su verdad. Pero este ser infinito se plantea a su vez como pura consistencia absoluta en sí, inmanencia pura de una pura trascendencia, sin tener lugar, él mismo privado de *esse*. Tal es en el fondo el resumen de la historia de Dios o del Ser como ser supremo.

Esse, al contrario, arrastra la *essentia* a la existencia aun antes de que sea anulada en su inmanencia, antes de que se cierre sobre su no-lugar, 'antes', por ende, de que sea 'esencia'. 'Antes' del no-tener-lugar de un mundo, *esse* 'hace' el tener-lugar del mundo, de este mundo-aquí. *Ser*; por lo tanto, es transitivamente (en el 'sentido' agramatical del que hemos hablado anteriormente) la esencia antes que sea o que haga esencia. Por lo tanto, no la priva de esencia: simplemente, la esencia no tiene lugar. *Ser transita la esencia*.

A esto se le llama *existir*. Existir transita la esencia (su 'propia' esencia): la atraviesa, la transporta fuera de sí (pero no habrá habido un 'adentro'), y para empezar, y por ejemplo, deporta la esencia de su generalidad y de su idealidad hasta este estatuto barroco, paradójal, de 'esencia singular' (o de *infima species*) que Leibniz quería reconocerle a la individualidad (conversión o convulsión de un pensamiento de la esencia en pensamiento de la finitud). El singular como esencia es la esencia existida, ek-sistida, expulsada de la esencia misma, desenquistada de la esencialidad, y ello, una vez más, antes de que el quiste se haya formado.

La esencia transida es la esencia atravesada, antes de sí misma y por delante de sí misma, la esencia pasada, difunta⁵⁸ (*transir* quería decir en principio, intransitivamente, 'morir'), penetrada y sacudida de temblores, de miedo, de respeto, de admiración, incluso de amor o de odio, de placer o de pena -la esencia transgredida, trascendida, afectada. '*Finitud*' nombra esa *afección esencial que ek-siste la esencia*: la esencia es privada de su esencialidad, pero esta privación de nada la priva, es más bien el privilegio de la existencia, su ley reservada, la propia ley de su propiedad singular de ser singularmente, cada vez, expuesta a este trance que es el *esse* del ser. (Privilegio: que haya un mundo; lo que incluso el mismo Leibniz comprendía como 'el mejor de los mundos posibles' ...)

*
* *

Entonces 'finitud' debe decirse de lo que carga con su *fin* como si le fuera propio, o de lo que está afectado tanto por su fin (límite, cesación, fuera-de esencia) como por su fin (meta, terminación, tope) -y de quien allí es *afectado*, pero no a la manera de un hito impuesto desde otro lugar (del afuera de una supuesta inmanencia esencial infinita de la esencia para sí misma, del afuera de la *essentia* absoluta y nula), sino como proveniente de un trance, de una trascendencia o de un paso a otra vida inscripto desde el origen, y a tal punto originario que allí el origen ya está desprendido, también él, transido en primer lugar por el abandono.

Si la muerte viene a puntuar toda filosofía en tanto y en cuanto la verdad misma, en tanto y en cuanto fenómeno de la verdad -de Platón hasta Hegel y Heidegger-, lo hace en un sentido primero, en el sentido metafísico restringido, ya que la muerte sería la única presentación de la esencia en tanto esencia. A título de ello existe un rasgo mortífero de la filosofía como tal -y el fin de la filosofía en tanto agotamiento de su sentido del sentido es un suicidio programado en la tragedia socrática. Pero en otro sentido, en el sentido interminable de la metafísica, se trata de una muerte que siempre ya ha tenido lugar en el existir, en cuanto el existir mismo: la muerte como nacimiento, del mismo Hegel, pero quizá también de Platón, hasta de Heidegger y más allá. Y, por tanto, *no* en cuanto nacimiento a un mundo allende el mundo, sino más bien a este *mundo-aquí*. Menos un 'ser-para-la-muerte' o un 'ser-en-la-muerte'⁵⁹ que 'la muerte' en tanto *ser-al-infinito* de lo que no tiene su fin *en* sí, que no lo contiene, porque está infinitamente afectado por ello.

El *ser-essentia*, que tiene su fin en sí mismo -y que en este sentido está finalizado, acabado, rematado y perfecto, infinitamente perfecto-, es a lo sumo pura verdad, pero verdad privada de sentido: y es exactamente por esto que Dios, en tanto que un tal ser, está muerto. (Habría que seguir la lenta acentuación mortífera que desplaza el índice

⁵⁸ N. de la T.: en francés *Trépassée*. Muerta, literalmente, 'que pasó para el otro lado ...'. No existe en castellano una palabra etimológicamente equivalente, ya que el significado de 'traspasar' no puede aplicarse en este contexto, por lo que el paréntesis que sigue a continuación debe leerse en referencia al origen etimológico de la palabra francesa '*trépasé*'.

⁵⁹ N. de la T.: escribimos 'ser-para-la-muerte' y 'ser-en-la-muerte' para traducir '*être-pour-la-mort*' y '*être-a-la-mort*' respectivamente, donde la primera expresión refiere seguramente al *Sein zum Tode* de Heidegger y la segunda está afectada por las circunstancias ya comentadas en relación con la partícula '*à*'.

sobre Dios, de *esse* en *essentia*. de acto en verdad, desde el Dios de Tomás de Aquino al del racionalismo clásico. Pero esta acentuación histórica también efectúa el programa de un Dios muerto-nacido, o nacido muerto, que es el programa onto-teológico en su determinación cristiana).

De esta forma el sentido es la propiedad de la finitud en tanto existencia de la esencia. El sentido es: que el existir *sea* sin esencia, que el existir sea para eso que no es *esencialmente*, para su propio existir. Para la muerte, si se quiere, pero en tanto 'la muerte' = la nulidad de la esencia, del existir. Dicho de otra manera: *à* la muerte querría decir *à* la vida, si 'vida' no nos reenviara demasiado simplemente a un contrario de la muerte [inmediatez contraria de la automediación infinita y, para finalizar, equivalente a ella). *Al* existir, por lo tanto.

El existir está expuesto -es esta exposición misma-, no en relación con un riesgo venido del afuera (ya está afuera, es el ser--en-el-afuera), ni a una aventura en el elemento extraño (ya es el ser- extraño o extrañado), a la manera de la conciencia hegeliana [que, sin embargo, *también* ha comprometido la historia moderna de nuestra finitud): está expuesto *à*, y por, el *ex* que en verdad es, expuesto *á*, y por, esta desfallecencia de esencia más antigua y más afirmativa que ninguna constitución de esencia, y que lo constituye, es decir, que lo arroja al mundo, a sí mismo en tanto es el ser-en-el-mundo, y lo arroja en el mundo, en tanto el mundo es la configuración o la constelación de ser-a en su singular plural.

DIFERANCIA

No tratarla como a un concepto adquirido, porque ella no es 'ni palabra, ni concepto'. No hacer de ella un fetiche, la clave o el sello de un sentido depositado en alguna parte. Ella es -si ella 'es' - el índice del sentido en tanto sentido ausente sin privación de sentido.

Es, pues -o no es más que un giro de escritura que no hay que cesar de reescribir, de transcribir, y al que hay que impedirle permanecer cerrado sobre sí mismo, haciendo efectos de sentido como un concepto inefable o como la Idea de un misterio. Así relanzamos el trabajo, el juego y la *praxis* del sentido sobre los cuales abre: la diferencia óptico-ontológica es la diferencia del *esse* y del *ens* (siendo la diferencia metafísica simple, óptico-formal, aquella del *ens* en *existentia* y en *essentia*, como en dos especies de un género. Sartre ha quedado suspendido entre estas dos diferencias, y su fórmula de 'la existencia precede a la esencia' da testimonio de este suspenso indeciso, mientras que debió probarse que la apuesta era ésta: que la existencia se precede, y se sucede).

La diferencia óptico-ontológica compromete la transitividad del ser en el ser-ente o existente. Desde el corazón de esta diferencia la diferencia apunta a una dehiscencia del *esse* y del *esse* mismo, diástole o pliegue del mismo acto (de la misma entelequia): su ek-sistir. En un sentido, según la lógica de la entelequia de lo sensible recordada más arriba, esta misma entelequia que (se) difiere, se siente. El ser se siente diferente. Se siente o se sabe diferir y diferente. Pero la diferencia, 'toda la diferencia', si se puede decir algo así, consiste precisamente en que no hay aquí ni 'sentirse' ni 'saberse', ni en el sentido de una apropiación ni en el sentido de una revelación.⁶⁰

Ser se siente y se sabe ser: se puede decir perfectamente que aquí está el sentido mismo. Pero esto mismo no se siente ni se sabe bajo ningún modo de la apropiación sintiente o sapiente. Esto no hace sentido, no significa y no se significa. Ser llega, pero no se allega y no se recuerda -no sin resto. Y sin que esto lo prive de nada. O bien: ser tiene lugar, pero su lugar lo espada. Ser cada vez es un área, su realidad se da en arrealidad. Es así que ser es cuerpo. No 'incorporado' ni 'encarnado', ni siquiera en 'cuerpo propio': sino cuerpo, contando en su haber, por lo tanto, su propio afuera, diferente.⁶¹

Este espaciamento no es la provocación de una demora, en cuanto una temporización necesaria para la efectuación final del ser. Pues en este caso, finito o infinito, el retraso se terminaría a través de una esencialización del ser (y efectivamente en la muerte: pero la muerte no termina con la existencia, habría que decir más bien que impide que se haga esencia). La diferencia no es una temporización y, si también designa un espaciamento del tiempo, éste no es -o no es solamente, ni es simplemente- el de los momentos sucesivos en una distensión del tiempo lineal. Tal sería más bien el

⁶⁰ Esto es lo que da inicio a la discusión que habría que ligar con los potentes análisis de Michel Henry en *L'Essence de la manifestation [La esencia de la manifestación]*, (Paris, PUF, 1963). En un sentido, la fenomenología se halla aquí avanzada hasta el punto más lejano de todo éxtasis en la verdad. Pero la fenomenología resta pensamiento del sentido en el 'sentimiento' como 'única apariencia de lo absoluto y su ser real, la Parusía' (t. n, p. 833). Diferir la Parusía, tal es la tarea. No proyectarla siempre más lejos, al contrario, aproximarla a lo más íntimo: diferir el *para* (el al lado, la proximidad, la presencia) de la *ousia* (o *essentia*).

⁶¹ "*Psyché es extensa. No sabe nada*" (Freud, nota póstuma). Cf. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris, A.-M. Métailié, 1992, donde éste es el único tema. Se encuentra una confirmación ejemplar de la apuesta *espacial* en general en el análisis hecho por Jean-Louis Cheronneix del 'tumor' o 'hinchazón' indecente que es para san Agustín el espacio como tal: "el espacio, cuya imagen es el tumor, es *él mismo la imagen* del ser que ha comenzado a ser: la imagen de esta 'posibilidad de cambiar' (*mutabilitas*) que para san Agustín es la marca imborrable del ser 'creado'. Entonces la indecencia se reencuentra a fin de cuentas en el corazón del sentido de ser de lo que es, tanto según el cuerpo como según el espíritu. A fin de cuentas todo lo que es de tal suerte que *puede devenir otro* es del espacio o en el espacio." (*San Agustín*, dossier dirigido por Patrick Ranson, Lousanne, L'Âge d'Homme, 1988, p. 167.)

espaciamiento interior de la línea misma del tiempo: lo que apartaría los dos bordes de este trazado sin embargo carente de espesor, según la venida del ser, la venida de una singularidad, de un 'instante' (de una 'eternidad') de existencia. La *venida* es infinita, no termina de venir, es finita, se halla ofrecida en el instante. Pero lo que tiene lugar 'en el instante' -en este desvío del tiempo' en' sí mismo- no es la estasis ni la estancia del instante-presente,⁶² es su inestabilidad, es la no-tenencia de la venida - y de la 'ida' que le responde. La venida en presencia del ser tiene lugar precisamente como no-venida de la presencia.

Sin lugar a dudas este bosquejo sumario de elucidación de la diferencia tiene un giro todavía más fenomenológico-constituyente. La *venida* (pero ¿hay algo así como 'la' venida, y no más bien un 'venir' que viene sin dejarse sustantivar?) demanda otra cosa, y primero, sin duda, un dejar-venir y sobrevenir una aptitud -necesariamente inepta- a la sorpresa del sentido, y también a dejarlo ir. Este otro giro, si aquí hay uno, está en los confines de la filosofía, pero no por ello es ciencia, ni poesía. Todavía es filosofía, por tanto. Tal como la filosofía todavía es filosofía en su fin, o tal como se excede en el borde de la venida, del sentido en tanto venida.

¿Cómo decirles: *"El filósofo no tiene para decirles nada que ustedes no sepan, nada que él mismo no sepa a través de todo lo que en él no es 'filosofía', nada del tipo de un saber tan neto, tan agudo, tan exacto ... Una venida desnuda, no tenida, verdad en ida, insensata en verdad, de sentido común para todos nosotros, algo como simple buen sentido ... Este sentido diferirá y se diferirá siempre de todo lo que ustedes asirán y de toda filosofía, y, sin embargo, en ello ustedes habrán tenido el sentido, y la filosofía habrá tenido el sentido de esto mismo, del hecho de que todos nosotros tenemos el sentido ... "* ¿Cómo decirlo? Está dicho, y sin embargo no está dicho. No es indecible: más bien es lo que habla verdaderamente en todo lo que se dice y se vuelve a decir.

⁶² N. de la T.: escribimos 'estasis' para traducir '*stase*'.

ESPACIO: CONFINES

Para que sea comprendido en cuanto mundo del sentido -del 'sentido ausente' o del sentido excrito-, el mundo también debe comprenderse según la apertura *cósmica* del espacio que nos toca: esta constelación de constelaciones, amasijo o mosaico de miríadas de cuerpos celestes y de sus galaxias, sistemas de torbellinos, deflagraciones y conflagraciones que se propagan con lentitud fulgurante, la velocidad en cuanto inmóvil de movimientos que atraviesan el espacio menos de lo que lo abren y menos de lo que lo espacian a él mismo en sus móviles y sus mociones, universo en expansión y/o en implosión, red de atractores y de masas negativas, espacio-textura de espacios huidizos, curvos, invaginados o exo-gastrulados,⁶³ catástrofes fractales, signos sin mensajes ni destinos, universo cuya unidad no es más que la unicidad en sí abierta, distendida, distanciada, difractada, desmultiplicada, diferida. Universo único al estar abierto solamente sobre su propio desvío en relación con la nada, en la nada, su 'alguna cosa' que hay allí lanzada de ninguna parte a ninguna parte, desafiando infinitamente todo tema y todo esquema de 'creación', toda representación de producción, de engendramiento, incluso de surgimiento, y, sin embargo, para nada masa inerte, sempiterna, autopuesta,⁶⁴ sino venida más extensa, más distendida que de todo origen, venida siempre pre-venida y siempre pre-viniente, sin providencia y, sin embargo, no privada de sentido, sino siendo ella misma el sentido en todos los sentidos de su estrellamiento.⁶⁵

Aún no poseemos una cosmología a la medida de este no-cosmos, que tampoco es un caos, ya que un caos siempre sucede a un cosmos, o lo precede, pero nuestro acosmos no está precedido ni seguido de nada: él mismo traza hasta los confines el contorno de lo ilimitado, del límite absoluto que nada diferente delimita. Pero necesitamos una cosmología como ésta, una cosmología acósmica y que ya no estaría capturada por la mirada del *kosmotheoros*, de ese sujeto panóptico del saber del mundo cuya figura arrojó con Kant, por última vez, una postrera y breve luz.⁶⁶

Para ello, deberíamos empezar por deshacer de los restos de la antigua cosmoteontología, tal como aun habrían subtendido una 'conquista del espacio' pensada en términos, si no de una *kosmoteoría*, al menos de una *kosmopoiesis*: dominio y posesión del universo (*Se ha caminado sobre la Luna*), y por ende de su (re)producción

⁶³ N. de la T.: escribimos 'exo-gastrulados' para traducir el significante neo lógico '*exo-gastrulés*'.

⁶⁴ N. de la T.: escribimos 'autopuesta' para traducir el significante '*autoposée*'.

⁶⁵ N. de la T.: escribimos 'estrellamiento' para traducir el significante '*étoilement*'. '*Étoilement*' significa 'raja, endidura', pero también 'chispas'. '*Étoiler*' significa 'agrietar en forma de estrella'. En castellano podemos decir de un móvil que se ha estrellado, pero no resulta tan natural hablar de 'estrellamiento'. Lo hemos incluido aquí para retener algo del complejo semántica intencionado por '*étoilement*'.

⁶⁶ *Kosmotheoros* ('aquel que abraza el mundo de la mirada') fue el título de un libro de Huyghens, y tal vez él mismo retornaba esa palabra de una tradición anterior. Kant la utiliza en un pasaje del *Opus postumum* (Liasse 1, 3, p.2), trad. F. Marty, PUF, 1986, p.219.

por y para el sujeto 'hombre'. Esta representación ya ha declinado. Para dar testimonio de ello está, desde hace más de veinte años, la célebre película de Stanley Kubrick, *2001, Odisea del espacio*, cuya lección sutil, acaso mal resuelta, aún reclama que se la comente. Su guión se puede esquematizar de la manera siguiente: el hombre que se ha lanzado al espacio, gracias a una técnica que termina por desconectar de sí misma en tanto voluntad y proyecto (es decir, de la paranoia del dominio y de la obra que captura al ordenador Hal), una técnica que deviene desocupada, finita/in-finita; este hombre, en lugar de asegurarse para sí el imperio del espacio, tocando el límite (del espacio, de sí mismo), reatraviesa el tiempo, el espacio, desvía el tiempo hasta su propio origen, para hacerse errante, para derivar, feto flotante en la placenta de las galaxias, los ojos bien abiertos sobre el espacio desorientado, sobre el tiempo sin dirección, y sobre nosotros, espectadores de este ojo pensativo y sin embargo casi sin mirada, absorbiendo todo el espacio y siendo aspirado y distendido en él.

Esta película es cualquier cosa menos 'ciencia ficción', y menos aún '*space opera*'. Al contrario, desbarata y desacredita estas categorías. Toma en serio el espacio, con todo lo serio que supone el pensamiento: en tanto des-orientación y en cuanto espaciamiento del sentido (del hombre, de la historia, del progreso técnico). Si la película propone algo así como una instancia o como una indicación del sentido, ésta es un monolito negro absolutamente compacto, impenetrable, que sin dudas emite alguna señal, alguna llamada, quizás alguna intimación, que da chance -así comienza la película- a toda la técnica y a la (in) humanidad que hay en ella, pero que no es Dios, que sólo está presente en su superficie dura y lisa, presencia de una ausencia (es igualmente cierto que en este punto Kubrick deja la puerta abierta a una interpretación en términos de teología negativa: lo que por cierto también puede desbaratarla, y es que el monolito, por su forma paralelepípeda impecable, se presenta más bien como si fuera él mismo un producto de la técnica, como si fuese una pieza hecha a máquina...). *Odisea*: errancia y retorno, pero aquí -y es ésta nuestra diferencia con Ulises- retorno a la errancia, retorno de la técnica a la técnica, de construcción de Ítaca, de Penélope y de Telémaco, sentido que no se cierra.

Tomar el espacio en serio de este modo es precisamente ya no tomarlo más en serio según la visión de una captura relampagueante del universo (la película afecta esta visión con un signo de ironía, acompañando la ronda de las naves espaciales con *El Danubio azul*). Es acompañar de cerca la *praxis* de una tecno-ciencia que se desprende, por su mismo movimiento, de las ideologías prometeicas. Aquí, los siglos xx y XXI surgen del siglo XIX. Y el *sentido* corta las amarras de las concepciones o de las visiones -de las significaciones- del mundo.

El ojo del feto, desorbitado, el ojo de la venida, de la existencia pre-veniente, no opera la *sinopsis* de un mundo-cosmos. Su mirada es de antemano la mirada, es pre-visoría en un sentido inverso al de la pro-videncia. Sin dudas acoge e incluso recopila en sí mismo la inmensidad oscura sobre la que se encuentra suspendido (y es ante todo a nosotros, a los espectadores, a quienes este ojo mira), pero así no recopila más que en la medida en que está abierto, él también inmensa, desmesuradamente abierto a este espacio al cual está lanzado, a este espacio que en primer lugar no ordena en una representación, pero al cual *confina* desde todas partes y en todos los sentidos.

Hoy día, si algo del orden de una 'filosofía de la naturaleza' es nuevamente posible, es en tanto filosofía de los confines. Confinamos el espacio multidireccional, plurilocal,

reticulado, espacioso en el que tenemos lugar. No ocupamos el punto de origen de una perspectiva, ni el punto dominante de una axonometría, pero tocamos por todos lados, nuestra mirada toca sus límites por todos lados, es decir, a la vez, indistinta e indecidiblemente, toca a la finitud expuesta del universo y a la infinita intangibilidad del borde externo del límite. En adelante, *visión* del límite, es decir, visión al límite -según la lógica del límite en general: tocado es pasado, y pasado implica nunca tocar su otro borde. El límite ilimita el pasaje al límite. Un pensamiento del límite es un pensamiento del exceso. Y ello, en adelante, no a través de los esquemas de la trascendencia o de la trasgresión, sino por medio de un esquema allende el esquema, el del pasaje al límite, en el cual la *a* atraviesa todos los valores del *aquí mismo* y del *más allá*, del *a través* y del *a lo largo de*, del contacto y del despegue, de la penetración y del escape, transitivo e intransitivo a la vez. Mientras que antaño el mundo tenía la reputación de tener su sentido fuera de sí o solamente en sí, en adelante lo tiene o lo es en sus confines, en tanto red de confines.

En los confines: ni *kosmotheoroi*, ni *kosmopoietes*, sino cosmonautas, o mejor aún, como ellos (y ellas) prefieren decido de modo significativo, *espacionautas*.

Del sentido como navegación en los confines del espacio -más que como retorno a Ítaca.

Obviamente, lo que en primer lugar está en juego aquí es la técnica. (No es por casualidad si una *película* sirve aquí de *revelador*; una película que movilizaba toda la 'sofisticación técnica' de su tiempo.) La 'cuestión de la técnica' no es otra cosa que la cuestión del sentido en los confines. La técnica es precisamente aquello que no es ni *theoria*, ni *poiesis*: aquello que no asigna el sentido ni como saber, ni como obra. Es por ello que hoy en día se puede hablar de la ciencia como *tecno-ciencia* sin que por ello se trate de 'rebajar' su saber a una 'simple' instrumentación: la ciencia ya no designa, bajo la modalidad metafísica, la puntuación virtualmente final de un saber de verdad; por el contrario, designa cada vez más el encadenamiento y el acarreo de las verdades a lo largo de la *techne*, ni saber, ni obra, sino pasaje incesante a los confines de la *phüsis*. La *phüsis* o la naturaleza han sido las figuras de la autopresentación. La *techne* pone en marcha la venida, la diferencia de la presentación, retirándole, del lado del origen, el valor de 'auto', y del lado del fin, el valor de la 'presencia'.⁶⁷

El mundo de la técnica, e incluso el mundo 'tecnificado', no es la naturaleza abandonada a la violación y al pillaje -aunque, en efecto, barbarie y locura se desencadenen a la medida de la amplitud que toma el gesto técnico mismo, tanto como lo hacen racionalidad y cultura. Es el mundo volviéndose *mundo*, es decir: ni 'naturaleza', ni 'universo', ni 'tierra'. 'Naturaleza', 'universo' y 'tierra' (y 'cielo') son los nombres de conjuntos o de totalidades dadas, y de significaciones apresadas, domesticadas, apropiadas. *Mundo* es el nombre de un montaje o de un ser-conjunto que

⁶⁷ "Aquí habría una diferencia tecnológica. O más bien: la diferencia *sería* tecnológica", tal es la tesis matriz de Bernard Stiegler en *La Faute d'Épiméthée. La technique et le temps [La falta de Epimeteo. La técnica y el tiempo]*, que se publicará próximamente en esta colección [N. de la T.: Nancy se refiere a la edición francesa]. Esta tesis, sin dudas la primera desde Simondon (que Stiegler relea) en tomar en cuenta la 'técnica' como un modo propio de la 'entidad' en general, es así solidaria con una tesis sobre el "sentido como consistencia del defecto de origen", que involucra algunos enunciados notables: "El sentido es el porvenir de la significación". "El sentido es siempre, de hecho, el fruto de un [...] trabajo de duelo de sí en el umbral de otro sí mismo. El sentido es la impugnación de las significaciones establecidas para este porvenir de lo otro".

pone de relieve un *arte* -una *techne*- y cuyo sentido resulta idéntico al ejercicio mismo de este *arte* (como cuando se habla del 'mundo' de un artista, pero también del 'ancho mundo'). Así es como el mundo es siempre una 'creación': una *techné* sin principio ni fin, ni materiales, más allá de sí misma. Y de esta forma el sentido fuera del saber, fuera de la obra, fuera del habitar en la presencia, *más* la *desocupación* del sentido, o el sentido *como plus* de todo sentido -quisiéramos decir, la *inteligencia artificial del sentido*, el sentido atrapado y sentido por *arte* y como *arte*, es decir, como *techné*, eso que espada y que difiere la *phüsis* hasta los confines del mundo. De nada servirá, e incluso será peligroso, protestar contra el embargo técnico de la naturaleza; tampoco servirá querer poner la técnica al servicio de los fines de una 'naturaleza' mítica (los 'totalitarismos' lo han hecho). En cambio deberemos aprender la 'técnica' en cuanto lo infinito del arte que suplanta una naturaleza que no tuvo ni tendrá lugar jamás. Una ecología bien entendida no puede ser más que una tecnología.

Sin dudas, es exacto que el sin-fin de la técnica guarda una ambivalencia terrible, completamente extraña a la naturaleza, al universo o a la tierra (cielo). El *mundo*, como tal, tiene por definición la potencia de reducirse a la nada tanto como la de ser infinitamente su propio sentido, indescifrable fuera de la praxis de su arte.

Pero, sin esta ambivalencia, no habría ser-en-el-mundo.

ESPACIO: CONSTELACIONES

La cosmografía de nuestra navegación técnica en los confines del espacio debería comenzar para volver a trazar su propia proveniencia: la larga historia, toda la historia de Occidente -y más aún, si al menos supiéramos dónde comienza Occidente-, la historia de una relación con el espacio y con lo sublime -limitando el espacio- del 'cielo estrellado' de Kant. Las estrellas kantianas tienen una posición ambigua y una función bisagra. En cierto aspecto aún presentan el orden de un *cosmos*. Pero al mismo tiempo, y debido a que la inminencia de un caos obsesiona sin descanso el pensamiento moderno inaugurado por Kant (caos sensible, caos de los sentidos y del sentido), las estrellas exponen una inmensidad de dispersión que no es otra que la del cielo del cual el Ser Incondicionado ha desaparecido -dando lugar al incondicionado de una 'ley' cuya libertad responde 'en mí' al 'cielo estrellado por sobre mí'.⁶⁸ Este reenvío de un mundo al otro sigue siendo formal: la ley no rige la naturaleza, la naturaleza no produce la ley. El

⁶⁸ *Critique de la raison pratique [Crítica de la razón práctica]*, Méthodologie [Metodología], Conclusion, trad. L. Ferry & H. Wismann, *Oeuvres philosophiques [Obras Filosóficas]*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p.802. El texto prosigue de la siguiente manera: "Estas dos cosas no he de buscarlas ni necesito hacer la simple conjetura más allá de mi horizonte, como si estuviesen envueltas en tinieblas o localizadas en una región trascendente; las veo delante de mí, y las relaciono inmediatamente a la conciencia de mi existencia". Así, el *ego sum, ego existo* se ha vuelto consustancial a la 'ley' y al 'mundo'. El texto prosigue: "La primera comienza en el lugar que ocupó en el mundo exterior de los sentidos, y extiende la conexión hasta el lugar en que me encuentro en el espacio inmenso, con los mundos más allá de los mundos y los sistemas de sistemas, y aún más allá, hasta los tiempos ilimitados de su movimiento periódico, de su comienzo y de su duración. La segunda comienza en mi Yo invisible, en mi personalidad, y me representa en un mundo que detenta una infinitud verdadera, pero que sólo es accesible al entendimiento, y con el cual (y por ello también, al mismo tiempo, con todos esos mundos visibles) me reconozco ligado a través de una conexión, ya no sólo contingente, como la primera, sino universal y necesaria". Por un lado, debido a la 'contingencia' en la 'inmensidad', y por otro, debido al carácter insensible de la 'necesidad' de la ley, aquí el sentido se halla ausente, o en exceso. El mundo de la experiencia y el mundo de la ley son las dos instancias de la verdad. Les falta su sentido. Sin embargo debemos deducir que es precisamente *en esta existencia* en que estoy 'ligado también al mismo tiempo' con uno y otro mundo.

sentido de una y otra, el sentido de la una à la otra, está suspendido. Sublimidad: en una y otra parte no hay más que la forma sin forma de la infinitud.

Así, la con-stelación cósmica, la disposición sentida inmediatamente, se desprende de la significación del 'cielo' y de la 'tierra' (y de la del 'hombre'), al igual que tempranamente se había desposeído de las esferas de cristal y de su armonía musical. Otro mensaje vino de las estrellas, con el *Sidereus nuncius* de Galileo, con los *Meteoros* [Meteoros] de Descartes, con la *Pluralité des mondes* [Pluralidad de los mundos], y la primera oreja abierta por este mensaje fue la de Pascal, que escuchó 'el silencio eterno de esos espacios infinitos'.

De allí la historia del *desastré*⁶⁹ -del 'horrible sol negro' de Hugo al 'desastre oscuro' de Mallarmé y a la 'escritura del desastre' de Blanchot. (Pero esta historia comenzó en la caverna de Platón.) El desastre es el del sentido: desamarrado de los astros, los astros mismos desamarrados de la bóveda, de su claveteado o de su puntuación titilante de verdad (es), el sentido se escapa para hacer sentido a-cósmico, el sentido se hace constelación sin nombre y sin función, desprovisto de toda astrología, al tiempo que dispersa también las marcas de la navegación, enviándolas a los confines.

Entonces -y se trata del acontecimiento de toda esta época, el acontecimiento *occidental* por excelencia-⁷⁰ llega a su fin la *consideración*, es decir, la observación y la observancia del orden sideral, y de un orden ordenado, a tal punto que incluso hacía falta reestablecer la verdad en contra de las apariencias de movimiento aberrante exhibidas por ciertos astros. A esto se le llamaba 'salvar los fenómenos', y los astros en cuestión fueron llamados *planetas* ('errantes'). En adelante el mundo entero es *planetario*: errante de parte a parte. Pero 'errancia' es un vocablo demasiado estrecho, pues supone una rectitud en relación con la cual medir el desvío o la divagación de lo errante. Lo *planetario*, el desastre planetario, es aun otra cosa que una errancia, otra cosa que un fenómeno que estuviera para ser salvado en contra de su apariencia: agota el ser en su fenómeno, y su fenómeno se agota en la inapariencia de espacios intersidiales, un occidente universal, sin direcciones, sin puntos cardinales. Ni errancia, ni error, el universo corre sobre sus huellas.⁷¹ Eso es todo. Es como si todo el sentido nos fuera propuesto a través de una monstruosa física de la inercia, en la que un mismo móvil se propagaría en todos los sentidos a la vez ...

En adelante, todo el asunto del sentido, todo nuestro asunto con el sentido, consiste en que efectivamente nos es propuesto de esta forma. No dado, sino precisamente propuesto, *ofrecido*, tendido desde lo lejos, desde una distancia quizás infinita. Pero para discernir solamente lo que esta proposición propone, lo que esta monstruosidad muestra,

⁶⁹ N. de la T.: hay aquí un efecto significativo intraducible. En francés, 'de los astros' se escribe '*des astres*' y 'desastres' también se escribe '*desastres*'. Nancy se vale a lo largo de todo el párrafo de este efecto cuyo eco más famoso es "Poemas saturnianos" de Verlaine.

⁷⁰ Ya que 'Occidente' designa el ocaso del sol, lo cual ya es el desastre. También en Cicerón encontramos la expresión *vita occidens* para designar la proximidad de la muerte (*Tusculanas*, 1, 109). Occidente es la época que habrá comenzado por el final, y que lo cumple rigurosamente. Aunque también todo fin le signifique no un comienzo sino una apertura.

⁷¹ N. de la T.: en francés '*court sur son erre*': 'corre sobre sus huellas', el autor juega con el significante '*erre*' forma sustantiva etimológicamente ligada con el verbo '*errer*': 'errar, vagar', por lo que otra lectura podría ser 'corre sobre su error'...

para recibir la señal sin mensaje emitida desde los confines planetarios, hay que tomar nota hasta el fin del suspenso de la consideración -nada menos que el suspenso de un vasallaje al orden sideral que, sin duda alguna, configura todas las grandes culturas fuera de Occidente. La consideración configuraba el mundo y en las *constelaciones* se presentaban las figuras y los nombres, el cielo del sentido en su presencia misma. (Con respecto a esto, si la caverna de Platón es el primer sitio o medio de una de-sideración, el dios judío y su hijo cristiano son los primeros agentes de la desconsideración a la cual se han arrastrado ellos mismos.)

*
* *

Desiderium: la desideración⁷² engendra el deseo.⁷³ Frecuente y manifiestamente, en relación con motivo del deseo, la filosofía -incluso en el psicoanálisis- encaró el tema de la privación. 'Deseo' es la palabra que utilizamos para una pérdida infinita del sentido.

⁷² N. de la T.: nótese que en francés '*desidération*' se puede referir también al significante '*sidérer*' que significa dejar estupefacto, con lo cual '*de-sidérer*' también se podría leer 'salir del asombro'. En general estos significantes están conectados tanto con lo sideral, con los astros, como con lo desiderativo.

⁷³ Yo veo al deseo según su determinación filosófica mayor, la que lo liga con una privación, conforme al sentido mismo de *desiderium*, y que, por ende, se prohíbe a sí mismo el acceso a la finitud en tanto ser-en-acto de la existencia. No ignoro, sin embargo, el hecho de que puede dársele, en nombre del 'deseo', otro valor, y precisamente el de la finitud, tal como lo hacen, por ejemplo, en formas muy diferentes, Francis Guibal en *L'Homme de désir [El hombre de deseo]* (Paris, Cerf, 1990)0 Bernard Baas en *Le désir pur [El deseo puro]* (Louvaine, Peeters, 1992). En la polimorfía y la polisemia del deseo -acaso en su diseminación- se juega algo del orden de una necesidad de época. Gilles Deleuze y Félix Guattari habían colocado el 'deseo' en el cruce de caminos entre su interpretación 'maldita' según la regla "Deseo es falta [...] El goce es imposible, pero el goce imposible está inscripto en el deseo" -y el deseo rendido a una "alegría inmanente" en la que 'el placer es el flujo del deseo mismo' (*Mille plateaux[Mil mesetas]*, Paris, Minuit, 1980, pp. 191-193). Pero para terminar, me parece mejor llamar a este deseo sentido: ser-a del ser mismo. Por lo que este sentido del sentido no estaría tan alejado de su concepto deleuziano: "En tanto atributo de los estados de cosas, el sentido es extra-ser, no es el ser, sino un *aliquid* que le va muy bien al no-ser. En cuanto expresión de la proposición el sentido no existe, pero insiste o subsiste en la proposición. [...] El sentido es lo que se forma y se despliega hacia la superficie. Ni siquiera la frontera [entre los cuerpos y las proposiciones] constituye una separación, sino el elemento de una articulación tal que el sentido se presenta a la vez como lo que le sucede a los cuerpos y lo que insiste en las proposiciones. Por ello es que debemos sostener que *el sentido es un dobléz* [oo.]. Claro que el dobléz ya no significa del todo un parecido evanescente y desencarnado [...]. Ahora se define a través de superficies, a través de su multiplicación y de su consolidación. El dobléz es la continuidad del reverso y del anverso, el arte de instaurar esta continuidad, de tal modo que el sentido en la superficie se distribuye de dos lados a la vez, como expresión subsistente en las proposiciones y como acontecimiento que sobreviene a los estados del cuerpo." (*Logique du sens [Lógica del sentido]*, Paris, Minuit, 1969, pp. 44-45 Y 151.) El *desiderium* es precisamente la discontinuidad del reverso y del anverso, y la melancolía de no encontrar en la superficie otra cosa que la pérdida o la falta de lo que se les demandaba a las profundidades. Por el contrario, el ser-a del ser formaría el *conatus* de la *insistencia de su diferencia*, abriendo y multiplicando los espacios de sentido, el espaciamiento del sentido. Esta conexión de Deleuze y Derrida, ella misma en cuanto continuidad de un reverso y de un anverso, me parece que corresponde a un nudo de época, a la necesidad que hace sentido bajo los nombres más diversos. Pero de allí a que esta necesidad sea también la de la época completa de Occidente o de la filosofía, y que por ende se haya comprometido con el Eros de Platón, es precisamente lo que demuestra muy bien Daniele Montet, que escribe a propósito del *Banquete*: "La apuesta del deseo no se agota en la búsqueda de lo que falta, en la restauración de una unidad primordial tal como lo cree Aristófanes, sino, de modo mucho más fundamental, consiste en revelar la ausencia y el límite de los que sufre el hombre, y en hacer de ello su obra, tal como lo plantea Diótima. [...] La pregunta sobre el objeto del deseo es por ende errónea, aunque siempre quede abierta aquella referida a lo que él sabe hacer, a lo que él da a luz" (*op. cit.*, p. 232).

El deseo no deja de blasonar la verdad filosófica: o bien la verdad, en cuanto objeto del deseo, se constituye en falta estructural, en abismo o en lugar vacío, o bien el deseo es él mismo lo verdadero que el deseo esencialmente perfora y vacía. Incluso debería decirse: hiperesencialmente. Hay en el deseo así comprendido una secreta exacerbación de la esencia que se asemeja a la existencia en el sentido de que pareciera arrebatarse y transir la esencia, pero que, de hecho, re conduce a la esencia más allá de sus rasgos ordinarios de estabilidad, de plenitud y de presencia, para reinvestir esos mismos rasgos en las figuras del movimiento, de la falta y de la tensión. Así, el deseo se convierte, en el interior de una onto-eroto-logía, ora en aquello en lo que el sentido consiste, ora en aquello que normativiza la relación con el sentido. Esta sumisión al deseo es, en suma, algo así como el extremo simétricamente opuesto de una sumisión a la objetividad de la *consideración*, sumisión a la subjetividad desiderante (el sujeto está ante todo en falta, y es el sujeto de su falta: apropiación de la negatividad en cuanto resorte de la presencia). Esta sumisión a la subjetividad *deseante* es una trampa tendida a todos nuestros movimientos de pensamiento (a la historia, al objetivo, al proyecto, así como a la exposición, a la alteridad, a la comunidad, etc.).

Consideración, desideración: eso mismo que conduce al desastre. Deposición de los astros, anuncio de otras luces. Pero las luces del siglo XVIII hicieron tan bien en entregar el sentido, que querían iluminar desde la tierra el deseo, es decir el romanticismo, y ello por haberlo colocado simultáneamente bajo el doble haz de luz, en la doble verdad, de una *razón* y de una *skepsis* que se encandilaban la una a la otra. A nosotros nos toca disponer de manera diferente los fuegos. Nos corresponde no ceder nada en razón o en *skepsis*, pero de tal forma que las claridades en lugar de anularse se difracten y se multipliquen, otras constelaciones, otros montajes de sentido. Pero de una u otra manera ni consideración, ni desideración: fin de la sideración en general. *Praxis*.

*

* *

Esquema:

Cosmos - mito - sentido dado.

Cielo y tierra - creación - sentido anunciado / deseado. Mundo - espaciamiento - sentido como existencia y *techne*. (Pero la mundialidad no sucede solamente, también precede. El mundo anterior al hombre y fuera del hombre es también *nuestro* mundo, y nosotros también *le* pertenecemos *á* él).

PSICOANÁLISIS

Lo que el psicoanálisis representa -no lo que hace efectivamente ni lo que se piensa en su nombre o a sus expensas-, lo que ante todo el psicoanálisis marca en nuestro paisaje con la prevalencia del deseo es una puntación severa de verdad pura, es decir, una pura privación de sentido. Sin duda terminaremos por entender que el psicoanálisis habrá sido la catarsis necesaria en relación con un exceso-de-sentido, con un exceso-de-demanda-de-sentido, y que, una vez cumplido este oficio, se compromete desde sí *mismo* con otra cosa, distinta de lo que aún representa.⁷⁴

La singularidad del psicoanálisis, la singularidad que le confiere toda su fuerza de ruptura y toda su amplitud de época, consiste en haber inaugurado un modo de pensamiento que disuelve el sentido por principio, que no sólo simplemente lo reenvía fuera de la verdad y fuera del rigor (como podían hacerlo, aun en tiempos de Freud,

⁷⁴ Lacan lo había comprendido, en si él mismo se impedía comprender (¿o decir?) que lo había comprendido.

otros vieneses), sino que destituye el sentido por principio, reconduciéndolo a su demanda y exponiendo la verdad como decepción de la demanda.

Lo 'inconsciente', que Freud saca a la luz, no devela otro sentido. Proporcionar las versiones vulgares de un sentido pulsional, sexual, fantasmático, arquetípico, etc. es el asunto de la *doxa*. Pero lo 'inconsciente' designa -y eso es lo que Lacan comprendió- la abundancia inagotable, interminable, de significaciones que no están ordenadas a un sentido, que proceden de una significancia turbulenta o browniana alrededor de un punto de dispersión vacío, y que circulan todas ellas afirmadas simultáneamente, concurrentemente, contradictoriamente, sin poseer otro punto de ruga o de perspectiva que el vacío de la verdad, muy superficial y provisoriamente enmascarado por la fina película de un 'Yo'.

Así, lo que Freud había nombrado con torpeza lo 'inconsciente', como heredero que era de una tradición romántica, no es para nada otra consciencia, o una consciencia negativa: es sencillamente el mundo. Lo inconsciente es el mundo en tanto totalidad de significabilidad, ordenado solamente a su propia apertura. Para el psicoanálisis esta apertura no desemboca en nada, y ello es lo que se trata de sostener, de soportar. En este aspecto también su testimonio en cuanto al 'fin de la filosofía' es impecable e irrecusable. Por tanto no tengo ni por un instante la más mínima intención de sugerir que ahora deberíamos sustituir la 'nada' de esta hiancia por una verdad nueva. Aquí la cuestión consiste sobre todo en saber cómo comprender la 'nada' misma. O bien se trata del vacío de la verdad, o bien no se trata de otra cosa que del mundo mismo, y del sentido de ser-en-el-mundo. ¿Cómo es que hay *mundo* para el psicoanálisis?

En la medida en que *el* psicoanálisis se *coloca* por principio bajo el signo de una terapia -sea lo que fuera lo que queramos entender con esta palabra, y aunque fuese a la mayor distancia de toda normalización y 'confortación del Yo'-, pero en la medida en que precisamente no señala nada en el mundo que pueda llamarse estado normal o sano y a partir de lo cual pueda regular su proceder, el psicoanálisis no puede ser concebido simplemente como una terapia interna del mundo; pero por otra parte tampoco puede evitar enfocarse la terapia del mundo mismo, de 'todo el mundo'. Eso es a lo que *Psychologie collective* [Psicología colectiva]⁷⁵ y *Malaise dans la civilisation* [Malestar en la civilización]⁷⁶ pueden parecer responder con una constatación de impotencia. Pero es lo que acaso deberíamos comprender de manera distinta hoy en día: no es que el mundo sea incurable, es que sencillamente no está allí para ser curado, el mundo es el espacio donde el *sentido* se *compromete* o se *inventa*, más allá de la verdad, y en consecuencia, más allá de la 'responsabilidad de la verdad' sobre la cual debe

⁷⁵ N. de la T.: Nancy se refiere al trabajo de Freud que en español se conoce bajo el título de *Psicología de masas y análisis del yo*.

⁷⁶ N. de la T.: Nancy se refiere al trabajo de Freud que en español se conoce bajo el título de *Malestar en la cultura*.

desembocar el proceso analítico.⁷⁷

Un compromiso o una invención de sentido, la 'introducción de un sentido', como decía Nietzsche, es la apertura de un mundo, del mundo de *alg-uno* (de un 'sujeto', tal como lo entienden los lacanianos), ya que alguno, cada *uno*, hace mundo en la medida en que está en el *mundo*. Se trata de que 'el sujeto se apropie de su mundo y lo cree como «mundo» volviéndolo exterior'.⁷⁸ Pero para ello, alguno debe tener acceso al *mundo*. Un sujeto' no puede hacer mundo -hacer sentido- si no puede exponerse al mundo de todos los mundos monádicos, a la mundialidad como tal. Este acceso no puede tener lugar a través de la sola verdad. Se necesita dar un paso más -el paso fuera del análisis, el paso del análisis mismo fuera de sí.

El psicoanálisis se detiene al borde del mundo: no es asunto "cuyo, es asunto de alguno. Es por ello que encara el mundo *de sentido frío* bajo la puntuación de la verdad. Y sin dudas, el *sentido frío*, la insensibilidad en el sentido, es una condición liminar y necesaria del acceso al mundo. Pero lo que esta frialdad niega también lo confiesa: sólo espaciándose en un mundo; la verdad no es lo que es más que espaciándose en un mundo. Aquí está suspendido el paso del análisis, el paso con el que se arranca de la medicina y se expone a la escritura o a la *praxis*. Ya que este mundo es común, es anterior a 'alguno', no sostiene el *uno* de cada *uno* más que con la condición de ser anterior y posterior a él,⁷⁹ de pre-venirlo y de sucederlo. Quizá deba decirse: *aun antes del lazo de la Ley, está la red del mundo*. Antes de lo simbólico, hay este espaciamiento sin el cual ningún simbólico podría simbolizar: hay el ser-en-común,⁸⁰ el mundo.

Este ser-en-común constituye el quehacer del psicoanálisis (es lo 'inconsciente'), y en razón de ello el psicoanálisis es un testigo o un síntoma privilegiado del fin del mundo-cosmos, y del nacimiento del *mundo*. El *mundo* no es el 'Otro' ni tampoco la 'Ley'. Es una alteración más antigua que el Otro y una legislación anterior a la Ley, aun si no hace 'mundo' sin lo uno y lo otro. Revela una invención más arcaica, la del *sentido* -que es el nombre de lo simbólico en su deflagración inaugural. Pues lo que Lacan llamó 'lo

⁷⁷ En palabras de Moustafa Safouan, *La parole ou la mort [La palabra o la muerte]*, París, Seuil, 1993, p. 40, en quien, por otra parte, la palabra 'sentido' tiene el sentido de 'significación'. -De *Malaise dans la civilisation [Malestar en la cultura]* recordemos estas líneas: "En el caso de la neurosis individual, el primer punto de referencia útil es el contraste marcado entre el paciente y su entorno considerado como 'normal'. Semejante telón de fondo nos hace falta en el caso de una enfermedad colectiva del mismo tipo; nos vemos forzados a reemplazarlo por algún parámetro de comparación. En cuanto a la aplicación terapéutica de nuestros conocimientos ... ¿de qué serviría el análisis más penetrante de la neurosis social, si nadie tendría la autoridad necesaria para imponer a la colectividad la terapéutica requerida? A pesar de todas estas dificultades, podemos esperar que algún día alguien se atreva a aprehender en este sentido la patología de las sociedades civilizadas". (Trad. francesa, Ch. y J. Odier, París, PUF, 1978, p. 106.)

⁷⁸ Claude Rabant, *Inventer le réel [Inventar lo real]*, París, Denoel, 1992, p. 251.

⁷⁹ N. de la T.: '*d'avant et d'après lui*': anterior y posterior a él. El autor juega con el significante '*d'après lui*' que corrientemente significa 'según él', aunque bien puede leerse literalmente *como* 'de después de él'. Lo que el autor propone es un forzamiento significativo que remite a una lectura literal en el registro del tiempo, asumiendo que el lector francófono reparará en la condensación significante. Hemos elegido conservar la referencia temporal.

⁸⁰ N. de la T.: '*etre-en-comun*': *ser-en-comun*. El autor juega con el significante '*etre en comun*' que se traduce por 'estar juntos' pero que literalmente se puede leer como 'ser-en-comun'. Optamos por el último para mantener la relación que el autor propone con el 'ser-en-el-mundo', y la referencia al vocabulario heideggeriano.

simbólico' evidentemente no es en primer lugar una estructura en el sentido de una construcción, sino a lo sumo en el sentido de un espaciamento y de un juego diferenciales (en el que 'juego' debe ser tornado en su valor mecánico más que lúdico). Si lo simbólico es estructurante, no por ello es estructurado. Es pasaje, adjudicación y reparto de aquello *que tiene* o *que eventualmente puede tener* pasaje, adjudicación, reparto (signos, significaciones, señales, gestos, silencios, afectos, defectos, contactos, separaciones ...). Pasaje y reparto de nada, si se quiere, pero esta *nada* no tiene, o no sólo tiene, esa *consistencia de nada* que en más de un discurso analítico a menudo parece circunscribirla a la vigilancia crispada de la *verdad*. Esta 'nada' también tiene la in-consistencia del sentido, la inconsistencia de la significación del sentido. Lo simbólico de lo simbólico, y la verdad de la verdad, es que el sentido no está anudado, sino que está por anudarse, cada vez, por parte de cada *uno*, en todo sentido.⁸¹ *Lo que es sensato en el sentido* -el psicoanálisis se halla en una posición privilegiada para saberlo- *es que surge más acá de una oposición de lo insensato y de lo sensato.*

*
* *

"[...] Ustedes me seguirán y me harán seguir viviendo en vuestro afectuoso recuerdo, única fórmula de inmortalidad restringida que yo reconozca. Cuando nos interrogamos acerca del sentido y sobre el valor de la vida, estamos enfermos, ya que si tomásemos las cosas de manera objetiva, no existe ni lo uno ni lo otro; sólo hemos reconocido que hay una reserva de libido insatisfecha, a lo que tuvo que agregarse otra cosa, una suerte de fermentación que lleva a la aflicción ya la depresión. [...] Tengo en mente una publicidad a la que considero como la más audaz y la más lograda de las propagandas norteamericanas: '¿Para qué vivir cuando usted puede ser enterrado por diez dólares...?'⁸²

Tal es la *verdad* de Freud: la pregunta acerca del sentido se vuelve por sí misma síntoma patológico. Sin embargo, lo que esta cana tanto revela como niega, por su mera existencia, es que el psicoanálisis mismo *hace sentido*, aunque más no fuera por el hecho de permitir la designación de la enfermedad del sentido ...

⁸¹ Tornaré una afirmación que proviene del interior mismo del psicoanálisis (sin adherir necesariamente a todos los aspectos de tal afirmación) a través de estas líneas de Serge Leclaire: "Pretender una práctica social implica, por cierto, un reconocimiento firme y constante de aquello en lo que consiste la función-sujeto, así como una familiaridad suficiente de la práctica del sujeto de lo inconsciente. De todo ello debería disponer la formación del psicoanalista; debería, para dar testimonio de este reconocimiento, estar en su salsa. Sin embargo, hay que reconocer que no siempre logra escapar a una desviación del pensamiento, ciertamente frecuente, que radica en creer que en cualquier situación, la virtud (*virtus*) de lo simbólico debe ser protegida, defendida, confortada. Y sin embargo, el vacío sobre el cual se abre el nombre de nada ['el símbolo es un nombre de nada', afirma Serge Leclaire más arriba] en ningún caso corre el riesgo de ser colmado o agotado. No es más que a través de un artificio perverso de denegación de la diferencia que se puede hacer del elogio de lo simbólico un motivo de cruzada, un pretexto para la defensa de una causa: el orden simbólico es coextensivo de la 'naturaleza humana', y pretender protegerlo de alguna ruina catastrófica sólo puede poner de relieve una sublimación exaltada de pulsiones asesinas muy comúnmente compartidas. El apocalipsis, recordémoslo, es develamiento. No se trata de revelar la función simbólica sino de ponerla a trabajar". ("De objet d'une formation sociale. Note sur le nom de rien". ["Del objeto de una formación social. Nota sobre el nombre de nada", *lo* n. 1, "Le refoulement des lois" ["La represión de las leyes"], Paris, ed. Éres, 1992, p.13.) *Ergo: praxis.*

⁸² Sigmund Freud, *Bnefe* 1873-1939, Frankfurt a. Main, S. Fischer, 1980, p. 452 (*Lettre ir Mane Bonaparte du 13 aout 1937 [Carta a Mane Bonaparte del 13 de agosto de 1937]*).

Pero no se trata aquí de conformarse con cazar a Freud con un ardid. Es igualmente cierto que la pregunta acerca del sentido es 'enfermedad'. El sentido no puede hacer sentido más que cuando no es requerido en esa tarea. *Lo más sensato del sentido, es que esté excluido el decir de qué sentido se trata.* Lo que también quiere decir -pero aquí ya no se trata de enfermedad- que hay una locura del sentido, antes de toda razón y sin la cual ninguna razón sería posible.

DON. DESEO. 'AGATHÓN'

Consideración/desideración: es decir, el sentido puramente dado, o puramente deseado. El sentido ya-siempre dado, depositado aquí, como algo englobante (¿algo engullente?), o bien el sentido todavía nunca consumado, huyendo aquí abajo, como una sangre que se expande. En los dos casos se trata de una pura sideración de la verdad: o bien dispuesta según la potencia del mito, o bien arrojada gélida al fondo del abismo.

El mito o el abismo son las dos postulaciones, las dos figuraciones inscriptas por la filosofía, en el inicio del juego, como sus propios límites. Ellas forman en conjunto el doble borde de la abertura que la filosofía misma quiere ser: enunciando la verdad de uno y otro, del mito y del abismo, y poniendo en marcha, en el espacio abierto, el sentido en cuanto tensión misma de lo abierto, su intensidad y su extensión.

Del mismo modo en que el sentido no tiene sentido para quien se encomienda al abismo (al nihilismo), así, sin lugar a dudas, el sentido se revelaría privado de sentido para aquel que vive en el mito. El sentido no tiene sentido más que en el espacio de la filosofía que se finaliza abriendo el mundo.

Pero si el sentido es contemporáneo de la filosofía, si él constituye su apuesta más propia, hay que preguntarse cómo se ofrece en el nacimiento de la filosofía. El sentido lleva el nombre del *agathon*: el 'Bien' de Platón, el bien o la excelencia que está por buscar (¿por desear?, ¿por apropiarse?) *epekeina tes ousias*, más allá del ser o de la esencia.⁸³

La excelencia del *agathon* es sin contenido: tiende por completo a esta posición más allá de la esencia, en esta región que no es más una región y donde ya no se trata de presentar(se) el ser, sino de ser *a* el ser en acto (para decirlo de manera aristotélica *avant*

⁸³ "[...] Se tiene razón en creer que la ciencia y la verdad son una y otra parecidas al bien, pero se estaría en un error al creer que una u otra sea el bien; pues hay que llevar más alto todavía la naturaleza (*hexis* = estado, disposición, manera de ser) del bien [...] los objetos cognoscibles no solamente obtienen del bien la facultad de ser conocidos, sino que además le deben la existencia (*to einai*) y la esencia (*he ousia*), aunque el bien no sea para nada esencia, sino cierta cosa que sobrepasa de lejos la esencia en majestad y potencia. *République [República]*, 509a-b (trad. E. Chambry, Paris, Les Belle; Lettres, 1961).

la lettre), de tocar *a* su surgimiento, de ser tocado por su venida.⁸⁴ El *agathon* no es ningún 'bien' especificado, tampoco un 'bien' en el sentido de una 'posesión'. Después de todo su nombre no se refiere a una semántica de lo 'bueno', sino a una semántica de la grandeza (cf. *mega*, grande, *agan*, mucho, demasiado) de la intensidad y del exceso. Ser tocado por y tocar al exceso de la excelencia.

Con respecto a esto, el *agathon* ya nombra, nombra desde el principio del juego, alguna cosa de la ex-sistencia.⁸⁵ *Avant la lettre*, aun aquí, sin ninguna duda. (Toda la filosofía se escribe sin cesar *avant la lettre*, *avant* su *lettre*, y luego mucho tiempo después: se deconstruye, franquea el paso de su fin,⁸⁶ su acontecimiento necesario, a la vez datado y permanente, que la abre a su sentido, antes / después de todas sus significaciones.)

Pero entonces el *agathon* también nombra el sentido tal cual la metafísica lo produce, en la conjunción (¿conjunción? ¿colisión?) de lo dado y del deseo. Don que viene por delante del deseo, deseo dirigido hacia el don: mutuo colmarse, onto-teo-eroto-logía acabada. El sentido es, entonces, el ser-id otro recíproco y sin resto *del* deseo y *del* don, *el* ajuste, *el* sistema de *la falta* y de lo pleno: goce de la verdad, verdad del goce.

Y es aquí, muy precisamente, donde se desencadena el desastre. Pues el sentido, para ser *sentido* -para ser el ser-à, es decir,⁸⁷ en Platón, para ser la excelencia que nada cualifica sino la tensión en la aptitud mutua del deseo y del don-, el sentido, decía, no puede determinarse como la efectuación de esta aptitud como su llenado o su descarga. Una satisfacción que y que satura, el deseo, el don, a la vez desnaturaliza, el don, el

⁸⁴ De lo cual se podría dar cuenta diciendo que para Platón el conocimiento más alto retorna, bajo el signo de la 'asimilación' ('asimilarse al dios-omoiosis theo' *Théétete* [*Teeteto*], 17Gb) el modelo sensible de: cual está separado rigurosamente. El *sentido* de y como lo que no se deja *sentir*; el toque de lo intangible, es el programa mismo ... Para evocar en estos términos el acceso al 'bien', me apoyo, en particular, en los análisis de Daniele Montel: "el *agathon* conjuga el conocimiento y lo cognoscible en la luz de la verdad, acuerda el lazo que constituye la verdad. Principio y origen del lazo, el bien es *idea*, *idea tou agathou*. Como lo dan a entender el *Fedro* y el *Sofista*, la *idea* añade al *eidōs* la connotación de un lazo, oponiendo la unión 'ideal' a la división eidética, de la cual la expresión '*mia idea*' es ejemplar: ella subraya menos la unicidad de la idea que la unidad que tal idea crea. Allí donde el *eidōs* significa 'lo que es' en la dimensión del uso, la *idea*. Enuncia el 'ha ti estin' en la dimensión del lazo". (Yo propongo esta glosa: el *eidōs* significa, absolutamente, y la *idea* hace sentido.) " ... En cada uno de sus comportamientos el alma procede según una exposición visual susceptible de una doble acentuación: exposición visual (*eidōs*, es decir *krhreia*); exposición visual (*idea*). [...] el alma observa, pone a la vista, porque está expuesta visualmente, mirada de hito a hito y subyugada por la luz y la verdad. [...] No sólo el *agathon* no es *eidōs* porque no soporta la pregunta '*ti están*', porque no puede ser definido en tanto tal; sino que ya no es '*idea*', si entendemos '*tou agathou*' en el sentido de un genitivo objetivo. El bien no viene a cualificar, a especificar la *idea*, ella procede [...] La expresión '*idea tou agathou*' enuncia la operación del bien [...] Principio del 'hay', del 'es', el *agathon* liga de manera tal que su derrota implicaría anonadamiento de lo que él hace tener, de lo que él sostiene junto.' [...] El bien liga porque ob-liga [...] La obligación implicada por el lazo pone de relieve el designio y el proyecto [...] *hou heneka*, 'eso en vistas de lo cual' [...]." *Les traits de l'etre. Essai sur l'ontologie platonicienne* [*Los rasgos del ser. Ensayo sobre la ontología platónica*], Grenoble, Jérôme Millon, 1990, pp. 114, 115, 121, 123.

⁸⁵ N. de la T.: 'ex' y no 'ek', en el original.

⁸⁶ N. de la T.: Juego de palabras: '*pas*' significa 'paso', pero también es una partícula negativa, que indica la negación.

⁸⁷ Dicho sea de paso: habría que detenerse en esta expresión '*c'est à dire*' [N. de la T.: 'es decir', literalmente, 'esto es à decir'] '*c'est à dire*' o '*est à dire*'. La fórmula que sirve para encadenar significación para arrastrarlas a una sustitución y a una suplementariedad indefinidas *de sentido* también puede dejarse leer de tres maneras, como la fórmula, y, mejor aún, como el ritmo de la *á* del ser.

deseo. Toda la tensión extraviada, inapaciguable (lo que no quiere decir forzosamente atormentada, ni angustiada, sino simplemente, calmadamente: intensa; tomado al pie de la *epekeina* vertería por 'más allá de las cosas más distantes'), toda la tensión de la *epekeina tes ousias* recae y se anula. Lo cual tiene lugar cuando el *agathon* se determina y comprende en tanto 'Bien', ya sea este 'bien' axiológico o de posesión, o los dos a la vez. El sentido en cuanto 'bien' anula el sentido en tanto ser-para-el-otro del deseo y del don.⁸⁸ Y sin duda esta anulación ya está vertiginosamente involucrada en las determinaciones del 'deseo' y del 'don', en tanto éstas provienen de la asignación previa, por parte de la filosofía, de lo *dado* (de lo ya-dado del mito) y del deseo (de lo todavía por venir de la satisfacción de Eros). La supresión del mito, en efecto, resulta funcionalmente ambigua: el mito se halla suprimido en cuanto ficción mentirosa, pero está secretamente guardado en tanto instancia de lo ya-dado. A lo cual el deseo viene a articular 1. que es de lo ya-dado de lo que hay falta y deseo, 2. que lo ya-dado es pasado sujeto a la ley de la inaccesibilidad.

En otros términos: el puro deseo del don no sabrá ser más que deseo sin objeto, incapaz de 'visualizar' de alguna forma la que, del don y en el don, debe permanecer extranjero no sólo en el donante,⁸⁹ sino también extranjero -absolutamente sorprendente- para quien recibe el don. El deseo del don programa una apropiación en relación con la cual el don, en cuanto don, se sustrae -y también el deseo. ¿Cómo podríamos apropiarnos un don?⁹⁰ Recíprocamente el don hace al deseo, para ser don, hace ir lo que desea en el deseo, no sabrá dar nada que colme a éste. Debe ser don del deseo mismo. *Apropiación de la donación misma y donación de lo inapropiable mismo configuran el quiasma originario de la filosofía -y del sentido.*

Desde el comienzo del juego -y hasta el fin de la filosofía el Bien nombra la apropiación de la donación y la donación de lo inapropiable.⁹¹ Aquí está el dispositivo

⁸⁸ N. de la T.: traducimos por 'ser-para-el-otro' en lugar de 'ser-al-otro', porque hemos considerado que la multivocidad semántica ya indicada se encuentra limitada en esta expresión.

⁸⁹ Tal como lo ha analizado Derrida, en particular en *Donner le temps I. [Dar el tiempo I.]*, Paris, Galilée, 1992.

⁹⁰ Me apropio esta frase de Lacoue-Labarthe, que escribe, en el contexto del análisis del don del genio, entre Kant y el romanticismo: "La mujer es el genio -el don de (la) naturaleza- y la impudicia consiste simplemente en la apropiación del genio. Una pura imposibilidad. ¿Cómo podríamos apropiarnos un don?" Resulta interesante que lo inmediatamente siguiente en el texto nos reconduzca a la *techne*: "Ninguna erótica puede ser suficiente, y Schlegel lo sabía, muy bien: el genio es innato, no hay ninguna técnica para la adquisición de lo innato. Irremediamente, la torpeza es la esencia de la *techne*: en el fondo es una cuestión de deficiencia. El artista jamás puede ser en verdad la mujer, en su infinita paciencia para el goce (podría decir esto de otro modo: en la mujer no hay retención, sino que es la retención misma, es decir, *la physis*) [...]" "L'avortement de la littérature" ["El aborto de la literatura"] en *Du féminin [De lo femenino]*, Sainte-Foy (Québec), Le Griffon d'argile, Grenoble. Presses Universitaires, 1992, p. 13.

⁹¹ Resulta muy notable que la articulación del deseo y del don según la apropiación, después de haber sido emblemática una vez por la *virtu* antigua, en otro momento por la gracia cristiana, y luego por el *genio* artístico (y/o político), hoy en día pueda emblematicarse con la *droga*. Que el drama de la droga reenvíe a una cuestión del sentido, a través de las distorsiones y exclusiones socio-económicas que representan por sí mismas las convulsiones de lo que se podría llamar el sentido de lo *eco*- en general (de todas las herrancias del *oikos*, de la habitación, de la domesticidad o de la domesticación, economía, ecología, ecotécnica, ecopraxia...), he aquí una proposición bien banal. En esta banalidad no se trata de nada menos que de la apuesta común del sentido.

mismo del sentido, pero también la fuente de la enorme anfibología que hace del sentido a la vez el archi-tema de la filosofía, y un concepto menor, tardío, dubitativo, subordinado a la verdad. La verdad es el Bien *presentado* -según el abismo de su quiasma. El sentido es el *agathon ofrecido* según el exceso de su excelencia.

Pensar el sentido en cuanto reencuentro in-apropiatrix⁹² del deseo y del don, el sentido en tanto excelencia de la *venida* de lo uno a lo otro, tal es la tarea. Así, ni deseo ni don: más bien esto, que el deseo del don desee esencialmente no apropiarse del 'objeto', y que el don del deseo done lo que no puede ser donado, y no done ningún 'sujeto' de un 'objeto'.

Ofrecidos lo uno a lo otro. Lo que querría decir, en una lengua que nosotros no hablamos más, y que no hace más sentido, 'sacrificados', o bien, en nuestra lengua balbuceante, no presentados, sino tendidos *à*, dejados a la discreción de una chance y/o de una decisión cuyo agente o actor no es ni deseante, ni donador, sino solamente *existente*.

EL SENTIDO, EL MUNDO, LA MATERIA

*“ese sentido disperso a lo largo de toda la tierra”*⁹³

'El sentido del mundo' no designa el mundo en cuanto el dato de hecho al cual nosotros vendríamos a conferirle un sentido. En tal caso, efectivamente, el sentido del mundo

⁹² N. de la T.: escribimos 'in-apropiatrix' para traducir '*in-appropriatrice*'.

⁹³ Jean-Christophe Bailly, *Le Paradis du sens [El paraíso del sentido]*, Paris, Christian Bourgois, 1988, p. 31.

estaría fuera del mundo, como lo pensaba Wittgenstein en el *Tractatus*.⁹⁴ Este 'fuera del mundo' fue ocupado hasta hace poco por el Dios de la onto-teología. Ese Dios, que Wittgenstein todavía puede nombrar a su manera, es el concepto de un lugar sin lugar, con tal que el 'fuera del mundo' sólo pueda estar en el afuera de la totalidad de los lugares. Entonces Dios no sabría tener lugar 'afuera'. Sólo el Dios de Spinoza, debido a su equivalencia estricta con la 'Naturaleza', escapa a esta contradicción (antes que Kant arruinara su posibilidad misma). *Deus sive natura* no enuncia simplemente, a través del *sive*, dos nombres para una misma cosa, sino más bien esto: que esa cosa misma *tiene su afuera adentro*. Por lo cual Spinoza es el primer pensador del mundo.

A decir verdad, si se entiende por 'mundo' una 'totalidad de significancia',⁹⁵ sin duda ninguna filosofía ha pensado un afuera del mundo. La apariencia de un tal pensamiento y de la contradicción que se sigue de él proviene del sentido cristiano del 'mundo' en cuanto aquello que, precisamente, tiene una falta de sentido, o tiene su sentido fuera de sí mismo. En este sentido, sin embargo, el sentido mismo constituye una determinación o una postulación específicamente cristiana, que además supone un paso fuera del *cosmos* al cual siempre tiende el *agathon*.⁹⁶ En la medida de todo esto, lo que nosotros tenemos que pensar de ahora en adelante a título de sentido, no puede consistir más que en el abandono del sentido cristiano, o en un sentido abandonado. Lo cual también se puede decir de otra manera: el sentido, si todavía hay que hacer justicia a la demanda

⁹⁴ "6.41 - El sentido del mundo debe encontrarse fuera del mundo. En el mundo todas las cosas son como son y todo sucede como sucede: *en él* no hay valor [...] 6.44 - Lo que es místico no es el cómo del mundo, sino el hecho de que el mundo es. [...] 6.521- La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de este problema. ¿No se halla aquí la razón por la cual los hombres para quienes el sentido de la vida se ha vuelto claro al término de una duda prolongada no han podido decir enseguida en qué consistía ese sentido?" (trad. francesa P. Klossowski modificada, París, Gallimard, 1961). No faltará la constatación de que estas proposiciones son contemporáneas de las de Heidegger y Freud: los años veinte han sido los años en que se ha puesto al día el fin de la filosofía y de la cuestión del sentido. Estamos todavía, o de nuevo, en los años 20, y en honor a ello se trata de evitar que los años treinta estén por delante de nosotros, como lo anuncia Gérard Granel ("*Les années 30 sont devant nous*" ["Los años treinta están por delante de nosotros"], *Les Temps Modernes*, Febrero de 1993), en cuanto los años del "despegue ontológico fuera de la atracción de la finitud [que] es el alma misma del mundo moderno [...] [y que] no aparece por el solo hecho de que las idealidades modernas sean las de la infinidad, sino que supone, además, el engaño de su totalización [N. de la T.: el último posesivo se refiere a las 'idealidades modernas']" (p. 74). Yo no estoy tan cierto como Granel de la persistencia de este engaño, o al menos pienso que a pesar de todo estamos menos desprovistos que hasta hace poco para disiparlo. Pero esto supone precisamente retornar proposiciones como las de Wittgenstein, pero sin 'mística', es decir, sin horizonte -ya sea éste el horizonte *absconditum* de una revelación, ya sea aquélla una mística del vacío-, consagrando todas las fuerzas necesarias a *sacarle filo sin tregua en el mundo, a lo que se designa en tanto 'afuera'*. No inmanentizando la trascendencia, sino inscribiéndola -a la trascendencia o al sentido- en la misma inmanencia (lo cual en último término significa la insuficiencia de estos conceptos mismos).

⁹⁵ *Bedeutsamkeit* también se puede traducir por 'capacidad o propiedad de hacer sentido'; Heidegger, *Etre et Temps* [*Ser y tiempo*], §32.

⁹⁶ N. de la T.: en honor al uso marcado que el texto de Nancy hace de esta ambigüedad, habrá que recordar aquí que '*pas*' no sólo puede traducirse como paso, sino también con sentido negativo. En tal caso, esta frase podría leerse: " ... que, además, supone un no fuera del *cosmos*... "

obstinada de esta palabra, o en definitiva, si hay que hacerle justicia, sólo puede proceder de una deconstrucción del cristianismo.⁹⁷

En cuanto la apariencia de un afuera del mundo queda disipada, el fuera-de-lugar del sentido se abre *en el mundo*⁹⁸ -en tanto que todavía tenga sentido hablar de un 'adentro'-, este 'fuera-de-lugar' pertenece a su estructura, vacía lo que habrá que saber llamar, mejor que la 'trascendencia' de su 'inmanencia', su transinmanencia, o más simplemente y con más fuerza, su existencia y su exposición. El fuera-de-lugar del sentido se determina así no en cuanto una propiedad referida al mundo desde otra parte, no en cuanto un predicado suplementario (y problemático o hipotético), y tampoco en cuanto un carácter evanescente, 'flotando en alguna parte'⁹⁹, sino en cuanto la constitución de 'significancia' del mundo mismo. Tanto como decir: en cuanto la constitución de *sentido* de este hecho de que hay mundo.

Hay alguna (s) cosa(s), hay el hay -y eso mismo hace sentido, nada hace sentido en otra parte. No sólo hace sentido para el *Dasein*, o por él o en él.¹⁰⁰ Habría que involucrar aquí una discusión muy larga con Heidegger, y en particular sobre el tema de lo que el *Dasein* debe o no debe guardar de los caracteres de un sujeto,¹⁰¹ de un hombre, incluso de un centro o de un fin de la naturaleza y de la 'creación' ... Con respecto a esto las categorías utilizadas en *Les concepts fondamentaux de la métaphysique [Los conceptos fundamentales de la metafísica]* (cursos de 1929-1930) parecen muy frágiles: 'la piedra es sin mundo', 'el animal es pobre en mundo', 'el hombre es configurador de mundo'. Estos enunciados no hacen justicia, al menos, a la constatación de que el mundo fuera del hombre bestias, plantas y piedras, océanos, atmósferas, espacios y cuerpos siderales es mucho más que el correlato fenomenal de un poner a disposición, de un tomar en cuenta o bajo cuidado por parte del hombre: el mundo fuera del hombre es la exterior-

⁹⁷ Lo cual significa, para ser precisos, otra cosa que una crítica o una demolición: se trata, en cambio, de la puesta al día de lo que habrá agenciado el cristianismo en cuanto forma misma del Occidente. bastante más profundamente que toda religión, e incluso en cuanto autodeconstrucción de la religión, a saber: la consumación de la filosofía a través del judeo-platonismo y la latinidad, la onto-teología en cuanto su propio fin, la 'muerte de Dios' y el nacimiento del sentido del mundo en tanto abandono sin retorno y sin relieve de todo 'christ', es decir, de toda hipóstasis del sentido. Seguramente habrá que volver sobre esto.

⁹⁸ N. de la T.: 's'ouvre', que aquí traducimos como 'se abre', también podría leerse como 'obra': 'el fuera de lugar del sentido obra *en el mundo*'.

⁹⁹ *Etre et Temps [Ser y tiempo]*, *ibid.*

Esta perspectiva, todavía fenomenológica, sigue siendo la de *Etre et Temps [Ser y tiempo]*, que declara: "Sólo el *Dasein* puede ser sensato o in-sensato." (*loc. cit.*) Pero es él quien ha puesto en juego el 'giro' ulterior. Más allá de la fenomenología, sin embargo, sin duda es un cristianismo lo que habrá persistido en Heidegger, un cristianismo jamás sometido verdaderamente a la deconstrucción, un cristianismo que incluso permaneció, acaso, como el resorte secreto de la deconstrucción de la onto-teología.

¹⁰⁰ Esta perspectiva, todavía fenomenológica, sigue siendo la de *Etre et Temps [Ser y tiempo]*, que declara: "Sólo el *Dasein* puede ser sensato o in-sensato." (*loc. cit.*) Pero es él quien ha puesto en juego el 'giro' ulterior. Más allá de la fenomenología, sin embargo, sin duda es un cristianismo lo que habrá persistido en Heidegger, un cristianismo jamás sometido verdaderamente a la deconstrucción, un cristianismo que incluso permaneció, acaso, como el resorte secreto de la deconstrucción de la onto-teología.

¹⁰¹ N. de la T.: en castellano uno de los efectos de significado de esta proposición se pierde debido a que en francés el significante '*sujet*' significa tanto sujeto como tema, en tanto asunto *sujeto* al discurso. Si el lector imagina por un momento que la palabra sujeto también significa tema, el período se lee: "y en particular sobre el sujeto de 10 que el *Dasein* debe o no debe guardar de los caracteres de un sujeto", etc.

ridad efectiva sin la cual la disposición misma del sentido, o en el sentido, no tendría... sentido. Se podría decir que él -el mundo fuera del hombre- es la exterioridad efectiva *del hombre mismo*, si la fórmula debiera ser comprendida sin restituir, desde el hombre al mundo, una relación de sujeto a objeto. Pues de esto es de lo que se trata: de comprender el mundo no en cuanto el objeto o en tanto el campo de acción del hombre, sino como la totalidad de espacio de sentido de la existencia, totalidad ella misma *existente*, incluso si no es bajo la modalidad del *Dasein*.

Si el *Dasein* -este nombre corriente, en alemán, de la existencia, dado como 'título' al hombre y bajo el cual el hombre existe y es, para Heidegger, solamente *à ex-istir-* es el *ser-el-allá* del ser mismo,¹⁰² si es transitivamente el allá, es decir, si transita -atajo y reparto-¹⁰³ el tener lugar del sentido del ser, en cuanto el acontecimiento de un *ser-allá*, en cuanto el espaciamiento de una venida, luego, el mundo, en el sentido del mundo 'exterior' o 'ambiente', es el *aquí* de ese *allá* (el *Hiersein* del *Dasein*). El tener lugar o el existir, tiene lugar *aquí*, en este mundo-aquí -o sobretodo, ya que ese mundo no es un continente para un contenido, *la totalidad de las existencias, en tanto totalidades de significancia, constituye el ser-aquí del ser-allá*. Claro que este enunciado podrá parecer inútilmente alambicado. Pero dice esto: el allá del ser, su tener lugar en tanto el ser es también una puesta de relieve y un desvío¹⁰⁴ -venida, ida del sentido- sin embargo no tiene lugar en ninguna otra parte, ni hacia ninguna otra parte que el aquí mismo de este mundo-aquí. Y este mundo-aquí no debe ser distinguido de otro mundo-allá: al contrario, es lo mismo o, dicho con mucha mayor precisión: *el mundo-aquí es la totalidad y la mismidad de los seres-allá*. El desvío o la puesta de relieve que supone el sentido no tiene lugar de otro modo que no sea el espaciamiento de ese mundo-aquí.

(Aquí estriba la mayor dificultad: aquella de la 'transinmanencia' del sentido. Dicho con la mayor simpleza, que el sentido del mundo sea este mundo-aquí en tanto lugar del existir. Este 'con la mayor simpleza' detenta la apuesta más temible, la que exige de nosotros, para lograr decir esta cosa absolutamente simple, un estilo totalmente otro o,

¹⁰² Por ejemplo, *Beiträge, op. cit.*, p. 296: "El *Dasein* es un modo de ser que, en tanto 'es' el aquí (en cierto modo activamente-transitivamente) [...]".

¹⁰³ N. de la T.: escribimos 'atajo' para traducir el significante '*traverse*', debido a que no encontramos un significante que signifique lo mismo a partir de la misma raíz (ligada con el verbo atravesar).

¹⁰⁴ *Fort-sein, Weg-sein* (estar partido, lejano, puesto de relieve, desviado), *ex-istere*: cf. *ibid.*, p. 301 Y ss.-Habría que recorrer toda esta sección de *Beiträge*, que por otra parte comienza con un pasaje que se puede discernir como un desplazamiento y un titubeo de Heidegger en el tema del 'residuo' del mundo: "[...] El ser no viene a la verdad más que sobre el fondo del *Da-sein*./ Pero allí donde planta, animal, piedra y mar y cielo devienen entes, sin caer en la objectalidad [N. de la T.: neologismo que aparentemente hispaniza el neologismo francés '*objectalité*'], allí reina la *retirada* (la negativa) del ser, el ser como retirada. Pero la retirada es del *Da-sein*.' (p. 293). Un poco más abajo se encuentra precisamente la interrogación de "El *ser-en-el-mundo* del *Dasein*. 'Mundo', pero no el *saeculum chretien* y la denegación de Dios, ¡Ateísmo! ¡Mundo a partir de la esencia de la verdad y del *Da!*" (p. 295). Evidentemente es *aquí*, allí donde se insinúa la vía hacia la venida de un 'último dios', que yo me separo completamente de Heidegger, pues este nombre de 'dios', comprendido antes que nada como nominación de lo innominado y de lo innominable, decididamente no puede más que poner una mordaza sobre la abertura del sentido del mundo [N. de la T.: el significante que traducimos por 'abertura' significa también la 'obertura' en sentido musical]. En esto consistirá, entonces, el 'ateísmo', pero un ateísmo en el que todo está por hacerse, como lo demanda Jean-Christophe Bailly escribiendo: "El ateísmo se ha quedado en este 'terreno seco' del que hablaba Plutarco en *De la superstición*, no ha sabido irrigarse a sí mismo, ni inventar sus propias sombras, transformando a la vez su breve destello solar en un simple día opaco". (*Adieu [Adiós]*, La Tour d'Aigues, ed. de l'Aube, 1993.)

sobretudo, una alteración interminable del estilo.)

*
* *

Incluso suponiendo que hubiera que tornar el sentido e exclusivamente en cuanto una propiedad del existente-*Dasein*: (lo cual al menos parece verdadero del sentido en tanto 'comprensibilidad articulada'¹⁰⁵, pero no es seguro que el sentido se reduzca a ello), y suponiendo, correlativamente, que la existencia sea exclusivamente la del *Dasein* -la del hombre-, cual, precisamente, tampoco es cierto), no nos quedaría menos que concluir que este existente no sabría existir, si su existencia es, como lo quiere Heidegger, *factual*, y si esta factualidad es la de un 'fragmento del mundo'¹⁰⁶, sin la factualidad de la totalidad de los fragmentos. Esta factualidad, o el mundo como ser-aquí o -aquí de todos los seres-allá, lejos de constituir pobremente un en-frente inerte ofrecido a las miradas y a las manipulaciones del hombre es también ella misma, en tanto simplemente ser-arrojado-aquí-de-las-cosas, un *existencial* del *Dasein*: es decir, en el léxico heideggeriano, una condición de posibilidad trascendental / factual de la existencia. Dicho de otro modo: el hecho insuperable de su *sentido*. Pero entonces es preciso que lo sea sin reservas, *materialmente*.

Con Heidegger la filosofía se verá alejada una vez más de lo que sin embargo fue, no por azar, una de sus primerísimas 'intuiciones', a saber, la del atomismo de Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Pues este atomismo está muy lejos de formar una tesis 'materialista' opuesta a una tesis 'idealista', y por eso mismo está muy lejos de ser una tesis de la pura y simple privación de sentido opuesta a una tesis del sentido trascendente. Lo que el 'atomismo' (bien o mal nombrado) representa es sobre todo lo que habría que designar como la otra archi-tesis de la filosofía (la primera es el *agathon* de Platón), a saber, el espaciamiento originario en tanto materialidad, y este espaciamiento mismo en cuanto *existencial* de la referencia al *agathon*.¹⁰⁷

La 'materia' no es en primer lugar el espesor inmanente absolutamente cerrado sobre sí mismo, antes que nada, y por el contrario, es la diferencia misma por la cual alguna *cosa* es posible, en tanto *cosa* y en tanto *alguna*: es decir, de otra manera que como inherencia o endurecimiento indistinto de un uno que no sería más *alguno*.

Si el *Dasein* debe ser caracterizado por su *Jemeinigkeit* (el 'ser-cada-vez-mío' de su acontecimiento), parla singularidad de un alguno que tiene o hace sentido de 'miidad'¹⁰⁸ los (de ipseidad), este *alguno* no se puede pensar sin el recurso material-trascendental

¹⁰⁵ *Etre et Temps [Ser y tiempo]*, loc. cit..

¹⁰⁶ E incluso si no es 'más que' esto; cf. Concepts fondamentaux [Conceptos fundamentales], op. cit., p. 267.

¹⁰⁷ ¿Habría lugar para pensar una relación entre la archi-tesis atomística y el hecho de que la bomba 'atómica' defina una capacidad de aniquilamiento de la humanidad, incluso de la tierra, como una extremidad insensata del sentido de la técnica, del ser-junto y del ser-en-el-mundo?

¹⁰⁸ N. de la T.: Nancy se vale aquí de un significante neológico formado sobre la base del posesivo '*mien*'. Hemos reproducido este mecanismo de construcción con el posesivo '*mi*': el resultado debe entenderse aproximadamente como 'calidad de mío'.

(existencial) de algún uno de la cosa en general, sin la *realidad* de la *res* en tanto diferencia material. Aquí materia quiere decir: realidad de la diferencia -y de la diferencia- por la cual solamente *hay alguna(s) cosa(s)* y no sólo la identidad de una pura inherencia (la cual, a decir verdad, no es diferente de nada ni tampoco es diferente en sí, ni podría, incluso, ser calificada de idéntica...) ¹⁰⁹. Diferencia real, diferencia de la *res*: si hay alguna cosa, hay pluralidad de cosas, de lo contrario no hay nada, no hay ningún 'hay'. Realidad *de* algunas cosas que hay, realidad necesariamente numerosa.

Esta circularidad de la realidad y de la materialidad que constituye ella misma la condición de posibilidad de la distinción de alguna cosa en cuanto una 'forma' en general, y en tanto una 'articulación' en general, esa circularidad no se deja tocar y presentar a sí misma como una cosa material. Pero es la condición misma de todo *tacto*, de todo *contacto*, es decir, de todo agenciamiento de un mundo (ni continuidad ni discontinuidad puras: *tacto*). Si se lo puede expresar así: la idealidad de la diferencia es indisociable (si no indiscernible) de su materialidad. E incluso, *la idealidad del sentido es indisociable de su materialidad*. ¹¹⁰

La materia pertenece tanto como el *agathon* a la estructura del sentido del mundo. Así hay que releer, en los democritianos, la *caída* de los átomos en el vacío y el *clinamen*: el desvío y el contacto, el montaje, la separación, la tangencia, el entre-dos y el choque recíproco del *hay* difractado singular. La singularidad es *material*, ya sea que se la entienda como *acontecimiento* o como unicidad de existencia, o como las dos cosas a la vez, y siempre en cuanto sentido. Recíprocamente, la materia siempre es singular o está singularizada, siempre es *materia signata*. *materia signada*, es decir, no significada, sino exhibida o exhibiéndose singular. ¹¹¹

¹⁰⁹ *Materia* viene de *mater* y designa antes que nada la parte-madre del árbol, el tronco, y entonces la parte más dura. La madre es la consistencia propia de la diferencia. Es decir, lo contrario de una 'madre fálica', o acaso, más bien, la diferencia de un phalus [N. de la T.: en el original la pequeña 'a' de diferencia no se halla en cursiva, tampoco 'phalus'].

¹¹⁰ Y entonces acaso haya que considerar también, en cuanto al sentido semántico, que la significación se logra en última instancia en la referencia, que el lenguaje apunta a su fin, en los dos sentidos de la palabra, en la exhibición de la cosa singular. Tal era la tesis de Ockham, tal como la analiza Pierre Alféri: "¿qué quiere decir: tener sentido? Para Ockham quiere decir: tener un rol en la referencia en dirección de los entes, decir alguna cosa en el sentido más rastro de 'cosa'". *Guillaume de Ockham le singulier [Guillermo de Ockham el singular]*, Paris, Minuit, 1989, p. 295. El sentido en cuanto designación, exhibición y descripción de lo existente y, para terminar, como excripción *en* o *à* la existencia. *El sentido en el que el sentido, bastante lejos de añadirse a la existencia, se consume en ella*.

¹¹¹ La materia no es 'materia primera', *materia prima*, y aquí aún se encuentra el pensamiento de Ockham: "Entonces, no hay lugar para suponer que la 'materia primera', informe e indiferenciada, sea otra cosa que la 'materia segunda', que se reencuentra en las singularidades formadas. La singularidad de materias tiende antes que nada, y con esto basta, a su *localidad*. [...] Para entrar en lo singular a título de parte la materia debe ser una cosa real y actual. En tanto tal, tiene pues, al menos, una propiedad: es extensa". (P. Alféri, *op. cit.*, pp. 96-97.) Ockham lleva así a la madurez un pensamiento de la singularidad y de la *materia signata* (materia signada, designada, determinada) inscripto por Tomás de Aquino (ver *De ente et essentia*, trad. C. Capelle, Paris, Vrin, 1982, p. 24; comentario de C. Capelle: "una porción de materia sensible, la que cae bajo la designación del dedo, esta materia-aquí", p. 87), luego acentuado por Duns Scotus: 'la realidad individual es material, pues es constitutiva de un ser en tanto este ser es sujeto', *Le principe d'individuation [El principio de individuación]*, trad. G. Sondag, Paris, Vrin, 1992, p. 174; comentario de G. Sondag: "la materia no significa 'la otra parte del compuesto', por oposición a la forma; significa la entidad individual que reduce o individua la quiddidad [...] J. De donde resultará [...] que los seres desprovistos de materia material, tales como el ángel o el alma, pueden ser llamados 'materiales'" (pp. 173-174).

El *hay está* signado, o signa, o se signa: signatura no es significación,¹¹² sino sentido como venida singular.¹¹³ Esta signatura es indisoluble del ser-*allá*, es decir, en primer lugar, *aquí*, en y según la textura general del ser como ser-en-alguna-parte-alguna-cosa, 'fragmento' de un mundo en el que la materia es la abertura misma, o la fractalidad de los fragmentos, lugares y tener lugares. También el trazado de esta signatura es siempre un *cuerpo*, una *res extensa* en tanto extensión -arrealidad, tensión, e:>-.-posición- de su singularidad. Cuerpo expuesto: esto no significa la puesta a la vista de lo que, en primerísimo lugar, había sido ocultado, encerrado. Aquí la exposición es el ser mismo, y esto se dice: el existir. Expielsición¹¹⁴: signatura en la misma piel, como la piel del ser. La existencia es su propio tatuaje.¹¹⁵

¹¹² N. de la T.: El significante francés '*signature*' se traduce habitualmente por el español 'firma', como ha sucedido en el texto de Derrida que se cita enseguida. Sin embargo, el español también dispone del significante 'signatura' para significar la firma: hemos preferido esta expresión para conservar el encadenamiento significante del período que se acaba de leer.

¹¹³ Cf. "[...] la puntualidad presente, siempre evidente y siempre singular, de la forma de signatura. He aquí la originalidad enigmática de todas las rúbricas", J. Derrida, *Marges de la philosophie [Márgenes de la filosofía]* Paris, Minuit, 1972, p. 391. Derrida subraya que el principio de la signatura demanda que en cada nueva ejecución de la signatura sea 'retenida' 'la singularidad absoluta de un acontecimiento': imposibilidad que gobierna aquí la posibilidad misma. Yo diría: se trata en efecto de la *lógica* de la signatura *en verdad*. Pero (y) lo es porque la signatura se diferencia, se altera, en una palabra, se difiere en cada acontecimiento de signatura. Del mismo modo, la singularidad material *signada* tiene su verdad en su unicidad pura, pero su sentido lo haya está en la multiplicidad de sus acontecimientos, de sus situaciones, de su *ida venida*.

¹¹⁴ N. de la T.: escribimos 'expielsición' para traducir el significante *neológico* '*expeausition*'.

¹¹⁵ Cf. J.-L. Nancy, *Corpus*, Paris, A. M. Métailié, 1992, pp. 31-33.

TACTO¹¹⁶

I

Heidegger declara: "La piedra es sin mundo. La piedra se encuentra, por ejemplo, sobre el camino. Nosotros decimos: la piedra ejerce una presión sobre el suelo. Y con ello «toca» la tierra. Pero lo que allí llamamos 'tocar' no es de ninguna manera tantear. No es *la* relación que mantiene una lagartija con una piedra cuando se recuesta sobre ella bajo el sol. *A fortiori* ese contacto de la piedra y del sol no es el tacto que experimentamos cuando nuestra mano reposa sobre la cabeza de un ser humano. [...] La tierra *no* está *dada*, ni en cuanto apoyo para la piedra ni en tanto lo que la sostiene -a la piedra. [...] La piedra, en su ser piedra, no tiene absolutamente ningún acceso a alguna otra cosa entre las cuales se presente con vistas de alcanzar y de poseer esta otra cosa en cuanto tal".¹¹⁷

¿Por qué, entonces, el acceso estaría determinado *a priori* bajo el modo de la identificación y de la apropiación de la 'otra cosa'? Cuando toco otra cosa, otra piel, y *este* contacto o este tacto está en juego, y no un uso instrumental, ¿se trata de identificar y de apropiar? ¿Al menos se trata en primer lugar y exclusivamente de ello? O incluso ¿por qué habría que determinar *a priori* el 'acceso a' como la modalidad necesaria de un hacer-mundo y de un ser-en-el-mundo? ¿Por qué el mundo no estaría también *a priori*

¹¹⁶ N. de la T.: en francés, el significante '*toucher*', que aquí traducimos por tacto, también puede ser leído como la forma infinitiva del verbo 'tocar'. Esta ambigüedad significativa aparece a lo largo de todo el ensayo. En adelante, elegiremos la traducción que nos parezca más adecuada según nuestra lectura del contexto.

¹¹⁷ *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique [Los conceptos fundamentales de la metafísica]*' trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 293. Sobre el 'tacto' [N. de la T.: '*toucher*'] en general, descubro demasiado tarde para hacer uso de ello que sin duda sigo algunas vías paralelas a las de Jean-Lois Chrétien, "Le corps et le toucher" [El cuerpo y el tacto], en *L'Appel et la Réponse [La pregunta y la respuesta]*, Paris, Minuit, 1992.

en el ser-entre, en el ser-en-medio y en el ser-contra?¹¹⁸ ¿En el alejamiento y en el contacto sin 'acceso'? ¿O sobre el umbral del acceso? (Y este *a priori* sería idéntica mente el *a posteriori* del mundo material, el agenciamiento indefinido de umbral en umbral, de lo uno a lo otro, cada uno al borde de la otra, a la entrada, sin entrar, delante y contra la signatura singular expuesta sobre el umbral.)

¿No sería preciso que hubiese no-acceso, impenetrabilidad, para que haya también acceso, penetración? ¿Que entonces haya no-sentido o, sobre todo, fuera-de-sentido para que hubiera sentido? ¿Y que *en este sentido* la piedra y la lagartija estuvieran también en el circuito del sentido, tal y como yo, supuesto *Dasein*, soy también piedra y lagartija, no en virtud de alguna parte o aspecto subalterno, sino según el *allá (aquí)* de mi ser?

O incluso: aquí Heidegger no determina más que negativamente el 'tacto'¹¹⁹ de la piedra sobre la tierra. No es la relación de la lagartija que se calienta, y todavía menos la de una mano posada no sobre una piedra, sino sobre una cabeza humana. Por eso mismo es muy notable que Heidegger introduzca así primero el sol y una comunicación de calor que sin embargo la lagartija no espera para tener lugar, ya continuación, y sobre todo, un orden de 'tacto' enteramente diferente, no solamente humano, sino a la vez solemne y bendecidor. La verdad del 'tacto' se establece a través de una suerte de ascensión o de asunción 'solar'. Esta triple escena es absolutamente platónica en la acepción más unilateral y 'metafísica' del término. Para el hombre, en definitiva, no es aquí cuestión de caricia. Pero una pose hierática y paternal sustituye de manera fraudulenta una caricia por una armadura.

Todo se descubre en la expresión 'la tierra no está *dada* para la piedra'. Aquí el *don* no se piensa más que en cuanto don para, finalizado y significante -significando muy precisamente la *tierra*, con todos sus valores de apoyo y, más allá, de proximidad, de enraizamiento y de habitación, de propiedad. Y si el 'don *para*' fuera aquí tomado erróneamente por el 'don puro'¹²⁰ ¿Si de hecho fuera en contra de una liberalidad, de una generosidad -y de una 'espaciosidad'- más arcaicas del 'don'? ¿Si el 'don' inicial, pero un 'don' sustraído a la 'donación', incluso a pesar de que ésta fuera intencional, debiera enunciarse *¿si:* piedra sobre la tierra, y tierra en cuanto 'ruta' (*via rupta*, ruptura, apertura -y también ya toda la *techne* de la circulación, del intercambio), ruta que ya distribuye la tierra en lugares, lugares que ya reciben la piedra, de modo indiferente, ciertamente a modo de herida para un pie o de parapeto para un insecto, para un hilo de agua, pero también a modo de simple Lugar ocupado sobre el suelo, cargado de sombra, de recorte de espacio, don inasignable, don perdido como don, don sin deseo que encarar, sin deseo por percibir ni por ser recibido en cuanto 'don'...?

Evidentemente, Heidegger omite el peso (¿el pensamiento?) de la piedra que

¹¹⁸ N. de la T.: Nancy hace aquí una distinción significativa que en el castellano no procede según los mismos rasgos. Donde escribimos 'ser-entre' y 'ser-en-medio' Nancy escribe '*etre-parmi*' y '*être-entre*' respectivamente. Tanto '*parmi*' como '*entre*' se traducen por 'entre', pero el primero se utiliza delante de un sustantivo en plural o de un nombre colectivo y el segundo sólo en referencia a dos personas o cosas.

¹¹⁹ N. de la T.: '*toucher*'.

¹²⁰ N. de la T.: hay aquí una similitud significativa que el español no refleja convenientemente. 'Para' se escribe en francés '*Pour*'; 'puro', '*pur*'. Fonéticamente ambas palabras sólo difieren en la articulación vocálica: [u:] y [y] respectivamente.

solamente rueda o aflora sobre el piso, el peso le1 *contacto* de la piedra con la otra superficie y, a través de ella, con el mundo en cuanto red de todas las superficies. Omite la superficie en general, que acaso no viene 'antes' que el rostro sino que todo rostro es también, necesariamente. En relación con la cabeza sobre la cual él quiere posar una mano de patriarca,¹²¹ Heidegger olvida primero que ella *también* tiene la consistencia y en parte la naturaleza mineral de una piedra. Omite la Exposición de superficies a través de las cuales, inagotable, se ¿gota singularmente en relación con la venida.

La piedra, sin dudas, no 'tantea' (*betasten*) (como se dice de manera después de todo vulgar con la connotación indiscreta, exploratoria, de un 'palpar'). Pero *toca*, o *toca à*: transitividad pasiva. Es tocada, sin diferencia.¹²² Entelequia bruta del sentido: está en el contacto, diferencia y diferancia absoluta. Hay diferencia de lugares -es decir, lugar-, dis-localión, sin apropiación de lo uno por lo otro. No hay 'sujeto' y 'objeto', sino ubicaciones y lugares, desvíos: *mundo* posible, ya mundo.

Sin ello, sin esta impalpable reticulación de contigüidades. de contactos tangenciales, no habría mundo: sin los juegos (instersticios, intervalos, escapes) de un ser-à desmultiplicado en el que la à vale menos como una franca oposición al *en* que como el sentido derivado, librado por el *en*. 'En sí', la cosa esta 'à' sus proximidades, próximas y muy lejanas *otras cosas*, porque las hay plurales.

Que el *en-sí*, tomado absolutamente, es 'abstracto', solamente y unilateralmente presente, tal es el principio generado de toda la lógica hegeliana -es decir, de la primera lógica que se despliega en cuanto lógica del sentido y no sólo de la verdad (a pesar de que resiste a su propio proceso de anulación en verdad infinita). Así, la piedra de Heidegger todavía es solamente abstracta y no es la piedra concreta, no es el concreto-de-piedra que no es tal solamente cuando la piedra es motivo de tropiezo, lanzada o manipulada por o para un sujeto. Precisamente, lo *concreto* está antes o después del objeto y el sujeto. Ciertamente, la piedra concreta no 'tiene' un mundo (pero la fórmula de Heidegger es ambigua: 'la piedra es sin mundo' se puede comprender como 'no tiene mundo' o como 'no está en el mundo') -pero la piedra no está menos en el mundo bajo la modalidad del à que al menos es el de la *arrealidad*:¹²³ extensión de aire, espaciamento, distancia, constitución 'atomística'. Decimos que la piedra no está 'en' el mundo: sino que es mundo.

Sin embargo se dirá que el mundo de la piedra, o el mundo-piedra, no sabría ser el 'todo de significancia'. Pero la significancia -lo que yo llamaría la 'pasibilidad de sentido'- tiene ella misma su condición (¿existencia!?) en el desvío a través del cual en primerísimo lugar hay mundo. El mundo es pasible de sentido, *es* esta pasibilidad, debido a que en primer lugar es según esta desviación, digámoslo todavía otra vez, 'atomístico'. Sin duda, ello implica de derecho que la apertura de una 'comprensión' del sentido esté en relación con la apertura de la arrealidad concreta. ¿Estoy en vías de sugerir que alguna cosa de la 'comprensión' retorna a la piedra misma? Que no se tema

¹²¹ Y que corresponde exactamente -casi hasta la caricatura- a lo que Derrida ha podido localizar bajo 'La main de Heidegger' [*La mano de Heidegger*] en *Psyché*, Paris, Galilée, 1987.

¹²² N. de la T.: ambigüedad significante. Donde escribimos 'sin diferencia' Nancy escribe '*pas de difference*' que puede interpretarse tamo como 'sin diferencia' o bien como 'paso de diferencia'.

¹²³ N. de la T.: escribimos 'arrealidad' para traducir el significante '*aréalité*'

aquí ningún animismo, ningún panpsiquismo. No se trata de consentir una interioridad a la piedra. Pero la compactidad misma de su dureza impenetrable (impenetrable para ella misma) no se define (precisamente se de-fine)¹²⁴ más que a través del desvío, la distinción de su ser esto, aquí ("La piedra está, es decir, es esto o aquello, y en cuanto a tal está aquí o allá", dice Heidegger, como si redujera 'ser / estar' a la simple cópula de atribución). Esta discreción, que se podría llamar *cuántica* tomando prestada de la física la discreción de *cuanta* materiales, hace el mundo en cuanto tal, el mundo 'finito' pasible del sentido.

Ningún animismo, todo lo contrario. En cambio una 'filosofía cuántica («atomística», «discreta») de la naturaleza' queda por ser pensada. Pues la diferencia del a-sí, según la cual hay apertura del sentido, está inscrita *en el mismo* 'en-sí'. *Corpus*: todos los cuerpos, los unos fuera de los otros, hacen el cuerpo inorgánico del sentido.

La piedra no 'tiene' sentido. Pero el sentido toca la piedra: incluso se choca con ella, yeso es lo que nosotros hacemos aquí.

II

En un sentido, pero qué sentido, *el* sentido es el tacto.¹²⁵ El *ser-aquí*, lado a lado, de todos los *seres-allá* (seres arrojados, enviados, abandonados en el allá).

Sentido, materia formándose, forma haciéndose firme; exactamente el desvío de un tacto.¹²⁶

Con el sentido hay que tener el tacto de no tocarlo demasiado.

Tener el sentido o el tacto: la misma cosa.

SPANNE¹²⁷

"El tiempo está espaciado en sí mismo, extendido [...] Ningún ahora, ningún momento del tiempo puede puntualizarse. Cada momento del tiempo está desviado en sí mismo."¹²⁸

¹²⁴ N. de la T.: escribimos 'de-fine' para traducir '*de-finit*'. Tal vez una traducción más apropiada para retener la estructura significativa hubiera sido 'de-termina', ya que '*finit*' es la tercera persona del singular del presente del modo indicativo del verbo '*finir*', que significa 'finalizar, terminar'. Hemos preferido conservar la referencia al 'fin'.

¹²⁵ N. de la T.: '*toucher*'.

¹²⁶ N. de la T.: traducimos por 'firme' el significante '*ferme*', que también puede leerse como 'granja', y que incluso se puede referir a los decorados de teatro montados sobre bastidores. Cabe notar, además, que aquí y en la siguiente ocurrencia 'tacto' se halla significado con el sustantivo '*tact*', que se refiere indistintamente a la sensación del tacto y a la discreción en el trato, y no con la forma infinitiva verbal '*toucher*'.

¹²⁷ N. de la T.: '*Spanne*' es un significante alemán que se traduce por 'palmo, espacio, lapso, margen'.

¹²⁸ Martin Heidegger, *Les Problemes fondamentaux de la phénoménologie [Los problemas fundamentales de la fenomenología]* trad. J. F. Courtine, Gallimard, 1975, p. 317. (La primera versión de esta parte ha sido escrita para el primer número de la revista *Contre-temps*, por aparecer.)

En efecto, si hubiera puntualidad del ahora, del presente, la dimensión nula de este punto no permitiría que el tiempo de este presente fuera colmado con su propia calidad temporal o, en otros términos, no le permitiría *tener lugar*. Todo pasaría, sin duda, pero nada transcurriría. Luego todo iría a lo largo de la línea de puntos nulos, pero nada sería este 'ir' mismo, inmóvil como la totalidad de la línea.

Entonces la representación del tiempo en cuanto sucesión de presentes puntuales resulta vana y, además, contradictoria: pues se halla abolida la *sucesión* en cuanto tal. No puede haber *pasaje* de un presente a otro si ni uno ni otro han tenido lugar.

Hay, entonces, desvío, espacio. *Spanne*, dice Heidegger. Extensión, tracción, atracción (*gespannt*: tendido, excitado, seducido, cautivado). Agitación, espasmo, dilatación.

Ésta es la razón por la cual el tiempo kantiano, en el que 'todo pasa exceptuando al tiempo mismo', es un tiempo en que nada tiene lugar -excepto el tiempo, que tiene lugar él mismo como un tener-lugar inmóvil, como el surgimiento de una vez por todas de la sustancia misma del mundo. Pero de este modo ese surgimiento ya siempre ha tenido lugar y ya siempre no tiene lugar en el tiempo. No hay 'de una vez por todas', o más bien, esta 'vez' es la única 'vez', que por lo tanto no es una 'vez', que es el espaciamento de todas las veces. (Por su origen, *vix*, la 'vez', en primer término es el *lugar*, luego el *turno* -'a su turno'- del *desplazamiento*, o del *reemplazamiento*.)¹²⁹ El hacer-sitio del mundo en el mundo.

Pero 'en' el fenómeno-tiempo no hay 'más que *cambios* [...] de la sustancia que permanece' y jamás 'un nacimiento y un anonadamiento de la sustancia misma'.¹³⁰

El tiempo puro, el tiempo del puro presente, es el tiempo de la modificación indefinida de una única sustancia increada, no producida, que no sobreviene de improviso, en la que el tiempo mismo es lo que sobreviene sin comienzo ni fin y lo que se modifica según el encadenamiento sin fin de causas y efectos.

También la línea que lo representa representa con todo derecho la copresencia estática, unidimensional, no espacial de sus puntos (un límite de espacio, no un espacio: el límite en que el espacio deviene tiempo puro, pero en el que el tiempo puro anula el acontecimiento).

Nada de pasaje, nada de venida, nada de partida, nada de nacimiento ni de muerte, nada de surgimiento, de efracción o de creación de una sustancia nueva, nada de atracción ni de excitación de un sujeto nuevo y, en consecuencia, tampoco nada de desaparición de lo nuevo, nada de abolición de su novedad en esta otra novedad absoluta que constituye su lugar vacío o su tumba. Nada de *nada*.¹³¹

¹²⁹ N. de la T.: escribimos 'reemplazamiento' en lugar de 'reemplazo' para conservar la estructura significativa de '*remplacement*', referida al 'emplazamiento'

¹³⁰ Segunda analogía de la experiencia. [N. de la T.: Nancy está citando el pasaje que lleva este título en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant].

¹³¹ N. de la T.: todo este párrafo está construido sobre la base de urna. ambigüedad significativa y una construcción particular del francés: escribimos 'nada de ...' para traducir la expresión '*pas de...*' que literalmente significa 'no'. Una traducción literal, entonces, pudo haber sido 'No pasaje, no venida, etc.'. Preferimos traducir por 'nada de ...' para poder sostener la iteración en la oración final '*Pas de pas*'. Sin embargo, el significativo '*pas*' no sólo significa negatividad, sino: también 'paso', 'marcha'. De modo que en la última oración se entremezclan calidoscópicamente ambas significaciones: 'paso de nada', 'ni un paso' ('nada de paso') y 'paso de paso'. Nancy explicita la significatividad de esta ambigüedad a continuación.

Nada, sin embargo, no es más que según un *paso*:¹³² el franqueamiento del no-ser al ser, es decir, del ser mismo en cuanto no es nada, al ser mismo aun en tanto es (transita) lo existente -y el franqueamiento del ser al no ser.

Así, el ser se franquea a cada momento: nacimiento, muerte, libertad, apertura, reencuentro, salto. Ningún ente se halla puesto, dispuesto o compuesto para sostener este franqueamiento que todo ente supone y que supone el todo del ente, el mundo.

Nada de puente para la nada de ser a través de la cual la existencia adviene.¹³³

Una tumba siempre está abierta, como lo está una mujer en parto. Es el espaciamiento del presente quien *tiene lugar*; en tanto presente, cuando una 'sustancia' o un 'sujeto', viene o se va. El presente en cuanto presente es *prae-sens*¹³⁴, precede y se precede, lo cual quiere decir también que sucede y se sucede: se desvía, desvía la presencia que carga.

He *allí* el presente que es *hecho* del ser al ser cuando un 'sujeto' viene o va.

Un 'sujeto' es eso mismo: un presente singular del ser al ser (una existencia). Ésta es la razón por la cual esta palabra, 'sujeto', lo nombra muy mal. Pues este presente de algún *uno* no es dueño de sí mismo en una interioridad, y no se libera a partir de una tal reserva. Al contrario, tiene lugar en cuanto la apertura o en tanto la exposición de eso (esta existencia, este o esta una) que jamás habría tenido lugar 'de parte suya' antes de ese presente, fuera de esta exposición. Sin dudas, un *sí mismo* tiene lugar (lo cual no quiere decir que sea forzosamente un sí mismo 'humano'). Pero este ser-sí-mismo es *coextensivo* de la extensión en la que él es hecho presente desde sí. El ser-sí-mismo no es fuera de este afuera.

No hay afuera del afuera en el que todo presente se espada.

Paso atrás sobre sí mismo del tiempo, paso de anulación cíclica o sempiterna.¹³⁵ No hay más que la eternidad en tanto espaciamiento del todo presente del tiempo.¹³⁶ El gesto mismo del presente, el gesto de presentar, el lugar de la difracción del presente. Mucho más remoto, mucho más abierto que un *big-bang*, al cual sólo la eternidad puede dar lugar.

La eternidad es lo otro del tiempo que da lugar al tiempo, o bien aquello por lo cual el tiempo se da lugar en el espaciamiento de su presente. Es la simultaneidad (*tata simul*) a través de la cual la sucesión tiene lugar en cuanto pasaje, aquello por lo cual el lugar

¹³² N. de la T.: escribimos '*paso*' para traducir '*pas*', de modo que la ambigüedad vuelve a presentarse: 'nada, sin embargo, es más que según un *no*'.

¹³³ N. de la T.: nueva ocurrencia de la ambigüedad significativa de '*pas*', de modo que hay que leer: "Nada de puente para la nada de ser a través del cual la existencia adviene", pero también, y al mismo tiempo, "Paso que sirve de puente para la nada de ser a través de la cual la existencia adviene", "Nada de puente para el paso de ser a través del cual la existencia adviene" y "Paso que sirve de puente para el paso de ser a través del cual la existencia adviene".

¹³⁴ N. de la T.: '*praesens*' es el participio presente del verbo latino '*praesum*', 'que está presente, inmediato, apremiante, propicio, esforzado, etc.', pero a la vez '*sens*' es el significante francés que se traduce por 'sentido'.

¹³⁵ Nuevamente también habrá que leer al mismo tiempo (en virtud de la ambigüedad significativa de '*pas*'): 'nada de retorno sobre sí del tiempo, nada de anulación cíclica o sempiterna'.

¹³⁶ N. de la T.: escribimos 'todo presente' para traducir '*tout présent*'. También podría leerse 'siempre presente'.

único tiene lugar en tanto desplazamiento y en cuanto reemplazamiento, en cuanto paso efectivo de una existencia a otra, en tanto singularidad de acontecimiento.¹³⁷ El mundo, en este sentido, es eterno o simultáneo, pero la simultaneidad del mundo (y no en el mundo) no es el 'al mismo tiempo'. Es la *mismidad alterada* del tiempo -el contra-tiempo del tiempo-, y es así que la simultaneidad es espaciamiento, o es *en tanto y en cuanto* se espacia.

Si ya no es Dios quien representa la eternidad,¹³⁸ es el espaciamiento del presente del tiempo, su desvío y su excitación: *Spanne, Spannweite*. El desvío en cuanto tensión -el tiempo tendido como un arco, del cual también sería él mismo la flecha. Pero para ello, justamente, para que haya desvío de la cuerda tensa del arco o del ser-en-tensión, nada de puntualidad, nada de instante instantáneo,¹³⁹ sino el instante en cuanto espaciamiento y el espaciamiento en tanto el *simul* de muchas cosas que hacen un mundo.

*

* *

"[...] el espacio queda bastardeado y resulta difícil enumerar lo que engendra. Es tan discontinuo como estafador se sea, para gran desesperanza de su filósofo-papa. [...] bajo nuestros ojos púdicamente cerrados, el espacio rompe la continuidad de rigor. Sin que se pueda decir por qué, no parece que un mono vestido de mujer sea más que una división del espacio. En realidad, la dignidad del espacio se halla establecida y asociada hasta tal punto a la de las estrellas que resulta incongruente afirmar que el espacio pueda devenir un veneno que come otro."¹⁴⁰

*

* *

No hay más que una cosa en el mundo, y es así que hay alguna(s) cosa(s). Si no hubiera más que una, no habría más que tiempo puro, duración inmóvil. Pero hay más de una, y esto quiere decir menos que hay muchas veces una que esto otro: el más de uno -el plural del singular que es él mismo, siempre y de antemano, plural (*singuli*, pues 'singulus' no existe)¹⁴¹, el *más de uno* es ese más que uno en el presente del uno, su exceso que lo desvía en sí de sí. Su *sentido*.

¹³⁷ N. de la T.: nueva ambigüedad a partir de 'pas': hay que leer también "en cuanto *no* efectivo de una existencia a otra...".

¹³⁸ "*Aeternitas non est aliud quam ipse Deus*" ["La eternidad no es otra cosa que el mismo Dios"] (*Somme Théologique* [*Suma Teológica*], la, X, 2): donde resulta claro que la eternidad jamás fue una 'duración eterna'.

¹³⁹ N. de la T.: nueva ocurrencia de la ambigüedad de 'pas': "paso de puntualidad, paso de instante instantáneo".

¹⁴⁰ George Bataille, *Espace* [Espacio], en *Oeuvres complètes* [*Obras completas*], t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 227.

¹⁴¹N. de la T.: Nancy se refiere a que la palabra latina que traducimos por 'singular' carece de singular.

Al momento, al principio del juego, mundo, espacio público, cuerpo, ser-en-común, extensión del alma -distancia del más próximo, y paso, franqueamiento.¹⁴² De la copa a la sopa,¹⁴³ de la Roca Tarpeya al Capitolio,¹⁴⁴ de Caribdis a Escila, de un borde al otro, de un muro al otro, de un borde al otro, de usted a mí, de un tiempo al otro.

ALGUNO¹⁴⁵

"Mi nombre es alguien y cualquiera [...] He atestiguado el mundo; he confesado la rareza del mundo."¹⁴⁶

Hay algunas cosas. Hay *algunos unos*, hay *unos* numerosos, *singulares*. El sentido es la singularidad de todos los singulares, en todos los sentidos simultáneamente: en el sentido distributivo o diseminante de la unicidad insustituible de cada singular (piedra o Pedro),¹⁴⁷ en el sentido transitivo o transicional de lo que los reparte y que todos ellos reparten (su finitud, común a todos, propia de ninguno,¹⁴⁸ impropiedad común comunicante jamás comunicada o dada en comunión), y en el sentido colectivo o mundial de lo que hace de la totalidad del ente mismo lo absoluto singular del ser (su espaciamiento infinito).

Entonces, el sentido del mundo está en cada *uno*, cada vez al mismo tiempo como la totalidad y como una unicidad. En ello es el mundo de mónadas leibniziano, que

¹⁴² N. de la T.: nueva ambigüedad en el uso de *'pas'*: en lugar de paso puede leerse 'no'.

¹⁴³ N. de la T.: alusión al proverbio *"Il y a lo in de la coupe aux levres"*, "De la mano a la boca se pierde sopa".

¹⁴⁴ N. de la T.: el monte Capitalino o Roca Tarpeya es una de las siete colinas de Roma. En ella estaba edificado el templo de Júpiter, en donde se coronaba a los vencedores. Cerca del templo se hallaba la Roca Tarpeya propiamente dicha, desde donde, en cambio, se despeñaba a los traidores.

¹⁴⁵ N. de la T.: Aquí escribimos 'alguno' para traducir el significante *'quelqu'un'*, que puede significar tanto 'alguno' como 'alguien', es decir, tanto 'algún uno' como 'algún quien'. Según el contexto usamos una u otra forma (en el epígrafe, por ejemplo, escribimos 'alguien', tal como por otra parte el verso de Borges lo exige). Pero según nuestra lectura la ambigüedad es significativa en el texto de Nancy y por esa razón hemos querido dejar nota de ella.

¹⁴⁶ [Cabe observar que la primera parte de la cita de Nancy ha sido tomada de la composición 'Jactancia de quietud', en tanto que la segunda proviene de 'Casi juicio final', ambas incluidas en este libro de Borges de 1925: *Luna de enfrente*. Literalmente, la traducción citada por Nancy podría a su vez traducirse así: 'Mi nombre es alguien y no importa quién (...) He testimoniado el mundo: he confesado la extrañeza del mundo']

¹⁴⁷ N. de la T.: en francés los dos significantes unidos por la disyunción en el paréntesis se escriben igual, excepto por la mayúscula: '[p]ierre'.

¹⁴⁸ N. de la T.: escribimos 'ninguno' para traducir el significante *'aucun'*, que puede significar 'nadie', 'ninguno' o 'alguno'.

constituye el primer pensamiento del mundo.¹⁴⁹

El *algún uno* no es el sujeto en su posición metafísica. En efecto, esta posición es siempre la de una *suposición*, bajo una u otra de estas formas: soporte sustancial supuesto en las determinaciones y cualidades, punto de presencia supuesto en el hogar de representaciones, negación que se supone en cuanto potencia de su propia puesta de relieve, relación à sí donde la à se supone el tanto la presencia misma del *sí mismo*, potencia de efectuación que supone engendrar la efectividad, supone estar supuesta por el ente. En la síntesis de todas estas formas la *subyectividad*¹⁵⁰ se llama 'Dios', que es así el nombre de la suposición de la síntesis misma.

Constantemente, el sujeto de la filosofía (o bien, el sujeto,¹⁵¹ la filosofía) se dará por supuesto en los dos sentidos del término: se pondrá a sí mismo desde sí mismo en el fundamento de sí, y habrá sido la hipótesis de su propia hipóstasis, o su ficción, o su ilusión. El punto común de dos acepciones, punto de paradoja o de abismo infinito, es la verdad de este sujeto.

El *sub-* de la *sub-yectividad* representa de alguna manera la forma invertida del *prae-* de la *pres-encia*: el presente que se precede 'por adelantado' más bien que 'en adelante'. De hecho se trata de dos acepciones posibles del 'adelante': anterior, previo, primordial, o bien posterior, sucesivo, final. Los dos son lo mismo, del mismo modo en que también la *presencia*, puesta en juego de esta manera, se resuelve en *ausencia* en el instante mismo de su -supuesta- presentación. En la pre-su-posición, la presencia anula todos sus sentidos posibles. En el extremo del sujeto puro todos los predicados están negados (así sucede con el Dios de las teologías negativas y de los místicos: tanto más arqui-esencialmente divinos cuanto más despojados de toda cualidad o propiedad). El verdadero sujeto es el ser-sí-mismo sin cualidades, que solamente subsume bajo esta ausencia la presencia de su presuposición en tanto presuposición de su presencia.

Pero en este mismo punto, hacia el extremo de la suposición, hacia la extremidad del *sub-* o del *hypo-*, en el lugar del fundamento mismo, siempre habrá habido también el *uno singular* del punto mismo -ya no más un sujeto en ese sentido, sino una cosa enteramente otra, o bien *la misma-cosa-enteramente-otra*: una *existencia*. La existencia,

¹⁴⁹ Tal como lo relee Deleuze: "*El mundo es la curva infinita que toca en una infinidad de puntos una infinidad de curvas, la curva con variable única, la serie convergente de todas las series.* [...] cada mónada en cuanto unidad individual incluye toda la serie, expresa así el mundo entero, pero no lo expresa sin expresar más claramente una pequeña a región del mundo, un 'departamento', un barrio de la ciudad, una secuencia finita. [...] si el mundo es en el sujeto, el sujeto no es menos para el mundo. Dios produce el mundo 'antes' de crear las almas, porque las crea para este mundo que introdujo en ellas. [...] debido a que la mónada es para el mundo ninguna contiene claramente la 'razón' de la serie de la que resultan todas ellas y que les queda exterior en cuanto el principio de su acuerdo. [...] La clausura es la condición del ser para el mundo. La condición de clausura vale para la apertura infinita de lo finito: ella 'representa finitamente la infinidad.'" (Entre tanto, discutiendo con Heidegger, Deleuze ha puesto de relieve la proximidad de esta apertura con la del *Dasein*.) (*Le Pli [El pliegue]*, Paris, Minuit, 1988, pp. 35-36.)

¹⁵⁰ N. de la T.: escribimos '*subyectividad*' para traducir el significante neológico '*subjectité*', que más literalmente se podría verter como 'sujetidad'. Sin embargo, en el texto se hará significativa la composición de este significante en cuanto remite a la partícula 'sub' y al 'estado de yecto', que en español resulta más claro en construcciones que se valen de otras preposiciones (como cuando se dice que un piloto se e-yectó de su nave). El significante que introducimos aquí intenta retener estos dos rasgos del significante francés, que una transposición literal oscurecería.

¹⁵¹ N. de la T.: nueva ocurrencia de la ambigüedad del significante '*sujet*', que también podría leerse como 'tema'.

una existencia cada vez singular, es la suposición de toda suposición, o la posición simple y absoluta que pone término a toda suposición, al *sub-* tanto como al *pre-*. La existencia: eso que pre- viene la suposición misma, o eso que le sobre- viene por sorpresa. La misma-cosa-enteramente-otra: no más el despojamiento de todos los predicados, sino los predicados sin soporte, manteniéndose juntos los unos a los otros, singularmente.

Esta existencia singular es tanto (= transita) la posición primera y última del *hypokeimenon* (= subjectum) aristotélico como la del *ego sum* cartesiano, o incluso la del sentimiento rousseausista. Es decir que su *esse* forma tanto la suposición pura como el acto absoluto o la entelequia. Pero en el ser-en-acto la suposición pura se disipa en su propia pureza. Nada más se supone (referido en adelante o por debajo, por hipótesis), nada más está suponiendo (el soporte o secuaz¹⁵² de cualidades o atributos no es ninguna otra cosa que su ser-en-acto: para terminar, no hay *'suppositum'*). Pero hay alguno.¹⁵³

*
* *

Alguno: un cierto, no importa cuál, hijo de vecino, pero también éste y ningún otro, del cual se dice: '¡es alguno!'. Alguno único, inimitable, alguno idéntico a todos, un trazado, una configuración, un punto sin dimensiones, un límite, un paso.¹⁵⁴ La impronta de un paso -el vestigio- que no configura ninguna otra esencia que la existencia fugitiva de su singularidad.

Entonces, ¿qué cosa es esto que es alguno? Eso es precisamente lo que no se puede preguntar -aunque ésta sea toda la *cuestión*- porque si hay alguno ya está respondida (*alguno* ya ha respondido). Luego, si hay alguno, hay numerosísimos algunos, hay incluso más que esto. *Ellos* están en el mundo. Es lo que 'hace' mundo y es lo que 'hace

¹⁵² N. de la T.: escribimos 'secuaz' para traducir el significante '*suppôt*'. No hemos encontrado una manera de retener la proximidad fónica ni las relaciones estructurales y etimológicas que '*suppôt*' mantiene con el significante '*support*', que aquí traducimos por 'soporte'.

¹⁵³ Lo que precede resume la primera parte de una exposición publicada, bajo el título de 'Un sujet?' [¿Un sujeto?] en *Homme y Sujet* [Hombre y sujeto], colectivo reunido por Dominique Weil, Paris, L'Harmattan. 1992. A continuación se reescribe lo que sigue de esa exposición. -En cuanto al 'uno', sin dudas habría que comprometer una confrontación con la 'ontología del número' que practica Alain Badiou (cf. *Le Nombre y les Nombres* [El número y los números], Paris, Seuil, 1990. p. 125 Y ss.). Mi incompetencia matemática me lo prohíbe. Sin embargo, no me impide reconocer ciertas formulaciones en cuanto estrictamente equivalentes a aquellas a las cuales conduce una deconstrucción de la onto-teología. Así: "*El uno* como tal [...] no es [...] Luego, hay que distinguir el *contar-como-uno*, o *estructura*, que hace advenir al uno en tanto sello nominal de lo múltiple, y *el uno en cuanto efecto*, en el que el ser ficticio no tiende más que a la retroacción estructural en la que se lo considera". (*L'Être et l'Événement* [El ser y el acontecimiento], Paris, Seuil, 1988, p. 104.) Hasta un cieno punto no percibo aquí más que una transcripción a través del cambio reglado de léxico. Más allá, estoy tentado a percibir en Badiou una teología negativa de este "uno en el que se estructura la presentación de una infinidad de múltiples" (*ibid.*, p. 107). Se está, entonces, en una problemática de 'suposición' o de 'verdad' en el sentido en el que lo he presentado. En revancha, en la problemática del 'sentido', y si se lo puede decir así, el *algún* pasa delante del *uno en cuanto tal*: lo pre- viene o 'lo' pre- viene [N. de la T.: el primer 'lo' se refiere al 'algún', el segundo al 'uno' o al 'algún uno'] en tanto *existir* de una venida-al-mundo.

¹⁵⁴ N. de la T.: nueva ocurrencia de la ambigüedad de '*pas*', también podría leerse 'un no'. Lo mismo en la oración siguiente: "la impronta de un no".

sentido'. *Algunos, algunos unos, el uno numeroso*, es decir, el *singular plural* 'es' la respuesta a la cuestión del 'sentido del mundo'.

'Alguno', eso, entonces, debe ser abordado por las vías de esta respuesta. Pero ésta no responde a nada. No se ha preguntado '¿hay alguno?'¹⁵⁵ No se ha podido preguntarlo porque hay alguna cosa. Aquí la 'respuesta' no contiene la presuposición de la cuestión. Una respuesta que no responde a una cuestión es una respuesta que no constituye la solución de un problema, ni el apaciguamiento de una interrogación o la finalización de una pesquisa. En revancha, y según la etimología de la palabra 'respuesta', es una garantía dada, una promesa, un compromiso.¹⁵⁶ Garantía dada, promesa, *responsabilidad* comprometida. *Alguno*, en primer lugar, es menos un ser presente que una presencia comprometida -acaso comprometida primero con ninguna otra cosa más que con *ser-aquí*, expuesto *allá*. En ese sentido ya hay 'respuesta' tanto de no importa qué piedra como de no importa qué Pedro:¹⁵⁷ hay ser expuesto, hay mundo.

Cada uno es el primer y último momento de su compromiso con la presencia. El *hypokeimenon* aristotélico, el *subjectum* en ano, es el 'cada uno' (*ekaston*), el existente singular presente en la experiencia sensible. El *ekaston* es *eskhaton*: extremo, último. Cada uno es escatológico.¹⁵⁸ Cada uno es el fin de la venida sin fin del sentido. Como tal, ofrece tres rasgos distintivos: es 'único', es 'cualquiera', está 'expuesto'.

1. *Único*: la unicidad del singular consiste muy exactamente en su multiplicidad. Tal es la determinación esencial -es decir, existencial en femenino y existencial en masculino-¹⁵⁹ que debería abrir toda consideración sobre toda especie de 'individualidad' o de 'autonomía'. La existencialidad condicionada de cada *uno* significa que ese uno no puede *existir consistiendo* sólo por sí mismo ni sólo en sí mismo. La auto-nomía pura se destruye a sí misma.¹⁶⁰ Pero esto debe ser comprendido de un modo absolutamente

¹⁵⁵ El título de la película devenida casi proverbial *Y a-t-il un pilote dans l'avion?* [*¿Hay un piloto en el avión?*] - N. de la T.: en Argentina la película fue distribuida bajo el título de *¿Y dónde está el piloto?*] es la versión cómica de la cuestión onto-teológica en cuanto cuestión de la significación, y más precisamente de un sujeto (significante / significado) de la significación. Recordemos que Descartes ya había respondido "yo no estoy solamente alojado en mi cuerpo, tal como un piloto en su navío" (Meditación sexta, AT, IX, 64).

¹⁵⁶ cf. *sponsi*, los novios, *sponsor*, el garante, y el griego *spendo*, hacer una libación para consagrar un acuerdo, un compromiso.

¹⁵⁷ N. de la T.: recordemos que en francés los significantes 'piedra' y 'Pedro' se escriben igual, excepto por la mayúscula: '[p]ierre'.

¹⁵⁸ Sobre la cuasi-sinonimia del *ekaston* y del *eskhaton*, y sobre la 'materia última' (*eskhate ule*) que constituye el individuo cf. *Metaphisique [Metafísica]*, Z, 10, 103Sb28-32 y la nota de Tricot en su edición. La historia de esta escatología es la de la *res singularis* tal como habría que seguirla desde Aristóteles hasta Ockham y Suárez. Retengo el rasgo decisivo, tal como lo han trazado Duns Scot y luego Ockham, que consiste en que el singular se singulariza por su sola singularidad, o que la singularidad es en relación consigo misma, ella sola, su 'razón' y su 'agente'). (cf. Alféri, *op. cit.*, p. 98 y ss.) Así, comenta Alféri, "*La identidad en relación consigo misma*, la autoafirmación del ser [...] resulta *naturalmente inasignable*, inasignable en el horizonte del ente tal como nos es dado" (p. 103).

¹⁵⁹ N. de la T.: como en francés el adjetivo 'existencial' tiene los dos géneros, Nancy simplemente escribe '*existentielle et existentielle*'.

¹⁶⁰ Hegel despliega la demostración en la *Science de la logique [Ciencia de la lógica]*, I, 1, cap. 3, 'el ser para sí'. Pero no basta decir que el Uno es 'vacío': pues este vacío es *de idéntico modo* el 'pleno' del existir.

originario. No se trata de agregar a una postulación de individualidad o de autonomía un cierto número de relaciones e interdependencias, aunque éstas sean todo lo importante que se quiera. El 'alguno' no entra en una relación con otros 'algunos' y tampoco hay más 'comunidad' que preceda a los unos y los otros: el singular no es el particular, no es *parte* de un conjunto (especie, género, clase, orden). La relación es contemporánea de singularidades. El uno quiere decir: los unos y los otros, los unos *con* los otros.

Lo que allí significa este 'y' o este 'con' no involucra nada menos que la textura misma del mundo, el mundo en cuanto el ser-expuesto-de-los- unos-a-los-otros, el '*auseinandergeschrieben*' de Celan: el ser inscripto/excripto el uno dejan el otro en cuanto ser único de cada uno. Todo el sentido pasa por allí -y todavía resulta muy poco decir: todo el sentido está en este mismísimo ser 'con'. Para el uno-solo no hay sentido, sólo hay verdad. Que la soledad 'para finalizar' sea la verdad, tal es el *lugar común* de un romanticismo desencantado, es decir, de un pensamiento de la suposición subjetiva que toca a su propio abismo, incapaz incluso de apercibirse de que aún enuncia *en común* su *topos*.

Sin dudas, el singular lo es *per se*: no se singulariza más que desde, o por, su singularidad. Pero esto no quiere decir que su singularidad le sea propia: la unicidad singular es lo que lo reparte y lo que él reparte con la totalidad de la multiplicidad singular. Entonces lo singular no produce su singularidad a partir de un recurso propio - al contrario, lo hace a partir del recurso más común, el que viene o el que vuelve a cada uno ya ninguno. Pero esto no quiere decir tampoco que allí haya un 'recurso', en el sentido de una materia primera por modelar y por singularizar. Nada de materia primera, solamente materia última -*última materia*- de lo existente, solamente su 'signatura'. Y nada tampoco de esta presuposición absolutamente primera que sería una *creatio ex nihilo*. El singular no es creado, ni se crea. No es ni lo producido ni la producción. Es el ser-en-acto, la entelegía que no es precedida por ninguna potencia. La actualidad a secas: nada más, nada menos.

2. *Cualquiera*: cada uno es tan singular como cada otro uno.

En un sentido, son infinitamente sustituibles los unos por los otros, in-diferentes y anónimos.¹⁶¹ Todos, hasta el extremo de esta descomposición, que se dice 'final', de cuerpos orgánicos en otros cuerpos inorgánicos, en donde Pedro también toca, de otro modo, la piedra, y que no es otra cosa que la textura del mundo en cuanto el texto del sentido excripto allí.

Esto no vuelve a librar el sentido, ya sea a una disolución 'materialista', ya sea a una especie de efusión 'pampsiquista'... Esto vuelve a considerar que lo que es común a los unos y a los otros, aquello en lo cual se comunican, es eso que los singulariza, y en consecuencia lo que los reparte. Lo que tienen de conmensurable es su inconmensurabilidad. Así, la muerte del prójimo no sólo es aquello a lo cual no puedo acceder, lo que no puedo tomar sobre mí o de lo cual no puedo apropiarme -del mismo modo que no puedo hacerla con mi 'propia' muerte.¹⁶² La muerte del prójimo representa también el ser-con-el-prójimo en cuanto el ser-can-nadie. No se trata de una relación

¹⁶¹ Sobre el terna del 'cualquiera' se releerá toda *La communauté qui vient* [*La comunidad que viene*] de Giorgio Agamben (Paris, Seuil, 1990).

¹⁶² Evidentemente, aquí habría que retornar el análisis heideggeriano, e ir más lejos.

vacía, ni de una relación con un vacío: se trata de la relación con la singularidad de lo singular en tanto tal. La tumba no es una superestructura conmemorativa apoyada sobre un lugar vacío: la tumba es ella misma un lugar, un espacio que vale en cuanto tal, por su espaciamento. Antes de ser un signo es un pasaje y un reparto de sentido. Morimos *en el mundo*, como nacemos:¹⁶³ singulares, cualesquiera, sustituibles -pudiendo siempre venir a ocupar *el lugar* del otro-, insustituibles - el lugar del otro no es más que el espaciamento del lugar de uno.

El nacimiento/la muerte, lo uno *como* lo otro, la ida-venida singular, representa esta intersección de la sustitución y de la insustitución,¹⁶⁴ de lo reemplazable y de lo irremplazable, de lo cualquiera y de lo único. La relación tiene lugar en virtud de esta intersección. Aquí no hay comunicación o continuidad de sustancia, y tampoco hay reproducción discontinua de ejemplares particulares de una especie. Hay la relación en cuanto relación de *ejemplo*:¹⁶⁵ cada uno, naciendo, muriendo, siendo-allá¹⁶⁶, ejemplifica la singularidad. Cada uno propone *un* ejemplar, si se quiere, pero lo expone, cada vez, en cuanto ejemplar, en el sentido de un modelo destacable. Lo que resulta ejemplar cada vez, lo que da ejemplo, es la singularidad misma, en tanto ella no es jamás más que *ese-aquí* o *ese-allá*, inimitable en el seno mismo de su ser-cualquiera.

Eximo (*exemptum*, *exemplum*) significa poner aparte, retirar, también privilegiar. El ejemplo es elegido y puesto aparte para presentar alguna cosa grande, excepcional. Aquí, lo que es ejemplificado es la excepción de la singularidad -en tanto ella también constituye la regla banal de la multiplicidad. Pero una tal regla, como es debido, no tiene otra instancia más que sus casos de excepción y de ejemplaridad. El ejemplo, aquí, no vuelve a enviar a una generalidad o a una universalidad -a algún 'existente ideal'-, no vuelve a enviar más que a sí misma, o al mundo en tanto mundo de ejemplos, en tanto mundo del retiro de singulares en su exposición misma.

Para tener relación con el ejemplo hay que interesarse, hay que ser curioso en relación con lo que expone, a su sentido de ejemplo. Los singulares se relacionan en primer lugar los unos a los otros a través de esta curiosidad. Se intrigan. Una curiosidad 'trascendental' instituye la relación. Esta curiosidad está más acá tanto de un enfrentamiento de sujetos como de una comunidad idílica, más acá de la benevolencia y de la malevolencia. Esta curiosidad puede despertar miedo y deseo, amor y odio, piedad o terror. Puede ser indiscreta y discreta. Puede rechazar y tomar bajo su asistencia: *curiosus* tiene la misma raíz que *cura*, la asistencia o el cuidado; 'cuidarse del otro'

¹⁶³ N. de la T.: debido a una ambigüedad del significante francés, este período también podría leerse "Morimos *al* mundo, como nacemos".

¹⁶⁴N. de la T.: escribimos 'insustitución' para traducir, conservando su estructura, el significante neológico '*in substitution*'.

¹⁶⁵ Aquí también Leibniz puede proveernos el punto de partida, según la lectura que hace Michel Serres de una '*filosofía pluralista del ejemplo*': "El individuo es universalmente expresivo -la mónada es el mundo mismo según un punto de vista: leer, si es posible, la ley completa grabada sobre la mónada abre lo universal siguiendo una perspectiva; en otros términos, *el individuo es el perfil de lo universal*". (*Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques [El sistema de Leibniz y sus modelos matemáticos]*, Paris, PUF, 1968, t. n, p. 555.)

¹⁶⁶ N. de la T.: escribimos 'siendo-allá' para traducir '*étant-là*.', que también podría leerse 'estando-allá' o bien 'ente-allá'.

encierra toda la ambivalencia de la relación. Aquello de lo que hay 'cuidado' es del sentido del ejemplo en tanto él está por entero en el ejemplo: la excepción de existencia de cada existente, de un cualquiera, la excepción-*allá* de todo este mundo-*aquí*.

3. *Expuesto*: cada uno es la presencia misma, última, acabada, escatológica. Es la *parousia*, el fin del mundo en cuanto exterioridad, en tanto extrañamiento o en cuanto alienación de la presencia. Con cada uno todo está expuesto. Pero lo que está expuesto es la exposición misma. Lo que está presentado es la venida-en-presencia, y así, la diferencia de su ser presente. La retirada del ejemplo es el espaciamento originario de su sustancia o de su consistencia.

El singular expone cada vez que se expone, y todo su sentido está allí. No hay ninguna otra cosa que esperar de un alguno más que su ser-alguno, ejemplarmente. Nada más, pero nada menos: cada vez, el acto de exceptuarse, y este acto, para ser en acto, no es una propiedad que se conserva sino una existencia que existe y que así se 'exime', cada vez, cada *hic* y *nunc*.¹⁶⁷ ¿De qué cosa está 'eximido'? De nada. De nada o de la inposición pura, del ser que sería intransitivo, de una masa en sí indistinta.

Entonces, así se expone una transitividad singular de ser, y cada uno compromete un testimonio de existencia. Cada uno no significa el significado del ser, testimonia que el sentido consiste en ser cada vez, singularmente. O mejor aún: que el sentido está cada vez, singularmente, *en el mundo*. Lo que está expuesto, si se quisiera darle la forma de un enunciado sensato, sería algo así como; "*Yo estoy bien fundamentado à existir*". Pero, en primer lugar, no es cierto que el testimonio torne siempre y solamente la forma de una enunciación: pues toda cosa da testimonio también, cada vez a su manera, parlante o muda, es decir, que todo *el mundo* atestigua. A continuación yo no produzco por allá ningún fundamento de mi existencia, ni del género de la causa ni del género de la legitimación. *Aquí, el testimonio vale por fundamento*.

A su manera esta fórmula contiene todo el sentido. Con la condición de ser pronunciada sin la menor connotación, sin la menor entonación, de apelación a un sentido oculto, a una revelación -sino al contrario, con la condición de estar abandonada en su enunciación misma, dejada, depositada, escrita en tanto fórmula. Con la condición de *ya* ser, apenas sobre la página o en la boca, una *praxis* cualquiera.

¹⁶⁷ N. de la T.: en el original se lee '*hic et nunc*'. Al estar exceptuado de la cursiva traducimos el '*et*' como palabra francesa. Cabe destacar que en latín '*y*' también se escribe '*et*'.

EL 'SENTIDO' DEL 'MUNDO'

*"¿Si no hubiera otro sentido [. . .] más que el sentido perdido, el pre-sentido que se encuentra ya siempre delante de nosotros? [...] es siempre demasiado tarde para la cuestión del sentido, demasiado tarde o demasiado temprano esta cuestión recae en lo mismo ..."*¹⁶⁸

No hay unidad de sentido del vocablo 'sentido', ni sentido original, ni matriz de sentido, ni siquiera derivación etimológica unívoca: la raíz germánica *sinno* ('dirección') sólo se relaciona conjeturalmente, si es que se la puede relacionar, con el latín *sensus* ('sensación'). En cuanto al sentido de 'significación', éste parece estar formado, en francés antiguo y luego en francés medio, a partir de muchos valores de dos proveniencias (*sensus* en el sentido de 'pensamiento' en 'el pensamiento del autor', *sen*, luego *sinn* en el sentido de 'dirección correcta, entendimiento sagaz, razón': *forsené* [forcené]¹⁶⁹ se aplica a aquel que es empujado fuera del buen sentido).

En cuanto a esto, el sentido de 'sentido' no tiene ninguna propiedad formal excepcional: por el contrario, con 'sentido' también se puede producir muy bien la propiedad general del sentido, por ejemplo mostrando 'el sentido de la marcha', salvo cuando el 'querer decir' se agota en un gesto de indicación referencial. En verdad -es el caso de la declaración- sin duda no hay otro caso en el que 'sentido' pueda funcionar así según la simple indicación o referencia. Pero entonces no hay otro 'sentido' más que aquel que corresponde a una orientación, que presupone la determinación de un Oriente (en consecuencia, de un Occidente). El 'sentido de la marcha' descansa sobre la presuposición, se presupone a sí mismo para poder ser indicado. En este sentido, no hay más sentido en este sentido que en el sentido circular de las agujas de un reloj. A menos, entiéndase bien, que se vacile sobre el sentido de 'sentido de la marcha', y que se pregunte si se trata de la razón o del término de esta marcha. Recubrir este sentido con el precedente nos vuelve a conducir a presuponer la razón o el término, por ejemplo de la marcha del mundo. Esto es lo que parece sucederles periódicamente a las religiones, a las filosofías: la presuposición de un Oriente y la reducción del *sentido* al de las agujas de un reloj cósmico.¹⁷⁰ Tales fueron los efectos producidos a título de un *sentido de la historia*.

Pero precisamente la historicidad o la historialidad de la historia, es decir, su

¹⁶⁸ Marc Froment-Meurice, *Tombeau de Trakl [Tumba de Trakl]*, Paris, Belin, 1992, p. 133.

¹⁶⁹ N. de la T.: el significante *forsené* se traduce usualmente por 'furioso', 'loco'. El texto explica el valor semántica que toma por vía etimológica.

¹⁷⁰ N. de la T.: Nancy se vale de dos significantes distintos allí donde nosotros escribimos 'reloj'. En la ocurrencia anterior escribe *montre*, que se utiliza para referirse a relojes de pulsera y de bolsillo; en ésta, *horloge*, que se aplica a relojes de torre y de pared. El francés cuenta además con un tercer significante, *pendule* que se aplica a los relojes ubicados sobre una mesa o una chimenea.

naturaleza ligada con el acontecimiento,¹⁷¹ el hecho de que llega, sucede, *marcha* -y en consecuencia, junto a este hecho, el hecho de su mundialidad o de su mundialización- pone fin a esos efectos y vuelve a dar al sentido la totalidad del sentido. (Bien entendido, y como ya lo he señalado, no hay un solo pensamiento digno de este nombre que pueda reducirse a tales efectos ideológicos: esto es lo que se demuestra¹⁷² con superabundancia en el inacabable acabamiento del pensamiento hegeliano -más allá de lo que se intente para interpretarlo de otra manera. Todo pensamiento se mide con la inconmensurabilidad del sentido.)

Entonces, la totalidad del sentido del sentido es al menos la unidad inasignable del sentido sensible y del sentido direccional. Esta unidad es ella misma una significancia, una posibilidad de hacer sentido -y, por ejemplo, de producir este sentido de la marcha del mundo en la que un Oriente fue presupuesto en cuanto sentido, percibido, apresado, aunque fuese bajo las especies de un misterio. No hay más misterio del Oriente y esto le da su oportunidad a toda suerte de orientes inéditos, ya sea que vengan del Oriente lejano o medio, o del Sur, o del corazón puesto al desnudo de Occidente mismo.

La unidad de sentido del sentido implica entonces la diferencia, incluso la heterogeneidad original de al menos dos sentidos. Pero esto no es todo. Pues uno, el sentido direccional, si no refiere a una dirección ya dada ('sentida'), supone para ser establecido una orientación previa que no es posible, cuando las referencias se encuentran trastornadas, más que en virtud de un *sentido de orientación*. Éste pondría de relieve un 'sentir'. El sentir, se lo ha visto, se efectúa en el ser-en-acto común del que siente y de lo sentido. Esta actualidad común, sin embargo, no tiene su unidad más que en la dehiscencia de sus dos caras. El *uno* del acto es aquí idénticamente el *dos* de los actuantes (que además son, uno y otro y recíprocamente, *pacientes*: ellos se 'amasan'¹⁷³ el uno al otro, y tal es su acto). Además, no hay 'constitución' posible (en el sentido fenomenológico) del sentido en este sentido.¹⁷⁴

Lo cual podría concluirse así: para orientarse en el mundo tanto como para 'orientar el mundo' (es la misma cosa) primero es preciso estar allí. De la misma manera, para orientarse en el sentido o para dar sentido a un Oriente, primero es preciso estar *en* el sentido -y para dar sentido o sentidos a la palabra 'sentido' es preciso estar en la significancia de las palabras.

El vocablo 'mundo' no tiene otra unidad de sentido que ésta: un mundo (*el mundo, mi mundo, el mundo de los negocios, el mundo musulmán, etc.*) es siempre una articulación

¹⁷¹ N. de la T.: escribimos 'naturaleza ligada con el acontecimiento' para traducir '*événementialité*'.

¹⁷² N. de la T.: escribimos 'se demuestra' para traducir el significante '*se démontre*'. Nótese que este significante puede releerse como '*démontre*' y que '*montre*' es uno de los significantes para referirse a 'reloj'.

¹⁷³ N. de la T.: escribimos 'amasan' para traducir el significante '*patissent*'. Se pierde así la proximidad fonética con el significante '*patients*' que tradujimos por 'pacientes'.

¹⁷⁴ Cf. el análisis provisto por Gérard Granel en *La Phénoménologie décapitée [La fenomenología decapitada]*, texto inédito por aparecer en las actas del coloquio sobre *La intencionalidad* organizado por Dominique Janicaud en Niza, en junio de 1992: '[...] Lo que llamamos el «mundo percibido» (como si hubiera otros posibles, o como si no se tratara más que de un 'nicho' de La Constitución -en mayúscula y en singular- «entre» naturaleza y espíritu) es al contrario el Mundo a secas (*in eo nascimur, movemur et sumus*) [N. de la T.: «en ello nacemos, nos movemos y somos / estamos»].'

diferencial de singularidades que hacen sentido articulándose en su mismísima articulación (donde 'articulación' debe tomarse a la vez en sentido mecánico, de unión y de juego, en el sentido de la proliferación parlante y en el sentido de la distribución en 'artículos' distintos). Un mundo ensamblado, jugado, hablado y compartido: he aquí su sentido, que no es otro que el sentido de 'hacer sentido'.

Luego, lo que 'hace sentido' de este modo -y acaso la infinidad de 'mundos' posibles y, con ellos, la infinidad de sentidos finitos- no es otra cosa que 'el mundo a secas', ese mundo-aquí en el que el '*aquí*' no se opone a un '*allá*', sino que *articula* todos los ser-allá posibles.

Se podría decir: el sentido es coextensivo a los confines del mundo, 'no va más lejos' - *pero* eso sucedería con la condición de añadir inmediatamente: el mundo se extiende hasta las extremidades del sentido, absolutamente.

*

* *

No sería inexacto observar que el mundo, en estas condiciones -es decir, en la conjunción o la homotecia de este mundo-aquí y de todo el sentido del mundo-, se volvería a parecer extrañamente al 'mejor de los mundos' de Leibniz. Lo cual nos resulta a la vez una ironía lamentable e insoportable -a nosotros, que tenemos tantas razones para estar convencidos de que este mundo-aquí es el peor de los mundos. Sin embargo, tal es la tarea: comprender cómo el solo mundo -ni 'posible', ni 'necesario', sino '*aquí*' - es también el mundo que puede confinar a lo peor, en efecto, disolviendo todo sentido de mundo, de cosmos o de *mundus* en su propio devenir-mundial; y ya lo creo que se hace así... (¿sentir?)... como la desnudez naciente del sentido mismo.

Esta situación es la misma que la que reenvía puntos cardinales no determinados (de un mundo sin-brújula)¹⁷⁵ a un sentido de la orientación que debería sentir sin Oriente por sentir y, a partir de este sentido, a una dehiscencia en acto del acto del sentir: es decir, al *ek-sistir* en general.

Pero esto no quiere decir que no queda más que orientarse a ciegas, ni que es indiferente haber perdido la brújula, y que lo mejor y lo peor valen lo mismo. Quiere decir, por el contrario, que no hay sentido dado en parte alguna que pueda hacer tolerar lo intolerable, y *que no hay más no-sentido en virtud del cual descalificará anular la existencia*. En otros términos, quiere decir que el 'nihilismo' se disuelve por sí mismo, tanto como todo 'idealismo' (o 'metafísica' en este sentido), porque en última instancia queda sumido en el régimen de la suposición. Se disuelve tocando el punto absoluto de la existencia.

En un sentido, aquí no hay más discurso que sostener. El reenvío infinito de la suposición está cortado, la *praxis* de la significancia se abre sobre este corte neto. En todo momento, aquí y ahora mientras escribo, mientras usted lee, puede ser absolutamente necesario y acuciante abandonar estos pensamientos y volverse apresuradamente al acontecimiento. Esto, de hecho, tiene lugar todos los días. Puede

¹⁷⁵ N. de la T.: escribimos 'sin-brújula' para traducir el significante neológico '*dé-boussolé*'. '*Boussolé*' se traduce por brújula. Hemos preferido esta traducción para conservar parcialmente la estructura significante.

tener lugar de manera menos cotidiana, y según los acontecimientos de fin del mundo que vivimos. Todo discurso sobre el sentido y sobre la significación del mundo puede ser suspendido, columpiándose en la insignificancia, a través de una conflagración de la miseria o de la soberanía, a través de una mutación tecnológica mayor, a través de una manipulación genética inaudita, a través de una catástrofe que mezcle inextricablemente la naturaleza' y la 'sociedad', ya sea debido a un accidente, a un sufrimiento, a un gozo en torno del Yo, 'à' el Yo. Lo que se llamará la 'urgencia de la situación' me hará 'arrojar mi pluma', como esperaba hacerla Hölderlin con motivo de una revolución), librando mi discurso al escarnio del 'seguí hablando, seguí hablando'. Pero *esto mismo* forma el testimonio del sentido.

En ese punto, es verdad, la obstinación en el discurso, en la voluntad de una apropiación significativa del sentido puede revelarse enfermiza -y darle la razón a Freud. Hay una manía, o como se la quiera llamar (paranoia, melancolía, obsesión) del sentido que también asedia a la filosofía. O más exactamente: por razones estructurales y no accidentales la filosofía no habrá podido no estar loca del sentido.¹⁷⁶ Pero *esa misma* es la chance cuya cara interior es su riesgo: el riesgo del enloquecimiento/la chance de una locura de sentido. "Yo sé de un laberinto griego que es una línea única, recta. En esa línea se han perdido tantos filósofos ... "¹⁷⁷

¹⁷⁶ N. de la T.: donde escribimos 'loca' Nancy se vale del significante '*folle*' que también puede utilizarse para referir una red de pesca de grandes mallas.

¹⁷⁷ J. I. Borges, *La mort et la Boussole* [La muerte y la brújula], *op. cit.*, p.535.

PINTURA

“Te busqué el viernes, pero no sabía dónde buscarte. Tu madre no quería decirme nada.

Me sentí tan solo y deprimido. Como si estuviera vacío. Yeso no se arregla. Había perdido la única cosa que hubiera tenido o conocido que poseyera un verdadero valor. Mi vida ya no tenía sentido, se había convertido en un golfo desierto y vacío, excepto por las sombras y los fantasmas siempre presentes que me siguen desde hace tan largo tiempo. [...]

No estuvimos juntos más que dos meses, pero fueron los dos meses más plenos que yo haya conocido en esta vida. No los cambiaría por nada en el mundo. Nada más que dos meses, pero yo creo que te había conocido, que somos conocidos desde hace mucho más tiempo -¿mil, dos mil años?--; no sé lo que éramos antes el uno para el otro, lo sabré, y tú también lo sabrás, cuando un día todo termine por hacerse claro -pero estoy persuadido de que siempre hemos sido amantes".¹⁷⁸

*

* *

¹⁷⁸ Norman Mailer, *Le chant du bourreau [El canto del verdugo]*, trad. J. Rosenthal, T. 1, Paris, R. Laffont, 1980, p. 456. Toda la historia de Gary Gilmore novelada por Mailer puede ser leída como la vida de un hombre que padece la pérdida de sentido y que termina por hundirse en la noche de la verdad.

El sentido jamás se hace claro, y debido a ello siempre es desgarrador, siempre destroza el corazón. No por ello es una oscuridad a la que le costaría trabajo disiparse, una oscuridad que no lo lograría. Esto es lo que quisiera la espera: la esperanza de una claridad. Pero el sentido es una oscuridad que conduce a su oscuridad. Es entrar, dejarse entrar, venir en la oscuridad. Entre tanto, 'oscuridad' no quiere decir nada, y podría evocar el oscurantismo, o el enceguecimiento, mientras que el sentido es claro como mil soles, claro como mil años de amor. El sentido este 'sentido' que se califica tan seguido, a propósito de un texto', de 'claro' o de 'oscuro' - es una oscuridad clara, y tanto más era cuanto más expuesta y más observada por lo que ella es, por ~ oscuridad. Desde el principio de Occidente no se trata más que de esto: de introducir los ojos muy abiertos en la noche, y/o en el sol mismo. O de declarar que no se puede entrar allí sin morir (en lugar de afirmar que 'morir' es entrar allí). En la noche, en el sol del sentido.

Esta claridad de lo oscuro es totalmente otra cosa que el claro-oscuro. Éste quiere presentar el sentido como misterio, según esta 'obsesión occidental por la penumbra (del claro-oscuro), que es exactamente la misma cosa que la búsqueda de la intimidad (del misterio) en materia de amor'¹⁷⁹. El claro-oscuro querría esperar el sentido del sentido como la verdad de una intimidad misteriosa. Tal es al menos el claro-oscuro de la filosofía para la cual "Pura luz y pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa. Sólo [...] en la luz enturbiada [...] y En la oscuridad aclarada puede diferenciarse alguna cosa"¹⁸⁰.

Pero el claro-oscuro *en pintura* acaso no reenvía al misterio más que durante un tiempo de la historia de la pintura, su tiempo y su parte de revelaciones o de celebraciones metafísicas. En verdad, la pintura hace esto: iguala y expone lo claro y lo oscuro sin dialectizarlos el uno por el otro, y así presenta, expuesto por igual, compartido, el todo de la presentación visible. Que la cosa viene a la vista, y por ello viene con su sombra, con su cara oculta que se muestra así. Que la vista viene a sí misma, y que también ve esto -que no ve.

Que la vista toca el límite, que toca a su límite, que se toca intacta. La pintura siempre está sobre el umbral, hace umbral ce lo intacto y del tacto -de lo intacto y del tacto de la luz y de la sombra.¹⁸¹ La pintura ofrece el acceso: el sentido mismo, no el acceso que no accede a nada, sino el acceso que accede infinitamente, siempre más adelante en la noche / el día, en el trazo que los divide y que los reúne. El acceso ya no pone de relieve la visión, sino un tacto: lo claro y lo oscuro ya no presentan cosas (significaciones) sino que antes que nada vienen ellos mismos al ojo, a su contacto, permaneciendo por ello infinitamente intactos. Sobre este límite, siempre alcanzado y siempre en retroceso, el sentido se halla suspendido, no en cuanto un sentido más o menos claramente

¹⁷⁹ Philippe Lacoue-Labarthe, 'Preface' a Jean-Marie Pontévia, *La peinture, masque et miroir [La pintura, máscara y espejo]*, 2ª edición, Bordeaux, William Blake & Co., 1993, p. IX. Más adelante Lacoue-Labarthe nota que Pontévia "pensaba el destello en cuanto 'signo de la nada en particular, sólo de que hay [algo del orden de] el ser" (p. XIII). Sobre todo esto cf. también Jacques Derrida, *Memoires d'aveugle [Memorias de ciego]*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990

¹⁸⁰ Hegel, *Science de la logique [Ciencia de la lógica]*, I, 1, cap. I, C, Nota 2.

¹⁸¹ Cf. Jean-Luc Nancy, "Sur le seuil" ["Sobre el umbral"] (a propósito de *La Mort de la Vierge [La Muerte de la Virgen]* de Caravaggio), *Poesie* n° 64, Paris, Belin, 1993.

descifrado, sino en tanto tacto oscuro de la claridad misma.

"Acaso para esto ha servido la pintura. No para coagular o para representar [...] [un mundo sustraído al viento y a las intemperies, sino, sobre todo, un mundo que se halla caracterizado por una prolongación indefinida de lo visible mismo: su apertura infinita."¹⁸²

*
* *

Pero de una manera u otra, también se trata del asunto de 'el arte' en general: ningún arte que no sea un tacto claro en el umbral oscuro del sentido.

De todos modos no hay 'arte' en general: cada uno indica el umbral siendo también él mismo el umbral de otro arte. Cada uno toca al otro sin pasar a ser él, y no hay arte propio del tacto (ni siquiera un arte 'menor' como en el caso del gusto o del olfato), pues el tacto es el sentido en tanto umbral, la división sintiente/sentido de la entelequia estética. El tacto es el claro / oscuro de todos los sentidos, y del sentido, absolutamente. En el tacto, en todos los tactos del tacto que no se tocan entre sí -sus tactos coloreados, trazados, melódicos, armónicos, gestuales, rítmicos, espaciadores, significantes, etc.-, los dos lados del único sentido no cesan de venir el uno al otro, accediendo sin acceder, tocando lo intocable, intacto, espaciamiento del sentido.

Apenas tocar: rozar.¹⁸³ El sentido aflora, los sentidos lo rozan (todos los sentidos, también el de las palabras). La *flor* puede cobrar el sentido de la 'superficie' porque designa la parte extrema y más fina de la planta. No hay sentido más que a flor de sentido. Nunca fruto por recoger, sino la *pintura* de los frutos, como la venida de los frutos recobrada sin cesar, repuesta en el mundo, a flor de piel.

MÚSICA

Techne mousike, la técnica o el saber-hacer de las Musas, fue primero un término de amplitud genérica: toda especie de ejecución, de recitado, de puesta en práctica de una armonía más extensa, más general que la armonía de los sonidos. Y para terminar, o para comenzar, de una armonía del mundo-cosmos en su totalidad. De todos modos, la música en el sentido que nosotros le damos no pertenece de forma menos específica a las Musas (cada una tiene por atributo un instrumento o un modo de canto; en contrapartida ninguna ejerce patronazgo sobre las 'artes plásticas').

Sólo lenta y tardíamente se autonomiza el sentido del 'arte de los sonidos', y de modo

¹⁸² Jean-Louis Sehefer, *La lumière et la Proie [La luz y la presa]*, París, Albatros, 1980, pp. 120-121.

¹⁸³ N. de la T.: Nancy se vale aquí del significante '*effleurer*', que hemos traducido por 'rozar'. En lo que sigue del párrafo se induce cierto juego de ecos con los significantes '*affleurer*' ('aflorar') y '*fleur*' (flor), que en francés se hallan etimológica y fónicamente emparentados.

más preciso aun, en la modalidad moderna, el arte de los sonidos instrumentales (durante el Renacimiento). Después todo sucede como si la *música* hubiera acogido una vocación por lo universal o un privilegio de lo esencial, por lo menos en una vena de pensamiento que, más allá de Nietzsche, ha proseguido como mínimo hasta Adorno. Ciertamente este destino de la música no sobreviene sin una relación muy íntima y muy compleja con el destino del sentido: a tal punto que la sonoridad reglada, ritmada, puede tener valor de umbral entre la sensibilidad y la significación, al menos en relación con nuestro *sentido* de Occidentales. Se podría decir que para nosotros la música habrá significado la significancia misma y, más que la significancia (decimos en la modalidad de una teología negativa), el acceso sublime a una pura presentación del sentido. Pero para ello ha sido necesario que la música fuera comprendida como 'un arte del más allá de la significación'.¹⁸⁴ El umbral de un Tal 'más allá' es el punto crítico por excelencia de todo abordaje del sentido: siempre podemos pasar de nuevo a una 'sobre significación' inefable (pero sonora, audible, vocal o evocatoria), también podemos mantenernos sobre el umbral como sobre la abertura in-significante del sentido.

¿Por qué, aquí, la música? Responder excede mis competencias. Pero en la medida en que este punto de pasaje es inevitable, bosquejo algunos rasgos dispersos.

Las musas mismas indican que la armonía general no se presenta como tal. En tanto *armonía* ya el mismísimo *cosmos* se distribuye entre las funciones de las Musas. De hecho la ley dé una armonía en general es tanto su reparto interno como su resultado acordado. El registro sonoro -en el cual la palabra *aisthesis* encuentra su origen¹⁸⁵- es acaso un testimonio o un lugar de elección de este reparto. Este registro es como la línea de contacto de lo más interior y de lo más exterior: es como una pura línea de sentido, que también sería como el *corte* más neto. Más interior: el cuerpo en estado de privación sensorial se queda / viene a escucharse, a escuchar su sangre, su rumor y su corazón. Más exterior: el sonido es algo así como la materia menos incorporada; una vez escuchado, queda en alguna parte, y no sólo como el color o el trazo, en un *vis a vis*, sino que *resuena* en otra parte, en la lejanía de una exterioridad espaciada en todo sentido, una exterioridad que la oreja, por medio del sonido, *entiende*¹⁸⁶ como la

¹⁸⁴ cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *Música ficta*, Paris, Bourgois, 1991, p.263. -En el contexto de un análisis de lo que Adorno todavía retiene en el interior de una aprehensión 'religiosa' de la música, aunque ésta *se haya dado en el modo sublime-negativo: es decir, en el contexto de un análisis de lo que le impide tornar en cuenta el 'fin del arte' en tanto 'fin de la religión'*, Lacoue-Labarthe, considerando sin reservas este 'fin' exige, en suma, pasar de un 'más allá de la significación', que todavía sería (a)significante o (sobre)significante, a lo que yo llamaría un acceso suspendido en el sentido o, de modo blanchotiano, un 'no-acceso' [N. de la T.: nueva ocurrencia de la ambigüedad de '*pas*'. También debe leerse 'paso de acceso']. Yo no he hecho más que prolongar un poco su gesto.

¹⁸⁵ cf. *aió*, escuchar, *aemi*, *aistho*, soplar, exhalar, y el latín *audio*. -En cierto sentido, cada sentido es un lugar de elección para el reparto mismo de los sentidos... Lo cual no impide, al contrario, que haya diferencia y disparidad en estas elecciones. Un día habrá que dedicarle a esta cuestión el tratamiento que ella requiere, y que exige al mismo tiempo esta cuestión suplementaria: ¿cómo se circunscribe el reparto del sentido en nuestra tradición, y cómo pone de relieve una 'filosofía de la naturaleza'?

¹⁸⁶ N. de la T.: Nancy juega aquí con el doble significado del verbo '*entendre*', que se traduce tanto por 'escuchar' como por 'entender'. Hasta ahora habíamos preferido traducirlo por 'escuchar' debido a su asociación con el sentido como *aisthesis*; aquí, sin embargo, nos ha parecido decisivo este matiz.

apertura¹⁸⁷ del mundo. El sonido no tiene cara oculta, es como una totalidad de espacio, se halla de súbito en los confines.

Así, la venida sonora a la presencia es la más próxima y la más lejana, la más fragilizada por su propia venida. La venida táctil se retira en la concentración intacta, la venida sonora se disemina en la extensión (no menos intacta, oculta en lontananza). Algo se pierde esencialmente en el don sonoro, y es la resonancia *misma*. También, cuando se considera la proximidad (¿o la habitación recíproca?) de lo sonoro y del lenguaje -la doble venida de lo uno hacia lo otro de una voz y de una palabra- hay que considerar que la voz no dejará de disipar a lo lejos algo de todo habla. *Verba volant*:¹⁸⁸ la tradición lo dice como una pérdida y con aflicción -pero ¿Y si ésta fuera la condición del sentido, su diferencia vocal?

*
* *

La fragilidad (la fractalidad, la discreción) musical tiende a la inarticulación de un sentido siempre a la vez tenso, ofrecido y retirado.

(En ello están suspendidos todos los problemas referidos a las relaciones del texto y la música en la historia del canto, tal como se los reencuentra, intactos de alguna manera, hasta en el rock.) Se presupone una significación, pero ésta debe ser descifrada o comprendida -si se puede decir así- según la ejecución de su presentación, según la enunciación de su enunciado. De esta manera la partitura (¿el texto?) musical, comprendidas en ella las palabras cuando hay palabras, resulta inseparable de lo que llamamos, de modo notable, su *interpretación*: el sentido de esta palabra oscila, entonces, entre una hermenéutica del sentido y una técnica de la 'restauración'. La interpretación o *ejecución*, la puesta en acto, la entelequia musical, no puede ser simplemente 'significante': con lo que ella tiene que ver no es, o no es solamente, con el sentido en este sentido. Y recíprocamente, la ejecución en sí misma no puede ser significada sin resto: no se puede *decir* lo que ella ha *hecho decir* al 'texto'¹⁸⁹. La ejecución sólo puede ser ejecutada: sólo puede *ser* ejecutada.

Aún más: con la música no se puede otra cosa más que *hacerla jugar*, incluso en el

¹⁸⁷ N. de la T.: Nancy utiliza el significante 'ouverture', que también nombra la pieza instrumental con que se da principio a una ópera, oratorio u otra composición lírica o musical, y que en español llamamos 'obertura'.

¹⁸⁸ N. de la T.: Literalmente "Las palabras vuelan", tal vez con el significado de "A las palabras se las lleva el viento".

¹⁸⁹ Éste es el motivo por el cual el discurso de crítica musical y de estética musical se halla como afectado por algo así como una insuperable división interna: se pasa sin solución de continuidad de la técnica más a-significante a la interpretación más cargada de sentido (de ideas, de sentimientos, de evocaciones). Para terminar, jamás se sabe dónde se nos ha hablado de la *música*. Sin embargo, también aquí, no se trata más que de un lugar de elección en relación con el umbral entre sentido-significado y sentido-estético. -Adorno lo expresa empleando la categoría específica de 'sentido musical' y escribiendo, por ejemplo: "la interpretación que no se cuida del sentido musical valiéndose del pretexto de que éste se manifiesta por sí mismo, en lugar de comprender que el sentido musical debe ser constituido cada vez, pasa de largo del sentido". ('Bach défendu contre ses amateurs' ['Bach defendido de sus aficionados'], en *Prismes [Prismas]*, trad. G. y R. Rochlitz, Paris, Payot, 1986, p. 125.)

caso de los que sólo la escuchan.¹⁹⁰ Todo el cuerpo está comprendido en este juego – tensiones, destellos, alturas, movimientos, esquemas rítmicos, granos y timbres- a falta de los cuales no hay música. La 'menor' canción lo demuestra -y lo demuestra, aún en mayor medida, sin lugar a dudas, la existencia de la canción misma, en tanto ejecución permanente, polimorfa y *mundial* de la musicalidad. Lo que se propaga, lo que se reparte y lo que se dispersa con la canción, bajo sus innumerables formas, es al menos, pero como *ostinato*, un juego que ejecuta el sentido, un ser-en-acto por medio de cadencia, ataque, inflexión, eco, síncopa...

Antes que no decir 'lo imposible más allá de la significación (cf. la primera nota de este ensayo)', o bien a guisa de este 'decir' mismo, la música (y con ella 'el arte', toda la compañía de las Musas) sería el saber en acto del sentido 'más allá' en tanto juego de la pronunciación sin palabra y sin nombre que pronunciar; la pronunciación *no* ya de un 'impronunciable', *sino* de lo que no es del todo algo por pronunciar. Lo cual, para finalizar, acaso no es otra cosa que la pronunciación misma, la articulación -la armonía, y así la modulación y la ejecución, del sentido en tanto el sentido mismo.

Más allá... no quedaría verdaderamente fuera de la música ni siquiera el testimonio silencioso del ser-puesto-allí de las piedras: todavía habría en él, ya habría en él, zumbido del mundo, rechinar, crepitar, ruido 'de fondo', ruido sin ruido, o incluso solamente un estupor mineral que toda vía es sorpresa del mundo.

*
* *

"OLGA - [...] ¡La música es tan alegre, tan plena de animación y se tienen tantas ganas de vivir! ¡Oh, Dios mío! El tiempo pasará y nosotros partiremos para siempre, se nos olvidará, se olvidarán nuestros rostros, nuestras voces, ya no se sabrá si fuimos numerosos; pero para aquellos que vivan después que nosotros, nuestros sufrimientos se transformarán en alegría, la felicidad y la paz reinarán sobre la tierra y, para los que vivan entonces, habrá una buena palabra y bendiciones. Oh, queridas hermanas, nuestra vida todavía no está terminada. ¡Vivimos! La música es tan alegre, tan gozosa, y se creería que estamos a punto de saber por qué vivimos, por qué sufrimos ... si pudiéramos saberlo, ¡si pudiéramos saberlo!

TCHEBOUTYKINE, canturrea dulcemente. -'ta—ra-rabumdié... ' (lee el periódico) ¡*Qué se le va a hacer!* ¡*Qué se le va a hacer!*

OLGA - Si pudiéramos saberlo, ¡si pudiéramos saberlo!"¹⁹¹

¹⁹⁰ N. de la T.: Donde escribimos '*hacerla jugar*' Nancy se vale del significante '*jouer*', que tiene un efecto de significado similar al inglés '*play*', y que en español reclama un complejo semántica no restituible a través de un solo significante. En todo caso, habrá que pensar ese complejo como una constelación que involucra '*jugar*', '*interpretar*', '*tocar*', '*representar*', '*hacer el papel de*', '*divertirse*', etc... Aquí hemos complicado un poco la redacción para sostener la construcción del párrafo que se lee a continuación. Más 'literalmente' Nancy escribe: "la música no puede ser más que *jugada*, lo cual comprende también a los que no hacen más que escucharla".

¹⁹¹ Fin de *Trois soeurs* [Tres hermanas] de Tchekhov, trad. E. Triolet, en *Théâtre*, Ginebra, Cercle du bibliophile, 1971, pp. 79-80.

POLÍTICA I

Todo espacio de sentido es espacio común (luego, todo espacio es espacio común...). En el sentido no hay lugar para uno solo. Debido a que el sentido es 'ser-a' también es 'ser-a-más-de-uno', y ello incluso en el corazón de la soledad. El sentido es un tensor de multiplicidad. Un sentido-a-uno, si se pudiera decir esto, se reduciría a una verdad cerrada sobre sí misma, indiferente y enseguida implotada, ni siquiera 'verdadera'. El sentido consiste en que el sentido comienza o re comienza en cada singular y no se consume en ninguno, ni en la totalidad -que sólo es el encadenamiento de recomienzos.

La política es el lugar del en-común en cuanto tal. O incluso el lugar del ser-*conjunto*. Para discernir mejor esto se lo podría distinguir del amor en tanto lugar del ser-con: el 'con' hace la apuesta común de un contraste, más aún, de una contrariedad, e incluso de una contradicción planteada como tal (anterior a la división visible de los sexos, pero en la que el sexo resulta ejemplar, si no constituyente), que se juega entre dos puntualidades, dos verdades, dos nombres (*dos* no de manera contingente, sino precisamente debido a que en este 'el-uno-y-el-otro' está en juego un 'el-uno-o-el-otro'). Así considerado el amor sería el límite del sentido, del lado de la verdad -pero de la verdad puesta en juego entre dos verdades. En otros términos su fórmula apresurada sería: cada uno para sí, ninguno retornando a sí, ni a un tercero.¹⁹² El *conjunto*, por el contrario, hace la apuesta común de lo numeroso como tal, más allá del 'dos', e incluso en lo que por principio no es enumerable: la apuesta de lo anónimo tendencialmente indistinto en el que el agrupamiento está dado, pero no el lazo propiamente dicho.

Se podría decir: el amor comienza en la verdad pura (la puntualidad, el mito), y para durar debe hacer sentido (suponiendo que deba durar), mientras que la política comienza en el sentido puro (el ser-a, indiferenciado o vago), que se debe puntuar en verdad (la primera puntuación que detenta la forma del *poder*). De aquí que el uno y el otro hayan sido erigidos en nuestra tradición como dos paradigmas conexos y antagonistas, de alguna manera expuestos el uno al otro, atrayéndose y rechazándose el uno al otro.

De la misma manera en que el devenir-sentido del amor hasta puede llegar a privarlo de verdad (y entonces, a la vez, de sentido -de sentido 'erótico' al menos, convirtiéndolo en sentido 'político' o 'social': la familia), así el devenir-verdad de lo político puede

¹⁹² Lo cual invalida toda derivación / sublimación de lo político a partir del amor, tal como tiene lugar ejemplarmente en Hegel, pero también a fin de cuentas en Freud, aunque en este último sólo hasta el punto en que esta derivación / sublimación reconoce que tiene que añadir, e incluso sustituir, en el orden político, las sublimaciones de la libido por las enigmáticas 'identificaciones'. Lo cual en última instancia también entraña, sin duda, la necesidad de comprender el 'amor' de una manera completamente distinta a la del mismísimo Freud, y con él los cristianos, cuando se trata de 'amar a su prójimo': 'mandamiento inaplicable' que para Freud testimonia 'errores' 'antipsicológicos' que comete 'el superyó colectivo' (*Malaise dans la civilisation [El malestar en la cultura]*, trad. Ch. y J. Odier, Paris, PUF, 1971, p. 104). Habrá que volver sobre esto.

llegar hasta a absorber el sentido. Lo que se ha llamado 'totalitarismo' es la acabada presentación de un sentido en verdad: el mito, entonces, pero el mito en cuanto efectividad, sin la diferencia de su relato. El ser-allá inmediato del mito o su immanencia. En la versión fascista, la verdad es vida de la comunidad; en la versión nazi, es ardor del pueblo; en la versión comunista, humanidad creándose en cuanto humanidad. La vida, el fuego, la creación: tres figuras del sentido consumado, significándose a sí mismo y absorbiéndose sin resto en su significado, incluso en su referente -pues la *verdad*, aquí, es una puntuación concreta. Con respecto a esto la política *debe* ser destino, tener la historia por carrera, la soberanía por emblema y el sacrificio por acceso.

Habría que volver a trazar la historia impresionante del sacrificio político, de la política sacrificial -o de la política *en verdad*, es decir, de lo 'teológico-político': desde el sacrificio expresamente religioso hasta los diversos Terrores, y hasta todos los sacrificios nacionales, militantes, partisanos. Política de la *Causa* a la que se debe sacrificio. En relación con esto todo lo teológico-político, hasta en su 'secularización', es, y no puede ser más que, sacrificial. Y el sacrificio representa el acceso a la verdad en la negación que se apropia de la negatividad *finita* del sentido. Tener que ver con el *mundo*, que no es una 'Causa' -que carece él mismo de causa- ya no es más tener que ver con el sacrificio.¹⁹³

*

* *

Pero lo que hasta aquí llamamos 'la democracia' sólo representa el sentido indeterminado, y que permanecería indeterminado, el sentido que en su indeterminación tiene su verdad, una verdad resueltamente vacía -y que así no superaría una suerte de último sacrificio, el de la verdad o el de la Causa misma, y que entonces no dejaría de adherir a la lógica sacrificial. Nada sorprendente si la 'crisis del sentido' es antes que nada, muy visiblemente, crisis de y en la 'democracia' (es eso mismo, 'los años 30'). Verdad sin figura ni sentido, verdad de la ausencia de sentido: el derecho en su ausencia de fundamento, la ecotecnia a guisa de Causa...

Entonces la cuestión política no consistiría en reconstituir las condiciones de un sacrificio, sino en que el conjunto en el *lazo* indeterminado, desanudado o todavía no anudado, se configure en un espacio de sentido que su verdad misma no reabsorbe.

Una tal *configuración* de espacio no sería el equivalente de una figuración (de una ficción, de un mito) político. Trazaría la forma del ser-à en el ser-conjunto sin identificar los rasgos del *à-lo-cual* o del *à-quien*, sin identificar o sin verificar el 'hacia lo cual' del sentido de ser-en-común -o bien identificando esos rasgos como las de *todos* y *cada uno*: otra 'totalidad' , otra unicidad de la verdad. Esta 'totalidad' operaría una

¹⁹³ Cf. J.-L. Nancy, 'L'insacrifiable' ['Lo insaclicable'], en *Une pensée finie [Un pensamiento finito]*, Paris, Galilée, 1990.

transitividad, no una sustancialidad, del ser-en-común. Sin embargo, habría allí alguna cosa del registro de la 'figura', alguna cosa del orden del trazado.¹⁹⁴

¿Pero cómo? Hoy en día esta cuestión forma el contorno, si no de la aporía, al menos de la paradoja actual del sentido (de lo) político: sin figuración o configuración ¿hay todavía sentido? Pero, desde que toma forma, ¿no es verdad 'totalitaria'?¹⁹⁵, ¿qué trazo guardaría lo inadvenido del sentido y su venida sin confundirlos con una indeterminación inconsistente? ¿Qué nombre podría franquear un acceso para lo anónimo del ser-en-común? Sin duda la Soberanía en tanto identificación del 'común' y de su *decisión* de ser en común, habiendo agotado sus recursos de sentido para devenir puro *efecto de verdad*: en el que los efectos mismos, como es debido, no pueden dejar de ser de 'purificación', 'étnica' por ejemplo, como está sucediendo en los Balcanes mientras escribo esto... Pero eso no resulta suficiente para anular simplemente todo *index* o toda cuestión de 'soberanía' -es decir, de un ser-en-acto del ser-conjunto tal que no tenga nada ni que lo preceda ni que lo exceda. Sin duda la soberanía perdió el sentido que tenía y se ha reducido a sí misma a una suerte de 'agujero negro' de lo político. Pero esto no quiere decir que el sentido de ser-en-común, a pesar de que el sentido mismo es en común, no vaya a hacerse soberano de otro modo.

*

* *

Para comenzar a poner balizas en la desorientación de lo político habría que tener claro, antes que nada, lo que siguiendo a Carl Schmitt se llama lo 'teológico-político'. Se ha repetido con mucha facilidad -en particular con ocasión del bicentenario de la ejecución de Luis XVI- que la Soberanía, estando privada de la trascendencia teológico-política (habiéndola sacrificado), divagaría a la búsqueda de un sustituto 'secular'. Despidiéndonos de lo teológico-político no hemos *perdido* alguna cosa y no hemos entrado en una política del duelo y de la melancolía, pronto transformada en duelo de lo político.¹⁹⁶ Lo que retenemos obstinadamente bajo la forma de un duelo interminable

¹⁹⁴ Cf. la discusión sobre la 'figura' entre Jean-Luc Nancy y Ph. Lacoue-Labarthe, 'Scène' ['Escena'], *Nouvelle Revue de psychanalyse*, XLVI, Paris, Gallimard, 1992. Esta discusión se proseguirá en otra parte.

¹⁹⁵ Entre otras cientos, he aquí una frase simple en virtud de una simple evidencia contemporánea, y en la que no obstante podemos meditar la ingenuidad y la ambigüedad política vertiginosas, sin por ello poner bajo sospecha ni por un instante las buenas intenciones de su autor: "¿A través de qué palabras clave podríamos dar vida a un sueño colectivo?" (*Le pas suspendu de la cigogne* [El paso suspendido de la cigüeña], película de Théos Angelopoulos, 1991.)

¹⁹⁶ Más exactamente: es más bien esto lo que nos ha sucedido y lo que nos sucede siempre. En la Francia de 1993 dará testimonio de esto el efecto producido por el suicidio de Pierre Bérégovoy. Sea lo que fuera de este gesto en sí mismo, habrá sido tomado (al menos se puede arriesgar esta interpretación) como un sacrificio que venía a ocupar el lugar de otro sacrificio de venida imposible a raíz de la pérdida de la Causa. Entonces, sacrificio simplemente lamentable, y sin embargo se habrá dicho y pensado que dicho sacrificio volvía a ofrecer el sentido de lo político... (Este mismo sentido sacrificial que, para América y para Europa, había salido de nuevo a la superficie en el momento de la 'guerra del Golfo', con la Soberanía en cuanto intacta, tal como ensayé mostrarlo en "Guerre, droit, souveraineté, *techne*" ["Guerra, derecho, soberanía, *techne*"]' *Les Temps modernes*, n° 539, junio de 1991. Pero lo que nos sucede 'verdaderamente' ya está más allá del duelo: o bien se trata de que el duelo por fin sea efectivo, sin incorporación melancólica y sin fantasmas.

(en versión dura, de un modo reaccionario, en versión blanda, de un modo gestionaría), es sin duda la pérdida de una verdad -pero se trata de la apertura de un sentido. Tal es al menos el sentido del que nos queda por encontrar el sentido. La tarea y la responsabilidad políticas consisten en comprender la 'democracia' de otra manera que a través de una teología negativa de lo político (en cuanto lo innombrable, lo infundable de la justicia y del derecho).

Con respecto a esto, la tesis de Carl Schmitt no se puede sostener, si acaso se podía sostenerla en su tiempo. Antes que nada habría que preguntarse cómo y hasta qué punto había *política* para la mayor parte de la gente en la época de lo teológico-político. Tal vez no la había, o había poca política en el sentido de un ser-*conjunto* en el cual *entrar*, o en el de un lazo por anudar. En relación con esto, para la mayor parte no había más que religión (doméstica, eclesiástica, corporativista, etc.). Y el 'fin de lo político' no sería, como el del 'arte', más que el de la religión: el fin de un régimen del sentido dado, anudado.

Hablar aquí de 'la mayor parte de la gente' no es cuantitativo: es la venida de todos a la relación pública -la 'ciudadanía' que hace lo político en tanto sentido por venir, pero también, en consecuencia, en tanto sentido que no se subsume bajo una significación de 'Estado', no al menos sin explicar también la multiplicidad y la plurilocalidad de las relaciones en 'la' relación que no es 'una' .¹⁹⁷

La 'secularización' de lo teológico político de la que se habla siguiendo a Carl Schmitt es un motivo tramposo. Pues si bien es exacto que "todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados"¹⁹⁸, no es menos exacto que al mismo tiempo *también* se emplea para salir del principio del Estado -en todo caso del Estado según su teoría simplemente secularizada- la salida fuera de lo teológico político. Una vez más sólo se trata aquí del 'fin de la filosofía' en tanto fin -consumación y paso fuera de sí- de la asignación del ser en la verdad de la esencia. Si Carl Schmitt tenía razón al afirmar que 'la imagen metafísica que una edad se hace del mundo tiene la misma estructura que lo que le parece la evidencia misma en materia de organización política [...], la metafísica es la expresión más intensa y más clara de una época'¹⁹⁹; en contrapartida no estaba en condiciones de apreciar hasta qué punto *la metafísica de nuestra edad*, es decir de comienzos del siglo XXI -al menos si lo estamos abordando correctamente y no como un retorno de los 'años 30'- es lo que se puede llamar *la metafísica de la deconstrucción de la esencia, y de la existencia en tanto sentido*. Una fórmula tan sumaria resulta grosera, esto se entiende, y no constituye más que una abreviatura de problemas a la vez que un Índice tendido hacia un otro gesto, hacia un 'estilo' y hacia una *praxis*. Pero esta *praxis*, en la que ya estamos, y también

¹⁹⁷ Étienne Balibar designa con el nombre de 'egalibertad', con la mutua dependencia de la igualdad y de la libertad en tanto 'problema político por excelencia', "la ilimitación democrática (del) proceso de extensión de los derechos a toda la humanidad y el derecho de cada uno (y de cada una) a convertirse en el 'sujeto' o el actor de la política", quedando entendido que 'nadie puede ser liberado o emancipado por otros desde 'arriba', ya sea este arriba el Derecho mismo o el Estado democrático". (*Les frontières de la démocratie [Las fronteras de la democracia]*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 247-248.)

¹⁹⁸ Carl Schmitt, *Théologie Politique [Teología política]*, trad. J. L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 46. Hay que recordar que este texto fue escrito en 1922.

¹⁹⁹ Op. cit., p. 55.

este 'estilo' -en cuanto 'estilo de vida', 'estilo de existencia'- en tanto el uno y el otro aún no se forman de sí mismos una 'visión teórica' deducida de la metafísica de la esencia, y en cuanto no pueden hacerla por razones de principio: porque lo que viene no se muestra más que venido y pasado.²⁰⁰

No obstante, tal como la alternativa entre la permanencia de lo antiguo y la innovación pura es falsa (y ella misma 'teológica'), así el 'fin' de lo 'teológico-político' le viene desde el interior de sí mismo y de su propio pasado. Habría que recorrer todo este pasado comenzando por lo que se de construye *de suyo* en lo teológico cristiano. Por el momento yo me contentaría con indicar esto: Rousseau representa a la vez un ejemplo 'notable', como lo dice Schmitt,²⁰¹ de 'politización de conceptos teológicos', y un índice apuntado más allá de su saber mismo y de su teoría, hacia una cosa totalmente otra, a saber, no de los principios de lo político, sino de la política *in statu nascendi*, el nudo del lazo social en tanto archi-constitución del 'animal político'. Con respecto a esto, el modelo del contrato resta insuficiente, incluso indigente, en el hecho de que presupone los sujetos-parte contratantes. Y sin embargo todo su sentido estriba en constituir estas 'partes' mismas. Todo su sentido reside en pensar el lazo *por anudar*, y no ya anudado. En otros términos: en pensar el sentido del *en-común* no como la verdad de un sujeto común, ni como un sentido 'general' superpuesto a los sentidos 'particulares' sino, por el contrario, como la ausencia de un sentido 'general' fuera de la singularidad numerosa de otros tantos 'sujetos de sentido'. Rousseau ora 'seculariza' la Soberanía, ora desmultiplica la verdad diferando su sentido, abriendo una historia inédita que todavía es la nuestra. Ya no se trata de 'secularización', se trata de 'mundialización', es decir: restitución de la soberanía a la existencia, a la existencia desnuda.

Con respecto a esto, la 'decisión' schmittiana ya no está simplemente descalificada. En términos de 'secularización' la necesidad de la decisión -es decir, la imposibilidad de asignar un Sujeto del derecho y del Estado que no sea en primer lugar un existente en acto- no cuenta con otro recurso más que la dictadura. En términos de 'mundialización' este recurso se vuelve contra sí mismo. La decisión es el existir en cuanto tal, y el existir, a pesar de que no hay lugar para uno solo, ni para dos, sino para muchos, se decide como un cierto *en* del *en-común*. ¿Cuál?; la decisión consiste, precisamente, en lo que *nosotros* tengamos a bien decidir, en y para nuestro mundo, y entonces, en primer lugar, en lo que nosotros tengamos a bien decidir de 'nosotros', de lo que significa 'nosotros', de cómo *nosotros* podemos decir 'nosotros' y llamamos *nosotros*.

²⁰⁰ Con respecto a esto, la crítica de Carl Schmitt hecha por Hans Blumenberg, la afirmación de una 'legitimidad de los tiempos modernos' no teológica, de un mundo en invención permanente de sí, reglado por el progreso y la libertad, merecería sin duda ser considerada de cerca -pero resta más tributaria de lo que cree de una teología negativa, que esta vez es una antropología (sin dudas similar a la de Marx en muchos aspectos). (*Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort s. M. Suhrkamp, 1966). Esta afirmación todavía no toca la 'metafísica' de la *existencia* del mundo. O todavía más lapidariamente: no toca el acto, y resta en *potencia* (lo cual forma el punto crucial de una deconstrucción de la metafísica que sea decididamente otra cosa que una nueva crítica interna de su *Kampfplatz*). Al mismo tiempo, no es cierto que no haya que retornar de otro modo la discusión del terna schmittiano del amigo / enemigo, que Blumenberg piensa poder evacuar. Pero yo no sabría hacerlo por el momento.

²⁰¹ Op. cit., p. 55.

TRABAJO

¿El sentido de un mundo reducido al trabajo, o el sentido del trabajo reducido al mundo? De cierta forma ésta es la cuestión que nos atraviesa de lado a lado, al menos una vez que la posibilidad misma del trabajo está efectivamente presente, y en la suposición de que su ausencia (por un lado 'desempleo', por el otro 'sub-empleo') no sea ella misma un efecto de la reducción general al trabajo, con su distribución desigual.

Se podría volver a plantear esta cuestión a través de un bosquejo de historia del rock'n roll: como se sabe, el nacimiento del rock corresponde a un momento de dificultades socio-económicas acompañadas de una (¿primera?) desestabilización o fisura de las representaciones construidas en términos de 'clase de trabajadores' y, con ellas, de ciertas formas de música popular. Al principio, el rock corresponde a una transformación de la relación con la explotación, una relación en la que se mezclan un deseo de evasión del mundo del trabajo (a través del éxito dentro de lo que devendrá show-biz) y una voluntad de crear nuevas formas populares (cf. 'pop music' y 'pop art').

Aun hoy el conformismo de clase media en el que han terminado por hundirse buena parte del rock y de sus prolongaciones no satura la totalidad del fenómeno: en su identidad múltiple, móvil tanto desde el punto de vista social como desde el punto de vista musical, acaba atravesado y 'trabajado' por sacudidas, por rupturas (*hard, punk, metal, destroy, grunge*, etc.; o bien, inversamente, el *understatement* de una novedosa sobriedad) que terminan en relación con su origen y que acompañan su singular mundialidad.²⁰²

*
* *

La apuesta última de Marx fue siempre liberar, o 'egaliberar'²⁰³, los fines, y no sostener hasta el fin una Causa. Para él, el nombre del sentido -el nombre del sentido de la liberación y del alumbramiento del sentido-²⁰⁴ era el *trabajo* (para él y para toda una época que en múltiples aspectos todavía sigue siendo la nuestra). Queda por saber qué quiere decir 'trabajo'.

Lo que Marx tenía presente no era simplemente la gestión libre, igual y socializada de la necesidad de los 'intercambios orgánicos con la naturaleza'. Pues solamente 'más allá de este imperio de la necesidad comienza la expansión de la potencia humana que constituye su propio fin, el verdadero reino de la libertad que, sin embargo, no puede florecer más que fundándose en el reino de la necesidad'²⁰⁵. Este reino de la libertad tampoco representa para Marx una salida fuera de la esfera ni de la categoría del 'trabajo'. En otra parte Marx designa como 'trabajo' la 'potencia humana' de la que habla aquí: 'cuando el trabajo se haya convertido no sólo en el medio de vida sino también en la primera necesidad de la vida'²⁰⁶.

El trabajo como *primera necesidad de la vida*, tal es la cuestión. ¿Cómo entenderla?

Hay que notar que dicha frase se haya precedida de esta otra: 'cuando haya desaparecido la avasallante subordinación de los individuos a la división del trabajo y, en consecuencia, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo corporal'. Hay que

²⁰² Sólo un ejemplo, tornado de Lou Reed: "Down at his job his boss sits there screaming / if he loses his job, life loses his meaning / his son is in high-school / there's nothing he's learning / he sits by the TV" ("*Video Violence*" en *Mistral*, RCA, 1986) [Deprimido en su trabajo su jefe está ahí sentado gritando / si pierde su trabajo, la vida pierde el significado que tiene para él / su hijo está en el instituto / allí no hay nada que él pueda aprender / se sitúa a través del televisor. En una entrevista, John Hollyday declaró: "En esa época no había elección, era o la usina o el rock'n'roll."-En cuanto al '*mundo*': 'Où sommes-nous, Billy?/ Nevada? Malakoff/ Dans le désert/ -(Le désert est partout) ... ' ['¿En dónde estamos, Billy?/ ¿Nevada? ¿Malakoff?/ En el desierto/ -(El desierto está por todas partes) ... "] Kat Onoma, *Billy the kid*, Fnac Music, 1992.

²⁰³ Para hablar en la lengua de Balibar: Cf. Nota 1, p. 145.

²⁰⁴ N. de la T.: en francés los significantes '*libération*' ('liberación') y '*délivrance*' ('alumbramiento' y 'liberación' en el sentido de 'rescatar') se hallan en una proximidad fónica y semántica para la cual no hemos encontrado un equivalente español.

²⁰⁵ Fragmento para *Le Capital* [*El capital*], t. 11, Bibliothec de la Pléiade, p. 1488.

²⁰⁶ *Critique du programme du parti ouvrier allemand* [*Crítica del programa del partido obrero alemán*], ibidem, tomo 1, p. 1420.

notarlo, porque no hay necesidad de ser maoísta, ni de impartir a intelectuales y artistas el expediente de los trabajos forzados para afirmar que nosotros no podemos desentendernos de la cuestión planteada por esta oposición: ella expone al menos una figura determinada y, para ser muy preciso, social y políticamente concreta, del problema general del 'reino de la libertad'. Sin duda, los términos de la oposición deben analizarse cuidadosamente en el contexto de una situación en que los trabajos informatizados, el sector terciario, el trabajo llamado 'social', etc., enredan superficialmente una distinción 'intelecto / cuerpo' que para Marx todavía era relativa y fenomenalmente simple. Pero el cortex y los nervios pertenecen al cuerpo tanto como las orejas, los ojos, las manos... Recíprocamente, todo el cuerpo interviene, músculos y osamenta, en el trabajo llamado 'intelectual'. Lo que siente y lo sentido son del cuerpo. *Ergo*: la oposición en cuestión es -pero a la vez no es más que- una figura de la distinción entre el trabajo considerado como 'medio' y el trabajo considerado como 'fin'.

Sin duda esta distinción contiene lo esencial de la problemática, de la expectativa y, acaso, de lo que hasta aquí funcionó como la aporía marxiana. ('Hasta aquí': porque lo referido a la revuelta, de nuevo, no es imprevisible, sino lo que toca a la revolución, y porque ésta no tendrá lugar sin referencia a Marx, sea lo que sea la revolución entendida en sentido estricto.)

Para pasar del trabajo como medio (y allí está la clave de todo: *medio*, mediador, operador de / por la negatividad, o bien...?) al trabajo como fin, o del trabajo por necesidad al trabajo liberado, habría que cambiar también completamente de esfera y aun así conservar alguna cosa cuya identidad todavía respondería al nombre de 'trabajo'. ¿Resulta posible esta dialéctica? ¿Es posible arrancar al 'trabajo' el secreto de una transmutación de la necesidad en libertad? ¿Se trata de una dialéctica? ¿O de una dialéctica que ya no sería ella misma 'trabajo de lo negativo', y en qué sentido? Yo no sabría responder. Pero es necesario explorar las condiciones de estas preguntas.

Y primero que nada se hace necesario denunciar lo que, en el orden actual de cosas que rige en los países desarrollados, sin duda insiste en introducir taimadamente la creencia (la ideología) de que esta dialéctica es operativa. Debido a que muchas formas exteriores del trabajo han cambiado, debido a que la imagen pregnante del trabajador que compromete su fuerza se ha esfumado (como si no hubiera *siempre* acerías, cadenas de montaje, herramientas muy pesadas y materiales muy duros, polvo, gases..., y como si el trabajo informatizado no tuviera también sus durezas, sus riesgos... -por no decir nada aquí de la división de tareas entre los inmigrantes y los otros, entre el norte y el sur), debido a que la distinción patente entre la renta y el trabajo ha desaparecido, debido a que la reciente expansión del capitalismo financiero mantiene el engaño de las pequeñas satisfacciones bursátiles, y también por otras razones que aún hay que sacar a la luz del día, debido a todo eso, parece que la categoría de trabajo se extiende y se distiende casi hasta la disolución, como si estuviera a punto de 'impregnar todas las esferas de la existencia' (tal como Marx lo quería de la política) -y ello a pesar, o acaso *con*, una oposición más nítida que antes entre el 'ocio' (en las brillantes imágenes del Club Med) y el 'trabajo'. Insidiosamente, sin proponerse en verdad como tal, una tesis sobre el trabajo auto-finalizado se esparce a través de lo que en realidad es un generalizado devenir-laboriosa de la existencia social.

Suponiendo que las trampas de esta ilusión sean evitadas aparece la cuestión de fondo: pasar de la necesidad a la libertad *conservando el trabajo*, lo cual significa pasar de la

producción a la creación, o bien, en una terminología más rigurosa (más aristotélica y más marxista), pasar de la *poiesis* a la *praxis*, de la actividad que produce alguna cosa a la actividad por obra de la cual el agente de la acción se 'produce', o se 'realiza' a sí mismo.

Esto todavía podría enunciarse así: significaría pasar del 'plus-valor' que se puede atribuir a la extorsión de un valor agregado, medible en términos de fuerza y/o de tiempo de trabajo, o al 'plus-valor' que no halla atribución alguna en el registro del 'valor' y que entonces tiene que referirse a un más allá del valor, o al valor absoluto, en modo alguno medible (lo que Kant llamaba 'dignidad'), del fin-en-sí-mismo de una pura autotelia (además, cada vez singular, incomparable). Toda la económica, y toda la 'economía política', *con* su crítica, están en juego.

Para enunciarlo aun en otros términos: pasar de la labor al arte.

De lo uno a lo otro 'techne'. O bien: de la técnica a 'ella misma', si tal cosa fuera posible... en relación con ese programa acaso imposible de programar, se encontrarían jalones en Marx mismo.

(A modo de ejemplo del nudo de la cuestión en Marx: "Ya no disminuyendo en provecho del trabajo excedente, la reducción del tiempo de trabajo necesario permitirá la libre expansión del individuo. En efecto, gracias a los tiempos de ocio y a los medios puestos al alcance de todos, la reducción al mínimo de trabajo social necesario favorecerá el desarrollo artístico, científico, etc., de cada uno"²⁰⁷. La nudosidad de la cuestión conduce al encabalgamiento de las nociones de *trabajo excedente*²⁰⁸ [que, según el contexto, se refiere al trabajo 'escamoteado', bajo la forma de 'tiempo de trabajo'], de *trabajo social* -¿qué sería entonces un trabajo no social?, ¿asocial?-, de *trabajo social necesario* y de su correlato implícito (¿?), un *trabajo social libre*, o un *trabajo excedente* -arte o ciencia- que debería trabajar el trabajo más allá de su alienación.

De aquí se siguen tres cuestiones enormes.

1. El primero y el segundo trabajo ¿tienen la misma esencia en relación con algún aspecto, o no? ¿El trabajo trabaja al trabajo? Acaso ésta es la gran hipótesis y/o interrogación de Marx. Heredada de Hegel, pero cortándole el camino con su propio filo a lo que se seguía dando por sabido desde Kant a Hegel, a saber, que el trabajo trabaja y libera el trabajo de sí mismo, pasando de *una clase a la otra* y, simultáneamente, de un registro ('corporal') al otro ('intelectual').
2. ¿El pasaje del uno al otro se opera a través del trabajo -y en qué sentido- o no? (Me parece que éstas son las preguntas a las que no han respondido los pensadores de un marxismo sin embargo desembarazado de la exclusividad del modelo productivo, o del modelo de la realización 'comunista' del capitalismo, tanto Maximilien Rubel como Michel Henry, por ejemplo).
3. ¿Tendrá algo que ver la *técnica* con este hipotético pasaje (en cierta medida de acuerdo con las impresiones de Marx) si su esencia ya no debe ser considerada de la manera en la que Heidegger ha creído poder hacerla (al menos en el registro más

²⁰⁷ *Principes... [Principios...]*, t. II, Bibliotheque de la Pléiade, p. 306.

²⁰⁸ N. de la T.: Nancy utiliza el significante '*surtravail*', literalmente 'sobretabajo', que hemos preferido no traducir por 'plustrabajo' debido a que su equivalente directo ('*phustravail*') era también una opción en francés.

conocido y más convencional de su discurso), es decir, como una extorsión operada sobre la naturaleza, ella misma 'requisada'²⁰⁹ en cuanto 'stock', sino de una manera completamente diferente, en tanto in-finitización de la 'producción' y de la 'obra', o en cuanto 'desocupación'²¹⁰.

Estas cuestiones sub tienden la enorme ambigüedad que emblematiza desde hace largo tiempo la máxima o el eslogan que dice que *'el trabajo nos hace libres'*. Ideologema burgués e ídolo de una dialéctica reblandecida que lleva de la necesidad a la libertad, la fórmula ha finalizado como es sabido en horroroso escarnio inscripto en el frontón de Auschwitz (*Arbeit macht frei*).

Pero suponiendo que la fórmula pudiera ser pensada de otro modo, suponiendo que 'el trabajo' accediera a la libertad, la fórmula misma dejaría ver bien a las claras lo que le falta: pues ella no enuncia que *el trabajo se hace libre*. Lo cual constituye el problema de Marx.

*
* *

Sin pretender ir más lejos, yo solamente agregaría esto a la descripción del problema.

a) Un trabajo vuelto libre y autofinalizado ¿significaría erigir *al trabajador* como fin último? Se sabe que esta figura fue la figura que Jünger erigiera en cuanto anunciadora de un mundo nuevo, y cuya inspiración retornó el Heidegger del *Discurso de rectorado*. ¿El agente, el sujeto, el hombre, el *Dasein* o la singularidad de la *praxis*, puede ser 'el trabajador'? ¿Debe serio? ¿Debe, puede *trabajar*? (se comprende que aquí está en juego todo un tema referido a la revolución como trabajo: la revolución como trabajo o como juego...)

b) Hayal menos alguna cosa que queda impensada cuando se quiere considerar un trabajo que (se) liberaría: la duración del trabajo, su dimensión de pena (que, como se sabe, se adhiere al concepto *al menos* por la etimología)²¹¹. El trabajo libre y/o el trabajo a través del cual el trabajo se liberaría (de) sí mismo, ¿todavía es ocasión de pena? ¿Qué querría decir un trabajo sin pena? No es solamente una cuestión de palabras. Con toda seguridad se trata, mucho más radicalmente, de una cuestión ontológica: de la ontología de la necesidad, de la necesidad del 'cuerpo', de la 'naturaleza' y de las 'necesidades'. Acaso nos falta, para decido en lenguaje heideggeriano, una analítica existencial de la pena, un existencial de la penosidad, que *a la vez* no constituya una justificación de tipo sacrificial.

¿Pasar de la necesidad a la libertad, sería pasar de la pena al placer? En el pasaje ¿no hay pena? ¿Y en el placer mismo? ¿Que tiene que ver con todo esto, por su vecindad histórica, esta categoría de lo 'sublime' en tanto mixto de pena y placer?; ¿habría trabajo

²⁰⁹ N. de la T: 'requisada' traduce el significante *'arraisonnée'*, que mienta el apresamiento y la inspección de un barco.

²¹⁰ N. de la T.: No hemos encontrado una manera de presentar en castellano el contraste que induce Nancy oponiendo *'oeuvre'* ('obra') y *'désœuvrement'* ('desocupación', 'holganza').

²¹¹ N. de la T.: Nancy se refiere aquí a la misma etimología que se reconoce para el significante castellano 'trabajo': la voz del latín vulgar *'tripaliare'* (torturar), derivada a su vez de *'tripalium'*, especie de cepo o instrumento de tortura. Por eso hemos elegido traducir *'peine'* por 'pena' y no por 'sufrimiento' o 'aflicción'.

sublime?

A decir verdad, yo solamente ensayo enunciar estas cuestiones, porque aquí se hacen inevitables. No he supuesto en relación con ellas respuesta alguna.

No invito del todo a transformar una dialéctica conquistadora en su propia dialectización a través de un dolorismo ontológico²¹² -de hecho, de buena gana moralizante- que ya está presente, sin duda, en la ideología del 'trabajo que hace libre' (*Trabajen, háganse cargo de la pena: fondos es lo que menos falta*'... Toda la ambigüedad de la fábula se encuentra resumida en su último verso: *Que el trabajo es un tesoro*'. Este tesoro ¿es él mismo valor o el más allá de todo valor? ¿Cómo pensar los *fondos*?). Sin embargo quiero dejar nota de que Marx no tomó en consideración la pena del trabajo, directamente y por sí misma, más que Heidegger, ni más que Michel Henry, ni más que Jünger. A lo sumo al estudiar los textos la encontraríamos presente bajo la forma ya mediatizada, dialectizada, transubstanciada, del *esfuerzo*, que, como se sabe, resulta necesario para todas las grandes conquistas, y sobre todo para la conquista del 'sí mismo' ...

Y así, acaso, se encontraría en Marx, más allá de la pena subrayada en el caso del trabajo *alienado*, una anotación como ésta, cuyo análisis con textual fino queda por hacer: *"Los trabajos verdaderamente libres, la composición musical por ejemplo, son endiabladamente serios, e incluso tal tipo de trabajo exige e: esfuerzo más intenso"*²¹³. De manera general, ¿hay o no hay en Marx trabajo no alienado? ¿Tal cosa es equivalente a 'trabajo no penoso'? O incluso, ¿qué significa 'alienación'? No por casualidad esta pregunta trazó hace unos treinta años una línea de fisura en el monolito comunista. Se la puede transcribir así: ¿qué significa 'autoproducción?', ¿*poiesis, praxis*, o incluso, inauditamente, otra cosa? ¿Podría ser que hubiese que ponerse por encima de la distinción (¿?) y manejar un pensamiento *poiepráxico* o *praxipoiético*?

Propedéutica minimalista a tales cuestiones: en este punto habría que sustraerse de la temática de la *fuerza*, de los motivos del esfuerzo, de la fuerza y de la potencia, de la *Macht* del *machen* (y ¿se puede hacer esto en nombre del trabajo?). Pues la pena, la pasividad, la pasión o la pasibilidad añadidas a la pena no dan cuenta de este registro. Por lo demás, tampoco dan cuenta en mayor medida del registro moral de la condenación cristiana ¿, cual el trabajo ha sido referido (pero acompañado también por una redención que puede ser que haya dejado vestigios en Marx).

¿Podemos pensar 'el sudor de la frente' descartando la fuerza y descartando el pecado?

Marx: "¡Trabajarás con el sudor de tu frente!" Adán recibe esta maldición de boca de Jehová, y es así como entiende el trabajo Adam Smith; en cuanto al 'reposo', éste sería idéntico a la 'libertad ya la 'felicidad'. Que en su estado normal de santidad, de fuerza, de actividad, de habilidad, de destreza el individuo tenga igualmente necesidad de una cantidad normal de trabajo que ponga fin a su reposo, es lo que menos inquieta a Smith."²¹⁴

¿El trabajo como necesidad?, ¿una necesidad de una cantidad normal de esta

²¹² N. de la T.: Aquí Nancy utiliza el significante 'dolorisme' que traducimos por 'dolorismo'.

²¹³ *Ibid.*, p. 289. La formulación de la siguiente pregunta se debe a Denis Guénoun.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 288-289.

necesidad? Cuestiones irrisorias o detestables para los que salen de los campos del stakhanovismo o del fordismo (suponiendo que alguien estuviera *afuera* o que supiésemos qué quiere decir aquí 'salir de'). Y sin embargo hay que plantearlas: ellas preguntan, de hecho, qué hay del sentido del trabajo, y hasta dónde, y cómo, debiera ser liberado este sentido para ser del sentido.

*
* *

*"Tal como se lo concibe en el presente, el trabajo está enfocado a la explotación de la naturaleza, explotación que, con una suficiencia ingenua, se opone a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista las fantásticas imaginaciones de Fourier; que han provisto de material a tantas burlas, revelan un sorprendente buen sentido. Para él, el efecto del trabajo social bien ordenado debería ser que cuatro lunas iluminaran la noche de la Tierra, que el hielo se retirara de los polos, que el agua de mar dejara de ser salada y que las bestias feroces se pusieran al servicio del hombre. Todo esto ilustra un trabajo que, muy lejos de explotar la naturaleza, tiene la talla suficiente como para hacer nacer de ella las creaciones virtuales que duermen en su seno."*²¹⁵

De cierta manera nos encontramos mucho más cerca de las imaginaciones de Fourier de lo que Benjamin se pudo representar. Lo que sucedió, sin embargo, no se realizó bajo el signo del trabajo, subordinado al de la técnica. De hecho ¿no opera la *techne* lo que suple la *physis*? En la técnica, el trabajo parece eclipsarse en tanto producción. La técnica aparenta tender a parecerse a una *praxis* más que a una *poiesis*. Más que fabricar un producto, la técnica transforma a su agente -ella misma y el técnico. Entretanto, la labor subsiste, y lo hace despojada no sólo de un plus-valor sino incluso del sentido mismo de una 'producción'. Empero, esta lenta deriva de la *techne*, a diferencia de lo que sucede con la producción, es ella misma ambivalente. Puede responder a la 'voz de mando': 'Efectuar para efectuar'²¹⁶; o bien puede *des-emplear (se)*²¹⁷: tener por fin no ponerle fin al sentido. Así, no se trata sólo de zanjar el sentido (lo cual siempre nos vuelve a conducir a la ideología de la elección entre 'técnica ciega' y 'técnica

²¹⁵ Walter Benjamin, *Sur la philosophie de l'histoire* [*Sobre la filosofía de la historia*], trad. M. de Gandillac, en *Essais* [*Ensayos*], II, Paris, Denoël/Gonthier, 1983, p. 202.

²¹⁶ Así designa Dominique Janicud una de las dimensiones que discierne en la racionalidad, la de la 'Potencia', para distinguir otra que 'reserva un posible' y para la cual 'ninguna sorpresa se halla excluida'. En sus términos, este 'reparto' de la racionalidad "viene a discutir [...] toda soberanía de Sentido, toda dicción exclusiva" (*La Puissance du rationnel* [*La potencia de lo racional*], Paris, Gallimard, 1985, pp. 346348). Pero sobre todo, ¿no habría más bien que presentir el sentido y su soberanía indecidiblemente potente y nula-, en la dehiscencia misma de lo 'racional'? No basta precaverse contra una dominación 'exclusiva': todavía es necesario que esta misma haga sentido: tal es la forma general de nuestros problemas.

²¹⁷ N. de la T.: Nancy se vale del infinitivo '*des-oeuvrer*', derivado del sustantivo '*desoeuvrement*' que se acostumbra interpretar como 'ocio' u 'holganza'. Sin embargo el guión pone de relieve la composición del significante, que lo refiere a '*oeuvre*': 'obra', 'fábrica'. Nos ha parecido que este efecto de significado se puede conseguir en español por medio del significante 'des-emplear' antes que a través del neologismo 'des-obrar'.

dominada'): más bien se trata de decidir acerca de la limitación sin espesor que (no) separa un in-finito de otro in-finito. Tal es la línea que divide la palabra 'trabajo', entre 'labor' y 'praxis'.

Pero esta línea se divide ella misma, como es lógico, a lo largo de sus dos bordes: la labor, entre una penosidad existencial y una extorsión de rendimiento, la *praxis*, entre el acto de una existencia y el acto autotélico que se ha dado en llamar el 'capitalismo' o la economía-mundo. La economía ya no puede representarse como una 'infraestructura', ya no hay más economía, hay *ecotecnia*, la estructuración mundial del mundo en cuanto espacio²¹⁸ reticulado de la organización capitalista, mundialista y monopolista por esencia, monopolizando el mundo.²¹⁹ En la medida en que la monopolización del mundo hace desaparecer el fantasma de otra 'economía' -debido a que el 'socialismo real' se ha disuelto por sí mismo, no a través del fracaso sino a través de la no-consistencia-, de aquí en más la *ecotecnia* expone lo posible con una claridad nueva: o bien el sentido de la *ecotecnia* es el autismo de la 'gran mónada', en indefinida expansión, y/o bien su sentido consiste en llevar hasta la saturación, una vez más, todas

²¹⁸ *Oikos*, casa, habitación, familia, cuya raíz reenvía también a 'ciudad' y a 'grupo'. *Domus* fue la figura *familiar* y habitable, que hoy en día se arruina en "la gran mónada megapolitana espacial", según la cual "la metafísica se halla realizada en la física, sentido amplio, actuado en la tecnociencia", "domesticación sin *domus* [...] física sin dios-naturaleza [...] economía en la que todo es tomado, nada recibido", según los términos de Jean-François Lyotard ('*Domus* et la mégapole' ['*Domus* y la megápolis'] en *L'Inhumain [Lo inhumano]*, Paris Galilée, 1988, pp. 210-211). Lyotard precisa también con igual énfasis que el *domus* 'sin duda jamás existió' y que, en consecuencia, "el pensamiento no puede apelar a (su) memoria" (p. 213). Lyotard concluye que no le queda más que "dar testimonio del pensamiento en cuanto desastre, nomadismo, diferencia y desempleo [N. de la T.: *desoeuvrement*]" (*id.*). Entonces cada uno de estos términos se comprende como una forma de la extremidad definitivamente abismada de la 'metafísica'. El gesto de Lyotard ostenta todo el rigor y la gravedad del último gesto -interminable- de la filosofía. Yo le haría solamente dos objeciones: 1. Cada designación de la extremidad ya se encuentra silenciosa e inevitablemente vuelta o transvasada en sí misma, y excrita en cuanto sentido; es decir, no retornada o reanimada en otra significación sino reabierto en significancia ilimitada. Y ciertamente ni la excripción ni la apertura vienen sin sufrimiento. Es aquí donde hay que interrogar qué sufrimiento es tortura y qué sufrimiento es penosidad existencial (no por ello más tolerable). 2. Lyotard habla aquí del filósofo en tanto trabajador del pensamiento y de la escritura -trabajador que en este sentido se encuentra 'desocupado'-, más que del *pensar* mismo, del pensar y pensar-se del sentido en el mismísimo existir de todo el mundo. Que un cierto trabajo-producción filosófico es obsoleto (como se dice de las máquinas) y que hay que cambiar de estilo, es algo que yo dije (y Lyotard lo hace ¡y, junto a muchos otros, lo hace ejemplarmente desde el momento en que escribe!) -y, en consecuencia, no se trata de nada nuevo, acaso es así que hay filosofía desde el momento en que la hay, aun cuando dicho momento jamás puede ser el objeto de datación alguna. Pero que el sentido esté en los libros de filosofía -sea cual fuere su estilo-, he aquí una trampa de la metafísica-megapolitana. El sentido se halla en la excripción del libro, el sentido es *que el sentido no cesa de venir de otra parte y de ir hacia otra parte*, sí, hasta los confines de la 'gran mónada', exponiéndola a ella misma en sí misma, y el trabajador-filósofo inscribe esto. Pero el otro trabajador (este otro que también es el 'filósofo' en su cuerpo, en la *ecotecnia* de su obra) está de otro modo en esta mismísima venida del sentido. Quiero decir: la *praxis* no le falta, ya sea que ésta se halle reformada o revuelta, ya sea que ésta sea migración o habitación, pena o alegría, invención o rutina, y decisión que se vuelve a actuar sin cesar. Cerrar los ojos frente a esto no constituiría más que una melancolía secular del Occidente: sin duda esta melancolía es tributaria de la división entre los trabajos, y el filósofo corre el riesgo de ser melancólico porque *creía* estar del lado del trabajo que ya es libre, y a la vez *creía* que el otro trabajo simplemente se hallaría en estado de avasallamiento. Pero esto no es tan simple, aunque según lo apunta toda la evidencia tampoco es en mayor medida el caso inverso. Por el momento queda algo que me parece urgente: no descifremos el mundo a través de nuestra melancolía filosófica -tampoco a través de un optimismo maníaco, que es harina del mismo costal- o Pero aprendamos a pensar *en el* mundo.

²¹⁹ Evoco las conclusiones de F. Braudel en *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985.

las suturas de significación, para dejar venir sentido, necesariamente inaudito. Es decir, o bien la ecotecnia produce todo el sentido del trabajo -de un trabajo de aquí en más infinito, atontado por su propia infinitud y su totalización indefinidamente creciente-, o bien la ecotecnia abre el trabajo al sentido, lo des-emplea al infinito del sentido.²²⁰

POLÍTICA II

¿Cómo intentar discernir al menos los términos en los cuales se plantea de ahora en más la exigencia política? En un primer momento yo diría que como la o las combinatoria(s) de cuatro términos -*sujeto, ciudadano, soberanía, comunidad*- que organiza(n) pero también satura(n) y agota(n) el espacio político que se delimita hoy en día, y que yo caracterizaría como el espacio de un sentido auto suficiente. En un segundo momento, yo me preguntaría cómo pensar el 'lazo social' bajo otra divisa que la de la autosuficiencia, que acaso siempre vuelve a no *anudar* este lazo, por haberlo supuesto *ya* anudado, dado, en cuanto lazo de amor o de odio, de fuerza o de derecho (siempre es con la lógica de la presuposición con la que hay que confrontarse) ¿Cómo pensar el lazo *por anudar*²²¹ cada vez? ¿Cómo, entonces, en lugar de conferir sentido al nudo presupuesto, hacer del anudamiento el sentido mismo?²²²

SUJETO, CIUDADANO, SOBERANÍA, COMUNIDAD

El sujeto no es el ciudadano (al menos si se entiende 'sujeto' según su concepto

²²⁰ A esta altura ante todo habría que evitar confundir el acceso al sentido con el 'ocio', que -como sabemos de aquí en más- sólo es una noción económica en la economía (a la cual le hemos superpuesto, como es lógico, una imagen nostálgica de la *schöle*, del bello ocio del hombre libre y, más precisamente y como por azar, del filósofo...). No tenemos 'tiempo libre' para entregarnos o no a la meditación del sentido. El sentido viene a nosotros y nos atraviesa en la urgencia y en la necesidad. Porque se trata de que 'el tiempo de no-trabajo (pueda) dejar de ser *lo opuesto* al tiempo de trabajo', volviendo así posible que "los individuos (sean) mucho más exigentes en cuanto a la naturaleza, al contenido, a los objetivos y a la organización del trabajo (y no acepten más) 'trabajo idiota' ni ser sometidos a una servidumbre y a una jerarquía opresivas", de tal suerte que "la liberación *del* trabajo habrá conducido a la liberación en el trabajo, sin por ello transformar a éste (como lo imaginó Marx) en libre actividad personal [...] En una sociedad compleja la heteronomía no puede suprimirse completamente en provecho de la autonomía" (André Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sens [Metamorfosis del trabajo. Pesquisa del sentido]* Paris, Galilée, 1988, p.119). Estas frases pueden parecer 'idealistas': de hecho yo no tengo la certidumbre de que André Gorz, a pesar de la precisión y la exigencia de su propósito, esté a la altura de responder a todas las cuestiones puestas de relieve más arriba. Sin embargo ya no es Fourier el que sueña. La *ecotecnia* misma desarrolla, también en sus contradicciones, la posibilidad e incluso la necesidad de otro 'trabajo'. Así, hoy puede parecer necesario hablar de 'la primera crisis del post-fordismo', como de una crisis en la que la nueva "valorización productiva", en cuanto ésta implica en muchos aspectos la iniciativa de los trabajadores, 'se opone radicalmente al comando' internacional a través de 'los instrumentos del control monetario-financiero' (Toni Negri, "La premie re crise du postfordisme" ["La primera crisis del postfordismo"] *Futur antérieur*, N° 16, 1993/2, L'Harmattan. -Una primera versión de esta parte que trata sobre el trabajo ha sido publicada en el N° 18, 1993/4 de la misma revista).

²²¹ N. de la T.: escribimos 'por anudar' para traducir '*à nouer*'.

²²² Una primera versión de esta parte ha sido escrita para el coloquio *Sujet et citoyen [Sujeto y ciudadano]* organizado por la revista *Intersignos* (Fethi Ben Slama y Abdelwahab Meddeb) en Monastir (Túnez) en mayo de 1993. La revista publicará las actas del coloquio.

filosófico o metafísico).²²³ El uno y el otro representan dos posturas de reivindicación de la soberanía y de institución de la comunidad. A su vez estos dos términos, considerados en sus nociones formales puras, no proponen otra cosa, juntos o separadamente, que una emergencia o una constitución absoluta de sentido. ¿De qué manera se postula el sentido cuando se lo mira a través del sujeto o del ciudadano, que forman la doble polaridad de todo nuestro espacio político? (Lo subrayo de una vez por todas, no se trata más que de una doble polaridad: jamás hay una especie pura de la política del sujeto ni de la del ciudadano.)

El ciudadano es en primer lugar *uno, alguno, o todos y cada uno*, mientras que el sujeto es antes que nada *sí mismo*, es decir, el rizo a través del cual un *uno* lleva su unicidad a la potencia de la unidad. El ciudadano se cuenta en el orden de las unicidades numerosas, el sujeto se halla en el orden de la unidad identificante. Por ello la ciudad (que sin dudas -hay que insistir en esto- jamás ha tenido lugar en cuanto tal, pero figura la proyección de uno de nuestros polos) se halla representada en primer lugar como un espacio público, o como lo público en cuanto espacio, y como un espacio citadino, es decir, ni como un territorio, ni como un dominio, ni como un *no man's land*, sino en cuanto una circulación, una reticulación, un intercambio, un reparto, una localización múltiple, sobre determinada y móvil. En este espacio el ciudadano tiene lugar, localidad y circuitos.

Él es ante todo este ciudadano, el que ocupa y recorre este espacio que es definido por él, por el reparto de su exterioridad. Ser ciudadano constituye un rol o muchos, es una marcha o muchas, un ritmo, un paso. Así el ciudadano es un complejo, él mismo móvil, de derechos, de deberes, de dignidades y de virtudes. Éstos no se refieren a la efectuación de un fundamento ni de un fin otro que la institución misma de la ciudad. En un sentido, el ciudadano no hace otra cosa que compartir con sus conciudadanos las funciones y los signos de la ciudadanía, y en este 'hacer' su ser es expresado por completo. Así la ciudad 'griega' (y, en cierta medida, la 'romana') se nos aparece como perfectamente autotélica, con una autotelia en la que el *autos*, en suma, estaría desprovisto de toda interioridad, sin mayor relación con lo que nosotros designamos en cuanto 'esfera privada' que con lo que llamamos 'la nación'. Con respecto a esto, la ciudad carece de *sentido*: no se refiere a otro significado más que a su propia institución, que no constituye más que el significado minimal, el del recorte de la ciudad como tal, sin otra 'identidad', 'misión' o 'destino' por conquistar o por agotar. El encomún de la ciudad no tiene otra identidad que el espacio en el que los ciudadanos se cruzan, y no detenta otra unidad más que la exterioridad de sus relaciones.²²⁴ En cierta manera la ciudadanía, según su concepto puro, siempre es virtualmente 'mundial'.

(Quisiera remarcar, al pasar, que la referencia filosófica griega de tal ciudad estaría dada sobre todo por Aristóteles, luego por los estoicos, y no por Platón, que estaría dando la referencia del otro polo, el del sujeto.)

Así, el 'ciudadano' de la Revolución francesa tenía buenos fundamentos para pensarse, y para pensar 'la Francia' o 'la República' según una dimensión internacional, europea,

²²³ N. de la T.: nueva ocurrencia de la ambigüedad del significante '*sujet*', que también puede significar 'tema'.

²²⁴ N. de la T.: 'sus relaciones' se refiere a 'los ciudadanos'.

incluso cosmopolita. Tal era hasta cierto punto la herencia de Rousseau y, detrás de él, de toda la tradición del 'contrato', en la cual hay que ver, más allá de las diferencias capitales, de una teoría a la otra, y en relación con las causas y a los efectos del contrato, el pensamiento de la *res publica* en cuanto pensamiento de una *res* en la que toda *realitas* (o sustancialidad) estriba en su institución formal y en la ausencia de otro sentido que esta institución misma. En cuanto a los temas de la 'nación' y de la 'patria', hay que decir que éstos provenían, en contrapartida, de la gran monarquía europea.

A modo de corolario, la ciudad en cuanto tal vuelve a poner en principio la religión en las esferas infra-cívicas o supra-cívicas, corriendo el riesgo de proponer un sustituto, una 'religión cívica', que fracasa regularmente de Pericles hasta Robespierre, para tomar a su cargo la demanda religiosa, es decir, la demanda de una apropiación subjetiva del sentido. Haciendo esto la ciudad acaso traiciona el hecho de que ella es en verdad insostenible, o abstracta, según esa 'abstracción sin idea' que Hegel reprocha a Rousseau como lo que 'destruye lo divino existente en sí y para sí, su autoridad y su majestad absolutas'.²²⁵

Inversamente, y volveremos sobre esto, una política del sujeto siempre es una política religiosa. Por ello hay que ser muy preciso cuando se hace de 1789 el corte con lo 'teológico-político'. Pues hay de hecho dos rupturas enmarañadas (y acaso indesenmarañables): la que haría acceder a la ciudad (a la democracia) como a un espacio que ya no sería teológico del todo (mediante una condición suplementaria de la que hablaré más adelante), y la que lleva a la política del sujeto moderno (al Estado-Nación), en la que la teología laicisada, o si se prefiere romantizada,²²⁶ del 'pueblo', de la 'historia' e incluso de la 'humanidad' sustituye a la teología 'sagrada'.

*

* *

En Rousseau mismo la palabra 'pueblo' señala el punto de inflexión en el que el ciudadano, a pesar de todo, también se hace sujeto, o se refiere al polo del sujeto. El sujeto en general, según su ley estructural y genética enunciada por Hegel, retiene en sí mismo su propia negatividad. Eso mismo, la apropiación y la incorporación de una negatividad (por ejemplo un devenir, una relación, un espaciamento) constituye un 'sí mismo' y un 'ser sí mismo' en cuanto tal. Así el sujeto político -o la política según el sujeto- consiste en la apropiación de la exterioridad constitutiva de la ciudad (del mismo modo en que, sin dudas, la ciudad consiste recíprocamente en la proyección *partes extra partes* de la interioridad del sujeto). Al espacio de la ciudad se le pre-suponen o se le pos-suponen, en cuanto su principio o en cuanto su fin, una identidad y una sustancialidad -las del 'pueblo' en una configuración orgánica, o las de la 'nación', o incluso las de la propiedad, o las de la producción-, y esta pre-suposición de sí misma (hay que decir: esta presuposición que *hace el sí mismo*) viene a cristalizar la identidad

²²⁵ *Principes de la philosophie du droit [Principios de la filosofía del derecho]*, §258.

²²⁶ N. de la T.: el significante neológico '*romantisée*', que aquí vertimos por 'romantizada', se refiere a lo 'romántico' en tanto relacionado con el movimiento cultural que denominamos 'romanticismo', pero también puede apuntar indirectamente a lo novelado, en relación con el género literario 'novela' o simplemente con el 'relato' (que en francés se inscriben indistintamente como '*roman*').

en una figura, un nombre, un mito. La política deviene la conducta de la historia de ese sujeto, de su destino o de su misión. Deviene la revelación o la proclamación de un sentido, y de un sentido absoluto. De aquí que haya religión, es decir, asignación del sentido en cuanto un saber apropiable.²²⁷

Entonces el ciudadano se hace sujeto recapitulando el sentido, concretando la (re) presentación del sentido. En el punto en que la *comunidad* se da una interioridad, o se da en cuanto una interioridad, y en el punto en que la *soberanía* no se contenta con residir en la autotelia formal de un 'contrato', o en su autojurisdicción, sino que expresa también una esencia (y de hecho es así que la historia ha producido el concepto de soberanía en el contexto de la esencialidad teológica-política). Recíprocamente, el sujeto se hace ciudadano en el punto en que la esencia expresada tiende a expresarse en y como un espacio cívico, y si se lo puede decir así, a 'exponer' la esencialidad subjetiva.²²⁸ La idea misma de *República* representa este punto de reciprocidad en su equilibrio más que infinitamente delicado.

*
* *

Comunidad y soberanía constituyen así el cruce de caminos que también es, sin dudas, la cruz de toda la política, o de todas las políticas, de Occidente (si se considera que la forma 'imperio' no es allí otra cosa que el estado más manifiesto de la combinación de dos determinaciones heterogéneas: una 'ciudadanía' y una 'subjetividad', o 'subjetividades', apoyadas unas contra otras).²²⁹ Sin duda estos dos términos, soberanía y comunidad, en esta posición crucial, constituyen la mejor representación de toda la apuesta occidental por el sentido entre la interioridad apropiativa y la exterioridad inapropiable.

En efecto, o bien la comunidad es el reparto del mismo espaciamento según el cual hay singularidades, y este reparto mismo, en cuanto tal, no se deja apropiar. Él mismo es el origen o el principio, y lo es en tanto reparto, espaciamento. O bien la comunidad es la interioridad en la cual el reparto se apropia su negatividad, deviene sujeto que funda y que subsume en sí el reparto, dotándolo así de una sustancia propia (digamos, para hacer rápido, la del padre y de la madre, o la de los hermanos: volveré sobre la 'fraternidad').

En consecuencia, o bien la soberanía no es otra cosa que la circunscripción empírica-trascendental (o bien aleatoria-necesaria) que define que la ley de tal ciudad es para esta

²²⁷ Precisamente la religión ofrece el saber del origen (del Estado) en cuanto apropiación de la negatividad, y así en cuanto violencia que el saber apacigua o hace retroceder en una modalidad sacrificial o meta-sacrificial. Pero la política del Sujeto (digamos todavía, en este sentido, del Estado - pero 'el Estado' hoy en día se aparta también de este esquema) no queda menos marcada, fascinada, por esta violencia instauradora que se pre-supone a sí misma. Luego, no se trata de presuponer la inversa, un amor original: se trata de no presuponer el lazo dado.

²²⁸ N. de la T.: el verbo francés '*étaler*', que aquí traducimos por 'exponer', abarca un complejo semántico más extenso; 'desplegar', 'distribuir', 'escalonar', 'ostentar', 'mantenerse contra la marea', pero también 'echar por tierra', 'caer cuan largo se es'.

²²⁹ N. de la T.: Donde escribimos 'apoyadas', Nancy utiliza un término específico del lenguaje arquitectónico, '*arcboutées*', que se refiere a los arbotantes -arcos que contrarrestan el empuje de otros arcos o bóvedas en las catedrales de manera tal que ni unos ni otros se sostienen sin este apoyo recíproco.

ciudad el *nec plus ultra* de su 'ciudad'²³⁰, el primero y último punto de su institución y de su decisión, o bien este *nec plus ultra* se apropia la negatividad que lo constituye y se presenta como la sustancia autoengendada de la supremacía que enuncia.

En otros términos: la soberanía y la comunidad pueden ser el simple trazado de un área de jurisdicción repartida, o bien pueden identificarse como el sujeto de una legitimidad fundadora. En el primer caso soberanía y comunidad tienden a no ser nada -para retomar todavía una vez más la fórmula que Bataille pensó hasta el cansancio, '*la Soberanía no es NADA*' -, soberanía y comunidad son, tienen, el ser de la *res publica* en tanto lo 'propiamente-nada' absoluto. En el segundo caso no son solamente alguna cosa, son la *res cogitans* de un sujeto que opera en persona la autotelia de su sustancia (esta persona puede ser pueblo, jefe, partido, clase o individuo, pero siempre una 'conciencia' o un 'espíritu').

*

* *

Sin embargo no es cierto que la decisión política consista en elegir entre esta 'nada' y ese 'todo': más bien hay lugar para preguntarse si una y otro no sostienen en común una solidaridad e incluso una connivencia, íntimas.

En efecto, ¿podemos no identificar el puro trazado de la ciudad? ¿Podemos, consecuentemente, no hacer del ciudadano el sujeto -aunque sea no sustancial y no figurado (pero acaso, tanto más sutilmente, apropiador de su negatividad)? ¿Y podemos no hacer de la *res publica* la 'cosa', la sustancia identificatoria de una comunidad? Toda nuestra historia parece responder que esto no es posible -o bien que al querer mantener pura una exigencia o la otra nos precipitamos seguramente en la pureza inversa: el sujeto totalitario se revela suicida, pero la democracia sin identificación se revela también sin *demos* y sin *kratein* que le sea propio.

En este mismo momento en el que sin duda se descompone una gran parte de la subjetividad política y en el que la soberanía sustancial se disgrega, ¿no nos hallamos en vías de aprender que el advenimiento virtual, en todo caso deseado por casi todos, de una ciudadanía del mundo (comenzando por la de Europa) no corre menos riesgo de corresponder al triunfo (éste sin reparto) de lo que se ha podido llamar 'la democracia de mercado'?

Lo cual significa, al menos y tan lejos como se alcanza a ver, que la ciudadanía no puede quedar sin interioridad, sin la constricción temible de una interioridad y de su figura, *más que en la medida en que*, precisamente, quedándose en exterioridad se queda 'formal' (esa vieja palabra de la crítica marxista...) y tolera la desigualdad y la injusticia extremas. La ausencia de apropiación de un 'derecho' que se revela sin fundamento (sin sujeto) abre completamente el vacío de su autotelia sobre la

²³⁰ N. de la T.: Donde escribimos 'ciudad' Nancy utiliza un significante neológico, '*civité*', que parece referirse, por intermedio de la resonancia latina (*'civitas'*), al 'carácter de ser ciudad', en el sentido de que en ello radica lo que la define como tal (del mismo modo que la 'libertad' (*'liberté'*) se refiere al 'carácter de ser libre'). Hemos intentado replicar la construcción significante.

apropiación o sobre la devoración²³¹ infinita de un 'capital' que a fin de cuentas no es más sujeto que el derecho, o que sería el sujeto de la apropiación pura de la pura negatividad (el proceso dialéctico de venido carnicería: lo que se llama 'el fin de la historia'). Como mínimo no se ha planteado la cuestión designada más arriba como cuestión del trabajo y de la *techne*: la cuestión del sentido.

Al decir esto no ignoro que estas cuestiones ya habían surgido en el primer cuarto de este siglo y que en más de un aspecto los totalitarismos quisieron responderla. Por esta misma razón más de un intelectual se hallará extraviado. Yo no me quiero detener sobre este punto. Pero me parece importante afirmar que respuestas erróneas o culpables no invalidan las preguntas.

La democracia en cuanto la 'nada' de sujeto, en cuanto ciudadanía pura, ¿está, por una parte, condenada a hacerse polvo junto con todas las ensoñaciones de todas las 'políticas-sin-o-contra-el-Estado' (al menos si el Estado resulta asimilable simplemente a la subjetividad, lo cual sin duda no es tan simple), mientras que, por otra parte, la identificación (Estado, nación, pueblo, figura en general) estaría unilateralmente enfocada a la devoración de la apropiación totalitaria y religiosa? O incluso, de manera más sutil, ¿accederemos al desanudamiento de esta antinomia, al devenir la nada-de-sujeto sujeto absoluto de una apropiación tan potente como vacía, y en la que el 'capital' constituiría la lógica misma y la figura mundial?

¿ Puede el mundo *figurar*, puede ser modelado y presentado como *su propia* identidad? ¿No es precisamente 'el mundo' un infinito de presentación? Pero ¿cómo distinguir la presencia de la pres-encia? ¿Cómo *sostenerse* en la *venida*?

Esta tensión constituye la tensión extrema entre el ciudadano y el sujeto, entre la comunidad del uno y la comunidad del otro, entre la soberanía y ella misma. Esta tensión atraviesa todo el *Contrat social* [*Contrato social*] y todas nuestras revoluciones, tanto como todo aquello a través de lo cual pensamos ponerles fin. Atraviesa todo el dispositivo político del sentido en Occidente: luego el sentido en Occidente no puede no ser al menos *también* político. Esa tensión constituye la dialéctica o la distensión misma -la dialéctica en vías de desanudarse en distensión, es decir, en una tensión extrema que también se resuelve en extremo relajamiento. Más sujeto, pero no más ciudadano. Más infinito retorno dentro de sí mismo, pero no más finitud repartida. Nada más que infinito malo o finito malo: es la misma cosa, la misma ausencia simultánea de lazo y de espaciamento.

Más proyecto, pero no más ley. Se apela con gran estruendo a uno, luego a la otra, a uno como a otra, pero estas invocaciones siguen siendo teológicas: invocan la Nada o el Todo -y 'los años 30' permanecen siempre posibles, de otro modo.

LAZO. NUDO. TOMA DE LA PALABRA

No es posible plantear el problema en términos de elección: sujeto o ciudadano, si esta elección sólo oscila entre la violencia apropiadora del sujeto y la espacialidad abstracta de la ciudadanía. O bien entre la sobre-identidad y la sub-identidad (la pareja ario-judío del mito nazi). Entre el sentido absolutamente saciado y el sentido absolutamente vacío.

²³¹ N de la *T.*: escribimos 'devoración' para traducir el significante '*dévoration*', entendiendo que se liga con el verbo 'devorar'.

Entre el deseo (pleno de su falta) y la verdad (vacía de su plenitud). Pues esto ya no sería una elección, sería, para terminar, dos veces la misma postulación de la autosuficiencia.

En tanto doble extremidad de la polaridad política, subjetividad y ciudadanía revelan que forman dos interpretaciones o dos configuraciones de un mismo esquema de la autosuficiencia. Este esquema mismo correspondería, del lado del concepto, a la soberanía, y, del lado de la intuición, a la comunidad. De una manera u otra, todas las combinaciones o todas las modalizaciones posibles de estos cuatro términos gravitan en torno del Índice o del ideal de una autosuficiencia, al punto de que *lo político* en cuanto tal parece tener allí su Idea misma, y al punto de que, en particular, esta 'Idea misma' no permite distinguir del todo una 'izquierda' de una 'derecha' políticas. Hay versiones de izquierda y versiones de derecha de esta Idea. 'Izquierda' y 'derecha': esta singular orientación empírico-trascendental debe querer decir otra cosa. Todavía le falta el sentido.

No hay elección entre los dos polos de la autosuficiencia, y ya no hay más pronunciarse por un hipotético justo medio: éste siempre vuelve a renunciar más o menos visiblemente tanto a la identidad como al derecho, según diferentes versiones de un humanismo más bien jurídico o más bien 'socializante'. De ahora en adelante uno y otro están al desnudo, y con ellos está al desnudo el 'hombre', en tanto figura última de la autosuficiencia por defecto o por renunciamento. Los pretils,²³² sin duda necesarios, de la democracia entendida como más o menos 'cristiana' o más o menos 'social', ya no pueden proponer más política. A fin de cuentas los epítetos 'cristiana' y 'social' ya no pueden ser distinguidos uno de otro, y no plantean su diferencia común más que por defecto, en una relación solamente negativa con lo Otro de la democracia. La socialdemocracia no tiene 'figura' más que en 'valores' cuyo lugar sigue siendo, invenciblemente, un cielo cristiano. Pero sobre la tierra no hay más que la suficiencia del capital, su 'autoconservación' y su 'autovalorización' indefinidas.²³³

*

* *

¿Podemos pensar una política de la no-autosuficiencia, es decir, como querrá decirselo, de la dependencia o de la interdependencia, de la heteronomía o de la heterología? En las diferentes figuras de la autosuficiencia, ora es el lazo social mismo el que es autosuficiente, ora son los términos o las unidades entre las cuales pasa. En los dos casos, para finalizar, el lazo no hace más lazo, está desanudado, ya sea por fusión, ya sea por atomización. Todas nuestras políticas son políticas del desanudamiento en la autosuficiencia.

Entonces se trata de ir hacia un pensamiento (lo cual quiere decir, indiscerniblemente, hacia una *praxis*) del lazo en cuanto tal. Es el *anudamiento* del lazo el que debe venir al

²³² N. de la T.: en francés, el significante que significamos con 'pretil' se escribe '*garde-fou*', literalmente algo así como 'guarda-locuras' en el sentido en que están construidas expresiones como 'guardarrosos' o 'guardarropas'.

²³³ cf. Karl Marx, *Le Capital* [*El Capital*], Libro 1, al cuidado de Jean-Pierre Lefebvre, 2^d, ed. Paris, PUF, 1993, p.680.

punto crucial, al lugar mismo de la verdad vacía de la democracia y del sentido excesivo de la subjetividad.²³⁴

El lazo: lo que no comporta ni interioridad ni exterioridad, pero que, en el anudamiento, hace pasar sin cesar el adentro afuera, el uno al otro o por el otro, el sentido patas para arriba,²³⁵ volviendo a venir sin fin sobre sí, sin volver a venir à sí -el lazo del desbarajuste y de la intriga, del afrontamiento y del arreglo, de la necesidad y el deseo, de la constricción y del deber, de la sujeción y del amor, de la gloria y de la piedad, del interés y del desinterés. El anudamiento no es nada, ninguna *res*, nada más que la puesta en relación que supone a la vez la proximidad y el alejamiento, la agregación y la desagregación, la intrincación, la intriga, la ambivalencia. En verdad, se trata de esta *realitas* heterogénea, de esta conjunción disyuntiva que apunta y que a la vez disimula el motivo del *contrato*. Toda la cuestión radica en saber si al fin podemos llegar a pensar el 'contrato' -digamos el anudamiento del lazo- bajo un modelo otro que el jurídico comercial (el cual de hecho supone el lazo establecido, *ya presupuesto en cuanto su propio sujeto*: cosa esta en la que consiste el abismo fundador del *Contrato social* [*Contrato social*], o su aporía decisiva). Pensar el nudo social según otro modelo, o acaso sin modelo. Pensar su acto, su instauración, su anudamiento.

Se demandará así una política sin desanudamiento -es decir, acaso también una política sin modelo teatral, o un teatro que no sea ni trágico ni cómico, ni de puesta en escena de la fundación-, una política del anudamiento incesante de singularidades unas con otras, unas según las otras o unas por las otras, sin otro *fin* que el encadenamiento de nudos y sin otra estructura que su interconexión, su interdependencia, sin que jamás un solo nudo ni su totalidad²³⁶ pueda ser llamada auto suficiente (no habría 'totalidad' más que en el encadenamiento).

Una tal política consiste primero en atestiguar que no hay singularidad que se anude a otras singularidades, sino que sólo hay lazo retornado, relanzado, reanudado sin fin, sin que ninguna parte esté ni puramente anudada ni puramente desanudada. Ninguna parte fundada y ninguna parte destinada, siempre más antigua que la ley y más joven que el sentido. De aquí se sigue que la política no sería ni una sustancia ni una forma, sino en primer lugar un gesto: el gesto mismo de anudar y encadenar, de cada uno a cada uno, anudando cada vez unicidades (individuos, grupos, naciones o pueblos) que sólo tienen la unidad del nudo, la unidad encadenada a lo otro,²³⁷ siendo el encadenamiento siempre mundial y no teniendo el mundo otra unidad más que ésta. A esta política le hace falta toda una ontología del ser en tanto anudamiento, es decir, acaso precisamente, esta

²³⁴ Para evitar toda ambigüedad hay que indicar que la religión no tiene nada que ver con el lazo, contrariamente a lo que pretende una etimología controvertida. *Religio* es la observación escrupulosa y, en consecuencia, implica el lazo anudado, dado.

²³⁵ N. de la T.: Nancy se vale aquí de una expresión, '*sens dessus dessous*', que indica completo desorden, predicando, de las cosas, 'patas arriba', de las personas, 'trastornada' o 'trastornado'. Hemos preferido escribir 'el sentido patas arriba' tratando de retener algo relevante tanto de su significación como de su significante.

²³⁶ N. de la T.: los tres últimos posesivos se refieren a 'nudos'.

²³⁷ N. de la T.: también podría leerse 'la unidad encadenada al otro'.

extremidad en que toda ontología, en cuanto tal, se anuda a otra cosa que ella misma. En tanto no toquemos esta extremidad no dispondremos de nada que se haya desplazado de lo teológico político. Lo cual vuelve a querer decir que nos queda por pensar todo sobre lo que Rousseau indica del rasgo más decisivo, el menos 'rousseauiano' pero también el menos analizado, del *Contrat social [Contrato social]*: ese rasgo que hace del 'estado civil' el único estado propio y original del hombre.²³⁸

*
* *

Sin embargo, no se trataría pura y simplemente de abandonar la cuádruple instanciación 'sujeto/ciudadano/soberanía/comunidad'. Se trataría más bien de desplazar el juego haciendo aparecer otra determinación, que jugaría a través de la combinatoria de otras instanciaciones, sin suprimir sus tensiones sino dándoles otra apuesta -y esta apuesta consistiría precisamente en lo que hemos tomado la costumbre de designar a través de la oposición 'derecha / izquierda'. (En definitiva, si esta oposición no pone en juego un exceso decisivo sobre lo teológico-político es vana. La tensión de su espaciamento lateral debe sustituir la verticalidad ontológica. Ésta impone a aquélla la interdicción de no abrirse.)

Esta determinación suplementaria no revelaría ni una demanda de sentido ni la postulación de una significación. No haría del sentido una producción política, tal como lo hace de modo contrastante la polaridad sujeto / ciudadano y, en consecuencia, ya no vendría a instituir la política en cuanto otro mundo encargado de presentar, ya sea el sentido mismo, ya sea un puro espacio. Tal determinación suplementaria sólo sería, en este mismo mundo -en nuestro mismo mundo que ya no se trataría de interpretar ni de transformar, si transformar todavía quiere decir interpretar, e incluso engendrar un sentido y un fin-; la determinación específica del lazo, del en-común *en virtud del cual hay sentido* que circula, y que se anuda, y que se encadena, *sin que esta determinación misma tenga acaso alguna significación* global o final (sin conocer, a fin de cuentas, ni estado global ni estado final), sin que tenga otro 'sentido' que el anudamiento mismo, que no es una significación.

Política de nudos, de anudamientos singulares, de cada *uno* en tanto anudamiento, en tanto que relevo y relanzamiento del anudamiento y de cada nudo en tanto *uno* (pueblo, país, persona, etc.), pero un *uno* que no es *uno* más que según el encadenamiento: ni el 'uno' de una sustancia, ni el uno de un puro conteo distributivo. ¿En qué consiste un nudo?, ¿cuál es su unicidad, cuál es su unidad?, ¿cuál es su modo de ipseidad?, o bien, ¿en qué cosa toda ipseidad es ella misma, un nudo, una nudosidad?, ¿qué pasaría si en la comparación platónica del arte de lo político con el arte del tejedor ya no se considerara más el tejido en cuanto segundo, en cuanto sobreviniendo a un material dado, sino en cuanto primero, y en cuanto él mismo formador de la *res*?, o aun, y para retomar un término que ya he utilizado, ¿qué pasaría si se considerara que nuestra

²³⁸ En el capítulo octavo del libro primero.

comparecencia precede toda 'aparición'?²³⁹

No la política en cuanto deseo y pesquisa del sentido sino en cuanto anudamiento infinito del sentido de uno a otro, o en tanto anudamiento de este infinito que *es* el sentido -abandonando, desde entonces, toda autosuficiencia de sujeto o de ciudad, sin dejarle ni al sujeto ni a la ciudad apropiarse una soberanía y una comunidad que sólo pueden ser las de este anudamiento infinito.

Esta política será buscada oscuramente de Rousseau a Marx y de barricadas a consejos bajo las diversas figuras de la 'izquierda', siempre oscuramente mezclada con el esquema de la autosuficiencia. Siempre mezclada con este esquema, ya que todavía nunca muy aliviada de las esperas o de las demandas de lo teológico político y, por lo tanto, también siempre claramente distinguida de este esquema, mientras que la exigencia llamada 'de izquierda' sería la que no procede ni de un fundamento (de una archi-subjetividad), ni de una legitimidad (de una archi-ciudadanía), sino la que, sin fondo y sin derecho, surge inconmensurable, insiguable, en cuanto la exigencia de hacer 'justicia' y 'lugar' en el en-común a cada anudamiento singular, a la singularidad de todos los anudamientos. En cada oportunidad la 'ley' y el 'proyecto' mismos *en tanto se preceden a sí mismos*.

Lo que se busca o lo que, como se dice, 'buscamos', es entonces una política del lazo como tal, más que de su desanuda miento en un espacio o en una sustancia. Y en consecuencia una consideración del lazo la tiene por inconmensurable con la ligadura que forma un manojo. El lazo es menos quien liga que quien vuelve a ligar, es menos aquel que contiene que aquel que hace red. Y si hay que emplear esta palabra al menos una vez, sí, es una política de la comunicación, pero tomada muy exactamente al revés de como la toman todas nuestras ideologías comunicacionales, allí donde 'toda comunicación es antes que nada comunicación no de un *común* sino de una *comunicabilidad*', según una fórmula de Giorgio Agamben.²⁴⁰ Allí donde, en consecuencia, el sentido no es lo comunicado, sino *que esto comunique*.

*

* *

Esta política exige el anudamiento en cuanto la dimensión infinita e inconmensurable de *cada uno* finito. En ello manifiesta dos rasgos.

Exige: hace infinitamente más, u otra cosa, que demandar, apelar, desear, es una suma, tiene toda la violencia de fractura que corresponde a cada uno en cuanto tal. En efecto, cada uno en tanto tal subvierte la clausura virtual o la totalización virtual de redes (según el modo subjetivo o según el modo cívico). Cada *uno* desplaza o desarregla la soberanía y la comunidad. Con respecto a esto, dicha política es política intransigente de una *justicia* que define, antes que nada, una 'egalibertad' absoluta e incondicional para 'todo hijo de vecino' en tanto anudamiento de sentido (es decir, en tanto *existencia*). Podríamos estar tentados a no ver allí más que un principio de justicia muy formal y

²³⁹ N. de la T.: en francés 'comparecencia' se escribe '*comparution*' y mienta la presentación ante un tribunal; 'aparición' se escribe '*parution*' y refiere la aparición de un libro u otra publicación. No hemos encontrado la manera de retener en esta lengua la relación entre los significantes franceses.

²⁴⁰ 'Forme-de-vie' ['Forma-de-vida'], *Futur antérieur*; n° 15, Paris, L'Harmattan, 1993.

convencional, si la apuesta no fuera del todo otra cosa que una distribución igual de derechos y de libertades: en efecto, la apuesta consiste en la igualdad efectiva de lo que más allá de 'derechos' y 'libertades' constituye el surgimiento único e inconmensurable de una singularidad, de un sentido singular absoluto, no conmensurable con ninguna significación. Que todo lo que puede hacer *uno* tenga la potencia efectiva de hacerlo, de anudarlo: *derecho del hombre*, sí, sin objeciones, pero primero en cuanto *derecho de un hombre a anudar el sentido*.

Por ello mismo esta política exige más, y también otra cosa, que la justicia, la libertad y la igualdad. Además, esta cosa acaso podría recibir el nombre de 'fraternidad' si fuera posible pensar una fraternidad sin padre y sin madre, anterior y no posterior a toda ley y a toda sustancia comunes. O bien una 'fraternidad' *como Ley y como sustancia*: inconmensurable, inderivable. Y si hay que decirlo en estos términos: sin 'Padre' (ni 'Madre'), pero no al precio sacrificial de un 'asesinato del Padre' -más bien en la disolución de la Figura del Padre-ya-muerto y de su tanatocracia. Ésta sería la ley de la Ley, su venida misma.²⁴¹

Como quiera que sea, además de esta cosa, lo que vendría tanto a ocupar el lugar del puro espacio o del sentido puro, como el lugar *mismo* de la soberanía y de la comunidad, sólo sería el acto de anudar, el acto del encadenamiento del sentido singular a todo otro sentido singular, el acto del reparto y de tejido que en cuanto tal no tiene sentido, pero da lugar a todo acontecimiento de sentido (digámoslo todavía una vez más, pueblo, país, persona, etc.).

A título de ello la política no pone de relieve una Idea, si no hay Idea del nudo o del anudamiento, o de lo que se podría llamar el estilo o el complejo idiomático de una singularidad de sentido. Su acontecimiento podría ser llamado *toma de la palabra*: surgimiento o pasaje de alguno y de cada *uno* en el encadenamiento de los efectos de

²⁴¹ A riesgo de asombrar a algunos: aquí se dice lo mismo que dice Lacan: "ser sujeto es otra cosa que ser una mirada delante de otra mirada [...] es tener su lugar en gran A, en el lugar de la palabra" (*Le Séminaire [El Seminario]*, libro VIII. Le transfert [La transferencia], Paris, Seuil, 1991, p. 299). Podría ser más preciso: es un asunto de vocabulario; para ser el lugar de la palabra, 'gran A' debería despojar la sobredimensión del 'gran' y la sobre-esencia de 'A'. A la 'a' al menos le hace falta una consonante: hacen falta hablantes plurales, y que se anuden. Pero un asunto de vocabulario, de elección de palabras y entonces de imágenes y de afectos, es un asunto político. Luego, acaso no basta con distinguir bien el Padre empírico y el Padre simbólico: todavía es preciso pulir lo que el uso del vocablo 'Padre' *ya* habrá *anudado*, en lo imaginario, de lo simbólico. A este respecto me parece indispensable formular la instancia originaria del hablar en la dirección abierta por Nicolas Abraham (que la llama 'la fuente de significancia del lenguaje'): "la noción misma de Padre primero ha tenido que tener el poder de hacer su aparición, luego no puede generar la significancia ni ser una significación anterior a ésta. Nicolas Abraham escribe: '*el lenguaje toma su significancia en el hecho de que se da como una comunión en la mentira sobre el deseo anasémico de Sujeción*'" [N. de la T.: donde nos valemos del significante 'Sujeción' Abraham escribe '*Cramponnement*', que refiere la sujeción de algo por medio de grampas], lo cual se podría traducir -para evitar entrar aquí en el detalle de la conceptualidad abrahamista- por "una mentira sobre el deseo de inmanencia en el origen". Así, "*Hablar es presentificar un fantasma con la exigencia de que no tome cuerpo*, debido a que ya se ha vuelto caduco en virtud del hecho de la comunidad parlante." (*L'Écorce et le Noyau [La corteza y el nudo]*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 386). Dicho de otro modo, la significancia se origina en la separación y en la relación que presentifica la Presencia como ya-siempre ausentada por la relación misma. (Yo introduciría, sin embargo, una reserva en relación con el concepto de 'mentira', tan solidario de una 'verdad' aun supuesta anterior, no sin remarcar que la 'mentira' introduce *ipso facto* la dimensión de la comunidad, con mayor seguridad que la verdad.)

sentido, enunciación, proferición,²⁴² fraseo o trazado que lleva del grito, del llamado y del quejido, hasta el discurso, el poema y el canto, también hasta el gesto y el silencio. Referidos al lenguaje, y más o menos que referidos al lenguaje -pero siempre replicando a alguna cosa del lenguaje en eso que él es, él, el lazo sin sustancia-, idiosincráticos y comunes, eso serían todos los 'desciframientos singulares' que componen el 'trabajo errante del sentido'²⁴³.

Política de la toma de la palabra, no de muchas voluntades concurrentes en la definición de un Sentido sino de todo uno que hace sentido -es decir, lazo-comprendidos estos unos desde su nacimiento hasta su muerte, y nada diferente, y para nada: *el lazo mismo no es un sentido, ni un término, ni un sujeto, incluso y sobre todo si se quiere llamarlo 'la ley'*. Se trata entonces de todo lo contrario de lo que en las revistas se llama hoy en día la 'pesquisa del sentido' en la cual nuestro tiempo se enloquecería. Se trata de este 'trabajo errante del sentido' en el que las suntuosas singularidades gráficas y la semántica huidiza del *tag* pueden leerse sin complacencia en cuanto una manera de inscripción salvaje, sin duda desesperada, pero tanto más exigente.

(Nombrar los *tags* o evocar la frase de Mayo del 68, 'los muros tienen la palabra' no debe inducir un romanticismo sesentista: más bien se trataría de invitar a departir al fin sobre lo que fue del 68 la repetición general del fin del romanticismo político, es decir de lo teológico-político laicisado, y lo que fue, por otra parte, el primer anuncio, todavía oscuro en sí mismo, de otra apuesta de lo político.)

*

* *

Pero la toma de la palabra -que también es la toma *por* la palabra- supone al menos dos órdenes de condiciones.

1. Los medios materiales deben estar dados, lo cual no sólo se mide en términos de subsistencia, sino de información, de educación, de cultura. Si en lo teológico-político el soberano tenía por obligación permitir a su pueblo una vida decente, y si en lo teológico-político laicisado de la producción del hombre por el hombre había la obligación de permitir la apropiación de los medios de esta producción, en contrapartida, en el espacio de una política ateológica -o del lazo infinito-, la obligación consiste en permitir 'el trabajo errante del sentido', es decir el trabajo del pensamiento, en aquello que es el trabajo de todos. Estas tres obligaciones bien lejos de excluirse de aquí en más o a muy breve plazo se acumulan para las dos terceras partes del planeta. Pues para los dos tercios del planeta la posibilidad misma de un lazo, sea cual fuere, ha

²⁴² N. de la T.: traducimos el significante neológico '*profération*' por 'proferición' refiriéndolo al verbo '*proférer*' ('proferir').

²⁴³ A tal punto que Jacques Rancière lo señala como la actividad propia de 'redes aleatorias de individuos' sostenidos o caídos aparte de los sentidos y las identificaciones dadas (Cf. "Après quoi?" ["¿Después qué?"] en *Après le sujet qui vient [Después del sujeto que viene]*, *Confrontations* n° 20, Paris, Aubier, 1989). -Hablar de 'errancia' no debe inducir aquí la impresión de una suerte de deriva generalizada, sino más bien una dimensión necesaria de la 'invención democrática', para retomar la expresión de Claude Lefort, del que se puede recordar esta frase: 'La democracia que conocemos está instituida por vías salvajes, bajo el efecto de reivindicaciones que se han probado indomables.' (*L'Invention démocratique [La invención democrática]*, Paris, Fayard, 1981, p. 28). La democracia que aún está por venir, que está en la venida misma y en el anudamiento, pasa y pasará por otras vías salvajes.

sido saqueada antes que nada. Y si el saqueo continúa estará en juego el lazo de todos -y ya lo está.

2. La toma de (o por) la palabra debe ser arrancada al modelo del anuncio intelectual o profético de un 'mensaje' (de un sentido en el sentido de una verdad en lugar de la verdad del sentido en su errancia), es decir, al modelo teológico-político o romántico, pero también debe ser sustraída a este otro modelo, digamos psico-sociológico, de la determinación subjetiva y de la apropiación subjetiva de significaciones: a aquel modelo al cual lamentablemente reenvían siguiendo los efectos o las interpretaciones más visibles del psicoanálisis, a veces completamente a contrapelo de sus exigencias profundas (pero, para terminar ¿no serían estas exigencias las de otra política más bien que las de una terapia 'privada' en el interior de una incurable enfermedad 'pública' de la civilización?).

El anudamiento de los acontecimientos singulares de sentido no pone de relieve ni uno ni otro modelo, sino el acceso al encadenamiento de la palabra o de las palabras, ya sea que resulte que este encadenamiento es inacabable, o *porque* es inacabable, infinitamente reticulado, infinitamente interrumpido y reanudado -y ya que estas palabras mismas debieran más bien tender, o bien ya que tienden, a la función más desnuda del lenguaje, hacia lo que se llama su función fática: el sostenimiento mutuo de una relación que no comunica sentido alguno sino la relación misma.

ESCRITURA POLÍTICA

"La flecha toca en la noche una cosa que se vuelve su blanco un sentido somos ávidos de signos".²⁴⁴

Lo que no responde a un modelo, sea el que fuere, de apropiación de la significación, lo que abre la relación y, con ella, la significancia, es lo que nosotros llamamos la escritura. Si hay, insistente, una tradición moderna de la escritura, ésta tiene ese sentido y solamente ese sentido: la 'escritura' es lo que precede a la significación, lo que la sucede y lo que la excede, no como otra significación con más relieve y siempre diferida, sino en cuanto el trazado, la apertura de la significancia a través de la cual es posible que significaciones no sólo sean significadas, sino que *hagan sentido al ser*

²⁴⁴ Michel Deguy, *Arrets Fréquents [Detenciones frecuentes]*, Paris, A.-M. Métailié, 1990, p. 115.

pasadas y repartidas de unos a otros. De aquí que el sentido no sea el 'significado' o el 'mensaje': el sentido es *que resulte posible algo así como la transmisión de un 'mensaje'*. Es la relación en cuanto tal y ninguna otra cosa. Así el sentido se configura en tanto relación -y configura la -a que él es (mientras que la significación se figura como identidad). La tradición de la escritura es la tradición de la relación misma en tanto que se halla por abrir y por anudar.²⁴⁵ En uno de los textos inaugurales de esta tradición Benjamin escribió: "La escritura en sí misma no tiene nada de utilitario, no se precipita en la lectura, a la manera de una escoria. La escritura se funda en lo que se lee como si fuera su 'figura'".²⁴⁶ La tarea política consiste muy precisamente en que la relación en cuanto sentido 'se funde en' la significación del ser-conjunto 'como si fuera su figura': con esta única condición -que la 'relación' sea la 'figura' - el *conjunto* puede evitar la alternativa del *todo* o/y *nada*.

Así, la escritura es política 'por esencia', es decir, en la medida misma en que es la apertura del sin-esencia de la relación. No lo es por efecto de un 'compromiso' al servicio de una causa, no lo es -en tanto 'literatura' - según un principio de 'estetización de la política', y tampoco según su inversión en 'politización de la estética'. En tanto y en cuanto se trata también de literatura y, en consecuencia, de estética y también de ficción, es una cuestión necesaria pero que debe venir solamente después que ha sido afirmada la naturaleza política de la escritura: *la resistencia infinita del sentido en la configuración del 'conjunto'*.

Hay aquí, entonces, relación de fuerzas. Todas las formas de 'escritura' se hallan regularmente enfrentadas a los poderes no sólo en virtud de las libertades de pensamiento y de expresión. En primer lugar, y más fundamentalmente, es debido a la resistencia de la significancia frente a su captación o a su subsunción en significación. Que no es otra cosa que la resistencia de la 'comunidad' a su hipóstasis, que cobra el aire sustancial de una 'comunidad' o el aire razonable de una 'comunicación' generalizada. Esta resistencia está a la medida del mundo -es decir, toca sin cesar a los confines-, o bien no lo es, se forma y se funda en subjetividad exclusiva (individuo, corporación, minoría, mayoría, iglesia o pueblo). Para estar a la medida del mundo la escritura resiste el recorte del mundo en mundos exclusivos, según "el nuevo reparto -que reparte la condición de unos y otros en términos de más o menos mortales [...] Pues (el reparto) ya no es aquel que pone a todos los hombres del mismo lado en relación con los inmortales, sino que los divide de Norte a Sur como si ésta fuera una división que va de los menos mortales a los más mortales, y en cada una de estas regiones todavía hay que volver a repartir esta nueva mortalidad según la notoriedad del dinero o la insignificancia del anonimato"²⁴⁷. La escritura del sentido del mundo, o mejor, el sentido del mundo en tanto escritura, no conduce en primer lugar a un mundialismo del abigarramiento cultural y del 'mestizaje' en cuanto nueva identidad -no en mayor medida que su imposibilidad de conducir a la uniformidad de un 'orden' mundial. El sentido del mundo en cuanto escritura lleva a lo que mantiene al mundo en tanto

²⁴⁵ N. de la T.: en toda esta oración escribimos 'por' para traducir 'à'.

²⁴⁶ *Origine du drame baroque allemand [Origen del drama barroco alemán]*, trad. S. Müller & A. Hirt, Paris, Flammarion, 1985, p.

²⁴⁷ Michel Deguy, *Aux heures d'affluence [En las horas de abundancia]*, Paris, Seuil, 1993, p. 181.

existencial mundial: resistencia a la clausura de mundos en el mundo tanto como a la clausura de mundos allende el mundo, apertura a cada instante de este *mundo-aquí*.

*
* *

... aperturas de todas estas tomas de la palabra, de todos estos testimonios de existencia en el mundo, cada uno singular y singularmente expuesto a su fin, todos, empero, juntos y dispersados escribiendo el mundo mismo, 'lo que es grande y se sitúa más allá de las palabras', como lo dice esta prosa de un poeta:

"[...] en realidad, los puentes que van de uno a otro y a través de los cuales se llega con un bello paso solemne, no están en nosotros, sino detrás de nosotros [...]. Cuando dos o tres seres humanos se reencuentran, no por ello están juntos. Son como marionetas cuyos hilos son sostenidos por manos diferentes. Sólo cuando una mano única los dirige adquieren una comunidad, la cual los constriñe a inclinarse uno frente al otro, o a combatirse. E incluso las fuerzas del hombre se sitúan allí donde sus hilos se terminan en una mano soberana que los tiene. No se encuentran los unos a los otros más que en un momento que tienen en común, una tormenta que tienen en común, una pieza única en la cual se reencuentran. No comienzan a tener relaciones más que a partir del momento en que hay un fondo detrás de ellos. Debería ser bueno que ellos pudieran referirse a este único país de origen. Deberían mostrarse los testimonios que sostienen sobre ellos y que están completamente marcados del sentido y del sello del mismo príncipe.

[Yo simplemente añadiría aquí, aunque ustedes lo han comprendido: la 'mano soberana' y el 'príncipe' del 'país de origen' no es otra cosa que el lazo mismo, o el mundo.]

Ya sea que estés rodeado por el canto de una lámpara o por la voz de una tormenta, por la respiración de la noche o el gemir de la mar, siempre vela detrás de ti una vasta melodía, tejida por mil voces, en la que de un momento a otro únicamente tu solo encuentra lugar. Saber cuándo debes intervenir tú en el coro es el secreto de tu soledad; de la misma manera que el arte de la relación verdadera: dejarse caer de la altura de las palabras en la única y común melodía.
[...]

Toda comunidad supone, sin embargo, una serie de seres solitarios distintos. Antes que ellos había simplemente un todo sin ninguna relación, librado a sí mismo. [...]

Y son justamente los más solitarios los que tienen la mayor parte en la comunidad. [...] Aquel que percibiera la totalidad de la melodía sería a la vez el más solitario y el más comunitario. Pues él entendería lo que nadie

entiende.²⁴⁸

*
* *

Si se me dice que este texto es ambiguo, que su contenido, su estética y su época lo dejan al borde de tentaciones 'fascinantes' (o, al menos, 'revolucionarias-conservadoras'), yo no lo negaría. Por el contrario, diría que es en la medida en que los años '30 podrían estar delante nuestro que es necesario tomar de los años '20 lo que, hasta hace poco, no han sabido o no han podido preservar, lo que ha escapado al claroscuro weimariano sin desembocar, sin embargo, en los resplandores de Nuremberg. Rilke, en cuanto al sentido, *no* es Heidegger, entiéndase, Heidegger el escritor (o el de la 'poesía pensante'). Y lo cito precisamente a título de esto, lo cual no quiere decir en cuanto un 'modelo': pues todavía nos queda todo por inventar.

La escritura y entonces también, necesariamente, su *poesía*, es decir, en primer lugar, su *praxis*, es la tarea del sentido, con la condición de que no sea la asunción de un sentido anudado, sino la respuesta -sin resolución- a la conminación absoluta de tener que anudar. Y esta conminación imprescriptible también es irreductible a toda estetización 'poetizante' o 'literaria'. Las *lenguas* están por anudar; cada una, indefinidamente, anuda / desanuda en su propia infinitud finita y en la de las otras. Las lenguas están por anudar como el lazo sin amarradero y como la ipseidad no subjetiva del en-común que no comulga. 'Las lenguas', sus escrituras, esto no quiere decir en primer lugar 'la literatura' en cuanto modelo, sino la poesía de los estilos, de los modos de existencia, de las modulaciones de relaciones y de retrasos; las lenguas, los pueblos, es decir también las culturas y las etnias que las clases populares y las poblaciones no identificadas, los pueblos, sus idiomas, sus países, sus pasajes de país en país, los paisajes, los mundos que son el mundo, los mundos que son un mundo.

En este sentido la exigencia política no puede no ser una exigencia de configuración, cuando incluso ella debe resistir a la figuración / presentación de un cuerpo soberano. La democracia no puede contentarse con ser el lugar de exposición a una verdad vacía - y nosotros no podemos simplemente reemplazar el claroscuro de Weimar por el centelleo de una pura dispersión de singularidades. Es necesario que los idiomas sean posibles para resistir a las idioteces sanguinolentas de identidades indexadas sobre la sangre, el suelo y el sí mismo. Es preciso que las identidades se *escriban*, es decir, que se sepan y se practiquen en cuanto los anuda mientas de sentido de eso que no tiene sentido identificable. (Agamben, Hamacher, Lacoue-Labarthe me sugieren en conjunto: *las nubes*.²⁴⁹ Es tiempo de interrumpir. Habrá que reescribir.)

²⁴⁸ R. M. Rilke, *Notes sur la mélodie des choses* [*Notas sobre la melodía de las cosas*], trad. Claude David, *Oeuvres en prose* [*Obras en prosa*], Paris, Gallimard, 1993, pp. 669-676.

²⁴⁹ N. de la T.: relación significativa intraducible. En francés lo que escribimos 'anudamientos' se escribe '*nouages*' y 'nubes' se escribe '*nuage*'. '*Nuages*' también mienta 'amenazas' o 'sombras' (por ejemplo en expresiones como 'el futuro está cargado de *nubes*'). Tal vez haya que recordar, también, el título de la comedia de Aristófanes.

EL ARTE, FRAGMENTO

De aquí en más, sin lugar a dudas, llegan hasta sus extremos la fragmentación, el espaciamento, la exposición, el hacerse trizas, el agotamiento. A tal punto hemos fracturado, desflecado, arrugado, ajado, fraccionado, fragilizado, roto, excedido hasta el exceso del exceso mismo. Y es así que la mundialidad puede aparecer como el reverso hecho migajas de una totalización enloquecida de sí misma.

Hoy en día hay un tono triste, reactivo y revanchista para decir esto. Ese tono da a entender que nuestro arte, nuestro pensamiento, nuestro texto, se hallan todos ellos en ruinas, y que hay que apelar a una renovación. Tal como siempre sucede en estos casos, no hay aquí más que la fuga frente al acontecimiento y su verdad.

Ciertamente no faltan razones para estimar que debe cumplirse un ciclo, que una época debe quedar en suspenso, ése es el rol de una época: interrupción, fragmentación. Algo así está en vías de tener lugar.

Sin embargo nada se repite, nada retorna jamás, sólo la venida misma, que nunca es la misma -que es el retorno de lo mismo indefinidamente alterado. Lo que fue fragmentado no será reconstituido, reconstituido o reengendrado, sino por aquellos para quienes el 'arte' consistiría en remedar un *cosmos* ausente, desdeñando el acontecimiento del mundo.

Lo que ha sido fragmentado -una cierta configuración del arte y de la obra, una cierta *cosmética* de lo 'bello' y de lo sublime tampoco ha desaparecido simplemente entre sus destellos. Antes que nada deberíamos saber qué es lo que queda en los destellos: ¿dónde está lo bello en los destellos de lo bello?, ¿cómo prorrumpe en destellos? O bien, y suponiendo que no quede nada, habría que preguntarse, suponiendo que la fragmentación haya propiamente dislocado la esencia a la cual ha sobrevenido, si esta 'esencia' no se ha liberado, arrojado y proyectado ella misma, ofrecida en cuanto aquello que, invirtiendo la frase de Mandelbrot, debería llamarse una 'esencia fractal'. (En este sentido, más que el contorno del 'fragmento' ya trazado, lo 'fractal' designaría la dinámica y la inicialidad de la di-fracción, el trazado accidentado de las 'curvas fractales'.) Para decirlo aun con otros términos: de una cosmética fragmentada a la estética como apertura sensible, y más allá, a la permanencia frágil del 'arte' en la deriva de lo 'mundial', ¿qué paso, qué sentido?

DE UN FRAGMENTO AL OTRO

Habría que intentar distinguir dos fragmentaciones una de la otra. Por una parte la que corresponde al género y al arte del fragmento, cuya historia se cierra ante nuestros ojos, y por otra parte la que nos alcanza, y alcanza al 'arte'. (Habría que desconfiar incluso de simplificar la oposición, y retener para nosotros mismos que la segunda fragmentación -aquella que burdamente llamé 'esencia fractal'- *sucede*, efectivamente, aunque venga desde lejos, a través de toda la historia del arte -historia ésta a la cual siempre trabajó y, sin lugar a dudas, siempre dio un *sentido fractal*: difracción y espaciamento de las

historias lineales y acumulativas.)

De ahora en adelante la fragmentación clásica -es decir, romántica- es un cierto estado reconocido, aceptado, deseado, de desligamiento y de aislamiento de los destellos. Su *fin* se sitúa allí donde el fragmento se recoge sobre sí mismo, repliega o retracta sus bordes desflecados y frágiles sobre su propia conciencia de destello y sobre un nuevo género de autonomía. Allí la disrupción se transforma en una reunión que reúne sobre sí el pedazo roto. Éste convierte su finitud -su interrupción, su incompletud, su in-finitud- en retoque final. En este retoque final la dispersión misma, y la fractura, absolutizan su contingencia errática: *se absuelven* de su carácter fractal.

Cuando Frédéric Schlegel comparaba el fragmento con un 'erizo' le confería toda la autonomía, todo el acabado y toda el aura de la 'obra de arte menor'²⁵⁰. Sólo lo menor, para finalizar, hace aquí la diferencia entre un arte del fragmento y un arte de la 'gran obra'.

¿Por qué lo *menor*? Desde el romanticismo hay detrás de toda la historia del arte una inquietud por lo grande, por lo monumental, por el arte con dimensión cosmológica y cosmogónica, teogónica, de 'gran estilo', y por el 'arte supremo'. Esta inquietud es un deseo que desemboca de un modo u otro en el desastre: o bien resulta infinitamente decepcionado, como en el caso de Nietzsche considerando a Wagner -y acaso para Wagner mismo-, o bien se prueba él mismo como desastroso y se desgarrar, de Rimbaud a Bataille y más allá. A este desastre hubiese querido responderle lo 'menor', el destello meteórico arrancado al derrumbamiento sideral.

(El sentido obscuro de lo 'menor' en Bataille también pertenece a esta configuración, tal como lo muestran, por ejemplo, estas líneas: 'Lo 'menor': resplandor de agonía, de la muerte, resplandor de una estrella muerta, destello del cielo que anuncia la muerte -belleza del día en el crepúsculo...'.²⁵¹ Aún más que de la pérdida de lo 'grande' se trata del afianzamiento angustioso frente al vacío del cielo, y frente al mundo precipitado en lo inmundo.)

Sin embargo lo menor hace pareja con lo grande. No cesa de reenviar a él. La extremidad de lo fragmentario se logra aquí como un agotamiento, como una agonía, es decir, también como una lucha agotadora de lo menor contra lo grande, y por lo tanto contra su propia angustia, o bien para afirmar esta angustia en cuanto consumación, revelación. A la vez el fragmento deviene un *fin* (límite, fractura) y un *retoque final* (anulación de la fractura), los bordes desgarrados replegados en la benignidad de un microcosmos. La exposición misma finaliza en introyección, en retorno en sí.

Otra sería la 'fractalidad' con la cual debemos vérnosla en adelante -y que la fragmentación también anunciaba. Más que del fin ambiguo del fragmento se trata de su apertura. Se trata del acceso abierto a una presentación, a una venida en presencia -y a través de esta venida-; de aquí que lo que está en juego ya no se deje mensurar o des-

²⁵⁰ N. de la T.: escribimos 'obra de arte menor' para traducir '*petite oeuvre d'art*' que literalmente significa 'pequeña obra de arte'. Hemos preferido aquella traducción porque aquí no se hace referencia a las dimensiones físicas de las obras sino a su estatuto estético.

²⁵¹ "Le Petit" ["Lo pequeño"], *Oeuvres complètes [Obras completas]*, III, Paris, Gallimard, 1971, París. De un lugar perdido, los alemanes dicen que es el 'culo del mundo' (*Ash der Welt*).

medir²⁵² ni por una cosmología, ni por una teogonía, ni por una antropogonía, es decir, que aquello que hace 'mundo' y 'sentido' ya no se deja asignar en una presencia dada, consumada y 'finita', sino que se confunde con la venida. con lo in-finito de una venida en presencia, o de un *e-venir*²⁵³.

El acontecimiento no es el 'tener-lugar': es lo inconmensurable de la venida en relación con todo tener-lugar, lo inconmensurable del espaciamiento, de la apertura, en relación con todo espacio dispuesto en el presente de una presentación. Es la *praesentia* del ser-presente²⁵⁴. También podría formularse la misma aseveración diciendo que se trata de la *presentación misma*, esta vez distinguida de lo que sería la 'presentidad' de una presencia, en cuanto el ser transitivo del ser intransitivo. El acontecimiento sería la presentación en cuanto gesto o en cuanto moción, incluso en cuanto emoción, y en tanto ex-posición fractal: la presentación como fragmentación.

Entonces habría dos extremidades del fragmento: una en el agotamiento y el toque final, la otra en el acontecimiento y la presentación. Esto no quiere decir que los fragmentos efectivamente producidos, las obras o los documentos fragmentarios, simplemente se dejen clasificar de uno u otro lado. Todo fragmento, pero a decir verdad, sin dudas, toda obra, y desde que hay obras (desde Lascaux), se deja abordar de una y otra forma. Pero la cuestión es ésta: una vez pasadas las cosméticas y las estéticas de la totalidad y del fragmento, una vez agotado lo menor tanto como lo grande, ¿queda algo del arte o para el arte con esta *venida* a la que ninguna presencia le daría su *toque final*?

El 'happening' o la 'performance', así como todo lo que del arte contemporáneo habrá girado en torno del motivo relativo al acontecimiento²⁵⁵ (por ejemplo, la polaroid y el vídeo, y lo residual, lo accidental, lo aleatorio, la suciedad, la interrupción, etc.), todo ello parece o bien simplemente haber prolongado una u otra de las posturas (la de lo 'grande' y la de lo 'menor'), o bien no haber puramente cesado de destruir o de reducir el arte, de haberlo estrellado. A fin de cuentas, ambos gestos no son contradictorios, y con base en una multitud de señales sería posible decir que el arte se petrifica y se fractura en la pose de su propio fin. La ironía romántica, en la que Hegel veía el elemento de este fin, consumiría de este modo su extremidad de subjetividad boquiabierta. Para la 'venida', para la apertura de otro sentido, ya no deberíamos contar con el arte. Sin embargo, difiriendo en ello de Hegel, y quizá sólo en ello, tampoco podemos llamar 'filosofía' al elemento de esta apertura. Ni por cierto darle ningún otro nombre.

²⁵² N. de la T.: escribimos 'mensurar' o 'des-mensurar' para traducir '*mesurer ou dé-mesurer*', cuya relación significativa, como se observa, es ligeramente distinta aunque homóloga a la que mantienen entre sí los significados en español.

²⁵³ N. de la T.: escribimos 'e-venir' para traducir el significante '*e-venire*'. Tal vez haya aquí una relación con el significante '*événement*' ('acontecimiento'); de ser así habría que pensar en leerlo como una fórmula bizarra para decir 'acontecer'.

²⁵⁴ Podría decirse, por ejemplo: el acontecimiento no es la ejecución de Luis XVI, es el hecho de que el rey devenga ejecutable, y el jefe culpable.

²⁵⁵ N. de la T.: escribimos 'relativo al acontecimiento' para traducir el significante '*événementiel*'.

N. de la T.: escribimos 'boquiabierto' para traducir el significante '*béante*', que también pudimos haber simplemente traducido por 'abierto' y que se halla en relación con el significante '*béance*', que más arriba hemos traducido por 'hiancia'.

*
* *

Pero esta circunstancia misma forma una apertura, indica una venida o se indica a sí misma en tanto venida. El agotamiento del cosmos y del *mundus*, el fin del mundo 'presentable', abre a la mundialidad del ser. El ser mismo -o la existencia- se anuncia o insiste nuevamente, de manera inaudita, y es este *epekeina tes ousias*. En adelante hay un nacimiento que no es una cosmogonía, ni una teogonía, ni una antropogonía. No se deja asumir ni sub sumir ni en la obra, ni en la forma, ni en ningún arte, gran arte o arte menor, ni en ningún toque final. Su presentación sería más bien fragmentación -y su 'arte' parecería ya no distinguirse del *ars* previo a las 'bellas artes', es decir, de la *techne*, de ahora en más llamada a atestiguar en cuanto infinitamente finita, fuera de la obra y del toque final. Pero este nacimiento 'fractal', ¿cómo presentarlo?

En otros términos la cuestión -retornada a partir del 'arte' y de su fin infinito, pero también al menos como un aspecto de la cuestión de la 'técnica' - sería la siguiente: si algo queda más allá de una estética del fragmento, más allá de los ecos repetidos del desastre y del deseo de un 'gran arte', si queda o *si viene* de nuevo algo así como una fragmentación 'más esencial', 'más primitiva', 'más original' y, en consecuencia, 'más inaudita' y 'más por venir' (pero también, y por ello mismo, una fragmentación de la cual procederían a su manera las obras del arte en su totalidad), y si esta fragmentación debiera tener que ver con el acontecimiento de ser que también llamamos existencia y, en la existencia, con el hecho de que ésta viene y esencialmente no hace otra cosa más que venir (ir-y-venir, al mundo), si, entonces, hay algo como eso, y si hay un lugar propio (¿pero de qué 'propiedad?') para eso, un lugar en el que eso se expone como tal, ese lugar ¿aún es el arte?, ¿de nuevo el arte?, ¿y en qué sentido el 'arte'?

O bien: ¿podemos pensar el arte no ya como un arte *del* fragmento -que se queda en la obediencia de la obra en tanto acabado de una totalidad-, sino en tanto él mismo fragmentario o fractal, ya la fragmentación en cuanto presentación del ser (de la existencia), apertura de/en su totalidad?

AISTHESIS

Entonces se trata de las relaciones del arte y del sentido²⁵⁶.

Si su 'ausencia', para retomarlas palabras de Blanchot, define el sentido mismo del sentido y no su posición o su modalidad, si esta 'ausencia' no es otra cosa que el sentido del ser en tanto que está en juego *como la existencia que es su propio sentido*, en otros términos -en términos que encuentran en la historia del arte un eco singular-, si el sentido es la desnudez del existir, ¿en que medida esta *desnudez* puede ser o devenir el

²⁵⁶ Por lo tanto me mantengo aquí en una proximidad constante y problemática con las apuestas, o con la apuesta única, de los grandes enunciados modernos de la filosofía a propósito del arte, desde aquel de Hegel (la presentación sensible de la Idea), pasando por el de Nietzsche (el acceso apotropaico al abismo de la verdad), hasta el de Heidegger (la *Dichtung* de la verdad).

*sujeto del arte?*²⁵⁷ (¿En que medida ya se ha convertido, acaso, en eso?)

Entonces se pregunta qué cosa volvería al arte apto para desempeñar así el sentido, este sentido del sentido: que la existencia es (la sorpresa del) sentido, sin otra significación.

Entonces también se pregunta, y en la misma línea, si hay alguna cosa en el arte que fuera 'esencial' en relación con la existencia desnuda, y cómo -algo, además, que no volvería a embellecerla. Dicho de otro modo: ¿es necesario el arte para la articulación del sentido en su 'ausencia', en su 'sorpresa'? ¿Es necesario en relación con el pensamiento del sentido del mundo? ¿Y cómo pone eso en juego la fragmentación?

*

* *

Hay que volver a salir de ese sentido del sentido que propone la *aisthesis* en tanto y en cuanto no inviste ni una trascendencia, ni una inmanencia. La entelequia heterogénea de lo que siente / lo sentido en la unidad espaciadora de su contacto implica la relación, bajo la forma del ser-afectada-por, y en consecuencia del ser-afectable-por, o del ser-pasible-de (cuya intelección y cuyo sentido inteligible no son, después de todo, más que una modulación o una modelización, incluso una afección del afecto mismo). La afectabilidad constituye la pres-encia de la presencia sensible, no en cuanto una pura virtualidad, sino como un ser-en-si-ya-siempre-tocado²⁵⁸, tocado por la posibilidad de ser tocado. Para ello se necesita que el ser pasible ya haya ofrecido en sí alguna parte de sí -pero aquí la parte vale por el todo- a algo fuera de sí (o a algo de sí puesto aparte fuera de sí). El afecto se presupone: en ello se comporta como sujeto, pero en tanto actualidad pasiva o pasible de un ser-sujeto-à.

Este acto originario de pasibilidad necesariamente tiene lugar en cuanto el recorte y la apertura de un acceso, el acceso según el cual es posible que algo que siente sienta algo que es sentido,²⁵⁹ que algo sentido sea resentido. La exterioridad en tanto intimidad de la entelequia estética dicta el recorte del lugar: el sentir es necesariamente *local*. *Un sentir sin diferencia y sin localidad -un sentir sin mundo- no sería jamás uno* (no sería jamás 'uno', jamás ese singular que él es). Así el cuerpo erótico está zonificado, o no es. (Y es así, a la inversa, que la intelección perfecta se representa como un sentir total, inmanencia solar o nocturna de un 'espíritu' místico.) No sólo la *aisthesis* es el acto de esta exterioridad íntima, sino que también es inmediatamente pluralidad de sentidos. Hay sentidos diferentes y *no comunicables* no en razón de una repartición según la racionalidad de diversos 'momentos del concepto' (tal como Hegel quería establecerlo), sino más bien, y tal como Hegel mismo también lo dice, porque 'lo' sensible es

²⁵⁷ N. de la T.: nueva ocurrencia de la ambigüedad significativa de '*sujet*'.

La frase también podría leerse: "¿en que medida esta *desnudez* puede ser o devenir el *tema* del arte?"

²⁵⁸ Lo que reenviaría al menos a una parte de los análisis del afecto de Nicholas Abraham, y en particular a esta definición: "una vivencia, ya acto, pero aún no acto de trascendencia -el *afecto*" (*op. cit.*, p. 80)

²⁵⁹ N. de la T.: escribimos 'sentido' para traducir '*senti*', participio pasado de sentir, y no el sustantivo '*sens*' ('sentido').

'sinónimo de lo exterior a sí mismo'²⁶⁰.

Lo sensible o lo estético es lo exterior-à-sí en virtud de lo cual y *como* lo cual hay la relación para sí de un sentido en general, o en virtud de lo cual hay la *à* del sentido. Pero no hay sentido 'en general', ni sentido genérico, sólo hay sentido en la diferencia local y en el reparto *diferante*. La *diferancia in-sensible* es sensible: es lo insensible en el sentido absolutamente sensible, infinitesimalmente sensible, que le damos a la palabra cuando hablamos, por ejemplo, de una 'disminución insensible de la luz'²⁶¹. Los cinco sentidos no son los fragmentos de un sentido trascendente o inmanente, son la fragmentación o la fractalidad del sentido que *sólo* es sentido *fragmento*.

Incluso si se afirma con Aristóteles que no hay otra región de lo sensible más que aquellas en virtud de las cuales nuestros sentidos son afectados, no por ello podrá producirse la realidad de una Totalidad sensible: el todo de lo sensible no obtiene su ser más que de su división, de su dis-sentimiento. Pero así hace la totalidad de este mundo-aquí: totalidad no totalizable, y sin embargo sin resto -o al menos sin resto que a su vez no esté trazado en el mismísimo mundo-aquí. Incluso no debería decirse que el 'todo sensible' es *partes extra partes*, si así corremos el riesgo de dejar entender que se trata de las partes de una unidad. La exterioridad de los sensibles es toda la interioridad sensible.

Del mismo modo la exterioridad recíproca de las 'artes' es la unidad interioridad de su orden, y las afinidades internas de este orden, o las 'correspondencias' de Baudelaire, siempre tienen el carácter paradójico de afinidades a través de la incompatibilidad. Las artes sólo comunican a través de la imposibilidad de pasar de una a otra. Cada una está en el umbral de los otras.²⁶²

Esta fractalidad del/de los sentidos, expuesta en el lugar mismo de la verdad del sentido, constituiría la apuesta del arte de aquí en más y por largo tiempo -y quizá desde hace mucho tiempo.

Ésa es la razón por la cual la estética y el arte aparecen en nuestra historia (quiero decir: aparecen como lugares de pensamiento irreductibles, necesarios para la determinación o para la problematización *del* sentido mismo) cuando se desvanece la inteligibilidad del sentido en su cosmo-cosmeto-logía. Es lo que sucede entre el siglo XVIII y Hegel. Y es lo que hace que Hegel, al anunciar que el arte 'es en adelante para nosotros cosa del pasado', sólo anuncie el final de la bella (re)presentación del Sentido inteligible -es decir de lo que también llama 'la religión estética'-, y que la releve de esta presentación que se presenta en su modalidad moderna de verdad, la del concepto, el

²⁶⁰ *Encyclopédie des sciences philosophiques* [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*], adición al §40 1.

²⁶¹ N. de la T.: en castellano la expresión correcta sería 'disminución imperceptible de la luz', sin embargo, ya que en francés la palabra '*insensible*' puede utilizarse en este contexto, hemos optado por incurrir en este galicismo para retener la referencia a la sensibilidad y no a la percepción.

²⁶² Dos acotaciones: 1. Lo que aquí se ha dicho debe entenderse de todo lo que llamamos 'sensible', de entrada más allá de la sola esfera 'sensorial', que sólo es ella misma un recorte ya abstracto; se trata de lo sensual y de lo sentimental, del afecto y del sentido en todas sus extensiones. Para finalizar, se trata del *sentido* en relación con lo que él sería: ser tocado de existir. - 2. pueden adivinarse las consecuencias que deberán sacarse con respecto al deseo del 'gran arte' en tanto 'arte total', ya sea bajo el modo de una síntesis sublime, de Kant a Wagner, ya sea bajo el modo de una subsunción de todas las artes bajo la 'poesía', todavía de Kant, y de Hegel a Heidegger. -Aquí remito nuevamente a los análisis de Lacoue-Labarthe a propósito de Wagner, de Heidegger y de Mallarmé, en *Música ficta*, *op. cit.*

'gris' filosófico, inmanencia consumada sin diferencia sensible de una trascendencia que vuelve a venir por completo a sí.

Pero al mismo tiempo, exactamente con el mismo gesto, Hegel *rescata* el arte para sí mismo: lo rescata del servicio de la trascendencia en la inmanencia, lo libra a la verdad desligada, fragmental.²⁶³ Hegel, *volens nolens*, de hecho señala y saluda *el nacimiento del arte*, el desligamiento de ese 'concepto' de allí en más autónomo, expuesto en cuanto el desligamiento mismo, la separación y la fragmentación del sentido.²⁶⁴ Sin dudas, para Hegel, 'los modos determinados de la existencia artística sensible son ellos mismos una totalidad de la diferencia necesaria del arte -las *artes particulares*'; pero esta totalidad no se efectúa más que manteniendo su diferenciación: "Entonces, lo que las artes particulares realizan en obras de las artes singulares, sólo son, según el concepto, formas generales de la idea de la belleza desplegándose; mientras que su efectuación exterior erige el amplio Panteón del arte, cuyo arquitecto y maestro de obra es el espíritu de lo bello apoderándose de sí mismo, aunque la historia del mundo sólo acabará la tarea con el desarrollo de los milenios"²⁶⁵.

²⁶³ N. de la T.: escribimos 'fragmental' para traducir el significante *'fragmentale'*.

²⁶⁴ Esta lectura del fin de la 'religión estética' en la *Phénoménologie [Fenomenología]* de Hegel ha sido acuñada y justificada en 'Portrait de l'art en jeune fille' ['Retrato del arte en joven muchacha'] (en Jean-Luc Nancy, *Le Poids d'une pensée [El peso de un pensamiento]*, Montreal/ Grenoble, 1991, y *L'Art moderne et la question du sacré [El arte moderno y la cuestión de lo sagrado]*, dir. Jean-Jacques Nilles, Paris, Cerf, 1993). Va de suyo que una averiguación más fina debería precisar cómo el arte no ha dejado de nacer desde Platón, Aristóteles y Platino, incluso cuando la subsunción bajo lo inteligible es el tema organizador. El arte aparece desde el momento en que el sentido se hace ateo: pero sin dudas es tan viejo como Lascaux. El arte es más 'primitivo' que todo esquema de primitividad y de progresión, de avanzada del saber o de partida de los dioses. Y lo mismo en relación con el mundo.

²⁶⁵ *Esthétique [Estética]*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979, t. 1, pp. 108, 131 (traducción francesa modificada). Para ser precisos, deberíamos agregar que el lado del 'concepto', en los términos y según la economía general de la *Esthétique [Estética]*, no sabría conquistar para sí mismo ni su autonomía, ni su unidad interior: en cuanto tal queda privado de vida sensible, de color y de gusto. Para finalizar, tal es la apuesta de un paso dialéctico imposible de la 'poesía' hacia el 'pensamiento', que también es el de una contradicción inherente a la poesía misma, que no deja de retornar a lo sensible en el momento mismo en que la poesía está en vías de disolverla. El demasiado famoso 'fin del arte', para decirlo rápidamente, no es más que la mitad del pensamiento hegeliano. La otra mitad, es el 'vasto Panteón' de las artes diferentes, del arte como diferencia de la presentación. Y esta parte también pertenece a la necesidad del pensamiento, pues éste está "sin duda abstracto en un sentido relativo, pero no debe pensarse que es unilateral, sino concreto" (*ibid.*, p. 107). Que el concreto-de-pensamiento se dé en la cristología dialéctica no le impide que ésta engendre también el 'arte cristiano', que culmina *para no finalizar con ello* en la contradicción íntima de la poesía-pensamiento (y/o poesía-prosa), y por consiguiente, en el interminable 'Panteón'. Mostraré en otra parte cómo ello se lee a libro abierto en Hegel.

Así, el mismo Hegel que había presentado el fin de la religión antigua²⁶⁶ en cuanto fin del arte, muerte de la vida divina que lo animaba -'muerte del gran Pan'-, aquí presenta el arte mismo como el templo de todos los dioses, dioses numerosos que ya no son dioses sino el arte mismo en todos sus destellos -y ese templo está a la escala de la historia del mundo.

*
* *

La multiplicidad del 'Pantheon' ausenta a Dios, y el arte adviene allí donde Dios se hace ausente: proposición banal sin duda pero cuyas implicaciones nos quedan todavía por explorar (tanto como al mismo tiempo y desde Hegel, es verdad, no se ha dejado de desplegar una teológico-estética 'secularizada': ciertos discursos de Malevitch, por ejemplo, están más cerca de Platino que de la pintura de Malevitch, y no es cierto que ninguna filosofía del arte haya aún reconocido lo suficiente la apuesta de la fragmentación; inversamente, Platino acaso también está más próximo de la pintura de Malevitch o de Picasso que de la verdad plotiniana). El *sentido* que no puede exponerse más que en la fragmentación misma no es un *sentido ausente*, comparable a la ausencia plena de sentido del Dios que no cesa, en tanto Dios, de ausentarse: Él es el sentido cuya ausencia no hace sentido, es decir, no se convierte en presencia ausente, sino que consiste por entero, si se lo puede decir así, en la ausencia como presentación, o en la fragmentación de la presencia.

Si se lo puede decir así, pues precisamente no se puede hacerla, y el arte es siempre el arte de no decirlo, y de exponer lo que no está para ser dicho (no un indecible sino el no-a-decir del sentido), en la misma totalidad de lo que está expuesto, como lo decible

²⁶⁶ En el texto de la *Phénoménologie* [Fenomenología]: CI. nota 122. -Esta inversión remarcable en Hegel ha escapado, en particular a Heidegger, habida cuenta que éste había sabido muy bien que Hegel no afirmaba el fin de las producciones del arte sino el de la necesidad de su presentación. Ahora bien, es también esta necesidad la que Hegel no solamente mantiene sino también instauros filosóficamente, y ello a pesar de sí mismo. De este hecho se sigue que la interpretación del arte de Heidegger se encuentre a la vez por delante y por detrás de Hegel. Sería preciso un largo análisis del cual anoto aquí el principio: 'por delante' en la aprehensión del arte en tanto 'apertura de un mundo', es decir del conjunto de 'relaciones' y de sus 'uniones', en tanto y en cuanto 'este ser-abierto del Allá es la esencia de la *verdad*' -aprehensión de la cual yo soy aquí tributario: se trata de una presentación de la presentación o de la venida-, pero 'por detrás' en la medida en que la relación con la 'tierra' en cuanto 'profundidad y cierre del abismo', ella misma en una relación con lo divino que implica el paradigma del 'templo', me parece que en efecto vuelve a cerrar sobre el arte una otra y misma sacralidad (a la cual se añade la asignación del 'pueblo'). No es que hubiera que objetar a Heidegger que el mundo sea 'pura' apertura: en un sentido ese mundo-aquí es 'la tierra'. Pero es la tierra-mundo, y sin dioses, sin lugares. (CI. Heidegger, *De l'origine de l'oeuvre d'art* [*Del origen de la obra de arte*], primera versión, traducción E. Martineau, Authentica, 1987, p. 55.)

mismo, y más aún, como el decir mismo, como todo el decir en su fragmentación.²⁶⁷

*
* *

Resta, entonces -eso que resta en la de construcción de sí en la cual Occidente se emplea obstinada y rigurosamente, en razón misma y en proporción a la impresentación de su Sí mismo, impresentación ésta a la cual se enfoca originariamente (y a la cual la enfoca su propio requerimiento de verdad, que por esta razón siempre puede dialectizarse en 'nihilismo', y también en arte nihilista), y lo que así resta, o lo que *viene* y no cesa de venir en tanto y en cuanto tal resto, nosotros lo nombramos la *existencia*. No es 'la existencia del ser' en el sentido de un predicado distinto de su esencia, sino en el sentido del ser que *es transitivamente* la existencia, o que la *ex-iste*. El ser existe lo existente: no le da su sentido *en cuanto* su presuposición y su fin, es sentido dado con el existir, como él, más que don, ser *en el* mundo, y el mundo no en tanto espacio englobante sino en cuanto la apertura múltiple de la singularidad de existir. La singularidad del existir es múltiple en regiones y en regímenes de lo existente, múltiple en individuos y en acontecimientos en cada individuo, pero en primer lugar, y hasta los confines, múltiple en materias, en destellos materiales del sentido: existencia sensible, existencia fractal.

Fragmento: ya no la pieza caída de un conjunto quebrado sino el destello de lo que no es ni inmanente ni trascendente. El destello in-finito de lo finito. Ya no la pieza caída, todavía menos la pieza decaída, sino la pieza *caída en suerte*, es decir, venida por

²⁶⁷ O bien es la inversa: Dios se ausenta cuando el arte adviene. Ahora bien, el arte adviene siempre, de nuevo y sin cesar desde Lascaux, mientras que 'Dios' (el Sentido anudado en dialéctica de la trascendencia y de la immanencia) solamente habrá señalado la trayectoria occidental. En ese sentido las figuras divinas del arte antiguo no tienen nada que ver con lo divino de Dios. Entonces Hegel tiene razón al ver así el arte, pero se equivoca al ver allí un momento de la religión destinado a pasar en la religión revelada y más tarde en el pensamiento. Comoquiera que sea, el Dios cristiano-filosófico (o judeo-cristiano-filosófico, e islámico también) ya no se determina bajo la modalidad de pura exterioridad en relación con lo 'divino' pagano, de la misma manera que tampoco éste es, bajo su otra cara simplemente idéntico al 'arte' (del cual, en un sentido ignora el concepto). Al contrario, la mezcla de estas distinciones es originaria para Occidente. Ésta es la razón por la cual el colmo de la ambigüedad del arte Occidental estriba en la soberbia efervescencia del arte cristiano (aquel que Hegel deja en silencio en la *Phénornénologie* [*Fenomenología*], pero celebra en la *Esthétique* [*Estética*] con fascinación, sobre todo ante las especies de la pintura). El cristianismo representa la exigencia indecidiblemente estética y teológica de una 'presentación sensible de la Idea'. La Idea se encarna allí, pero la encarnación dialectiza, deniega o sacrifica la fragmentación que lo sensible es. El cuerpo de Dios puede ser presentado convenientemente en una multitud de trozos de pan -ese 'pan y vino' que habrá atormentado a Hegel, a Hölderling, a Mallarmé... -, a fin de cuentas lo que se consume es su *corpus mysticum*. Con respecto a esto el arte sería una eucaristía (el 'don de una gracia') que queda en los fragmentos rotos, que consiste en su fragmentación. Una eucaristía que sería la deconstrucción de la eucaristía. Comoquiera que sea, si una de construcción debe hacer jugar efectivamente las piezas del montaje y debe dislocarlo (fragmentario) para abrir la vía de otro sentido, entonces el 'arte' desmontado de la 'religión' sin duda ya no puede seguir siendo el 'arte', más de lo que la 'religión' puede perdurar. Lo estético-teológico no ha dejado de darnos qué hacer. [N. de la T.: escribimos 'ha dejado' para traducir 'a fini', aunque en rigor este significante tiene un valor más próximo a la expresión 'ha finalizado', a modo de solución eufónica. Cabe aclarar que la expresión 'dar qué hacer' se escribe en francés 'donner du fil à retordre' que 'literalmente' podría traducirse 'dar hilo para retorcer' y que también se suele traducir por 'dar guerra'].

devolución.²⁶⁸ La devolución es la atribución, el reparto, la destinación, el otorgamiento, la transferencia a través del desarrollo (*devolvere*), del despliegue y la desintrincación. Mundo, fragmento: el ser devuelto.

Las caídas, los desechos, las quebraduras, los pedazos despedazados, los restos, los despojos, los recortes, las porque rías, los excrementos de los que rebosa -o los que vomita- el arte contemporáneo, el *trash art*, están todos puestos, depuestos y expuestos sobre el límite infinitamente delgado que separa la decadencia del caer en suerte, la pérdida del destello y el abandono del abandono mismo. El arte vacila allí entre su propia decadencia y un a-venir de su devolución. Entre su fracaso y su chance el arte re comienza una vez más. Marx no era tan ingenuo cuando se asombraba del efecto y del afecto que aún producen las obras de los Antiguos, a pesar de que los mitos que las sostienen están fuera de uso; él comprendía ese efecto en términos de una infancia y de su frescura perpetuada.²⁶⁹ Acaso el arte es el *infante* por excelencia, aquel que no discurre porque fragmenta: apertura y fractura del acceso.

Hasta aquí se ha considerado, de todas las maneras posibles, el arte desde el ángulo de la 'creación' (*poiesis*, genio, etc.), y el arte desde el ángulo de la 'recepción' (Juicio,²⁷⁰ crítica, etc.). Más bien se ha dejado en la sombra su vencimiento²⁷¹ o su devolución, es decir también su chance, su acontecimiento, su nacimiento o su re encuentro -lo cual en otros léxicos se ha podido nombrar el 'choque', el 'toque', la 'emoción' o el 'placer' y que participa indisociablemente tanto de la 'creación' como de la 'recepción'. El placer estético (es un pleonasma hablar de placer estético, pues 'todo placer es físico'²⁷²; la entelequia sintiente/sentido siempre es también la de un sentimiento de placer / pena) es también aquello en relación con lo cual el discurso del arte sobre el arte termina siendo el más discreto, distante o distraído. Tal es al menos la situación del discurso moderno sobre el arte, pues el discurso clásico se ordenaba a la consideración del *placer* al menos tanto como a la consideración de las reglas: pero la estética de las reglas y del placer (de las reglas *para* el placer y de la regla *de* el placer) ha dejado lugar a la de la *poiesis* ya la de las obras. No obstante, el discurso clásico terminaba muy a menudo por designar el placer -el encanto, el toque de la gracia en cuanto el fin, y, si se lo puede decir así, ya casi no lo tocaba.

Sin dudas, el discurso en tanto discurso no puede evitar la distancia o la distracción en

²⁶⁸ N. de la T.: escribimos 'caída', 'decaída', 'caída en suerte' para traducir la progresión significativa '*chue*', '*déchoue*', '*échue*'. En francés, en el primer significante resuena el fracaso, en el segundo la pérdida y la disminución, y en el tercero la idea de 'tocar en suerte' o del cumplimiento de un plazo. Como lo señala Nancy un poco más adelante, hay un límite 'infinitamente delgado' entre estas expresiones.

²⁶⁹ "Introduction générale" ["Introducción general..."] de 1857, *Oeuvres [Obras]*, I, Paris Gallimard, 1965, pp. 265-266: "Un hombre no puede volver a ser niño sin ser pueril. ¿Pero no se regocija de la ingenuidad del niño, y no debe esforzarse él mismo, a un nivel más elevado, en reproducir su verdad?" Esta verdad nativa del arte, este retorno del sentido naciente ¿tendrán que ver también con el 'trabajo libre'?"

²⁷⁰ N. de la T.: escribimos 'Juicio' para significar la facultad de juzgar y contraponerla así al producto de su actividad, el 'juicio'. En el original se lee '*jugement*', en minúsculas.

²⁷¹ N. de la T.: escribimos 'vencimiento' para traducir '*échéance*'.

²⁷² Kant, *Critique de la faculté de juger [Crítica del Juicio]*, §29, 'Nota general'; Kant retorna esta determinación de Epicuro; cf. también §54.

cuanto al placer. La significación no puede *tocar* los sentidos, ni el sentido, lo que aun podría enunciarse de esta manera: la *jouissance est impossible*²⁷³. Pues el placer - también mezclado con displacer en lo 'sublime' de Burke y de Kant, o en el 'placer de tensión' de Freud, placer subliminal o preliminar, placer (al) límite, que acaso hace la esencia del placer y que para Freud constituye la 'prima' estética-, el placer no tiene lugar más que por *lugar*; por toque y por zona. Es local, desligado, discreto, fragmentario, ab-soluto. Un placer no fractal, un placer sin bordes, sin destello, sin venida, sin plazo, no es placer: como máximo es satisfacción, beneplácito, contento. Sin embargo el placer no es 'parcial': aquí la estructura no es la de un *pars pro toto*, es la de una totalidad singular.

El arte es fragmento porque toca al placer: *hace* placer, está hecho de eso y para eso, para ese placer gracias al cual toca -y este *tacto* es su esencia. Su hacer es un *placer*: ni *poiesis*, ni *praxis*, sino aun otro 'hacer', que mezclaría a los otros dos, la *aisthesis* y su doble entelequia. El placer sorprende y suspende el encadenamiento del sentido-significan te a través del toque de los sentidos. O mejor aún: lo que se llama el 'toque de los sentidos' consiste precisamente en el suspenso y en la toma por sorpresa del encadenamiento significante. Posición parecida a la de la verdad: presentación sensual de la verdad.²⁷⁴

DE LO SIMBÓLICO EN TANTO SINGULAR

Gozar no va a ninguna otra parte, no abre ningún otro acceso, más que para suspender el orden significante o la ordenación simbólica. Para suspenderlos y para sorprenderlos con una interrupción que no produce un vacío de sentido, sino por el contrario un pleno y un demasiado-pleno: un 'sentido ausente', o la irrupción de una venida del sentido más antigua que toda significación, y como su verdad, de *sentido*. Es lo que la lengua teórica a menudo ha pensado traducir hablando de lo 'imposible'. Pero lo 'imposible' del goce sólo es lo imposible de su (re) presentación 'sensata', siendo por completo la posibilidad extrema, originaria, de toda venida en presencia, gozo y dolor, y de sus significaciones

²⁷³ N. de la T.: dejamos esta expresión sin traducir por parecemos que ésta es su mejor 'traducción'. Nancy crea aquí un significante, '*jouissance*' que evoca fonética y gráficamente otro significante: '*jouissance*', que leemos como 'goce'. Si este significante, cuya falta indica el primero, debiera ser considerado, la frase se leería: '*el goce es imposible*'. El significante '*jouissance*', en cambio, contiene otro significante, '*science*', que se traduce por 'ciencia', por lo cual tal vez debiera leerse '*joui-science*', 'ciencia del gozar o ciencia del placer', o al menos pensar que indica aproximadamente esta idea. Si así fuera, esta 'parte' de su traducción se leería 'la ciencia-del--gozar es imposible', como si dijéramos, '*de gustibus non esse disputandum*' (sobre gustos no hay nada escrito). Razón por la cual, si se habla hay más posibilidades de que eso termine siendo un poema que un discurso. Así, ejemplo al azar, Michel Butor escribiendo sobre Alechinsky: "su mirada soluble envuelta/ en el turbante de aromas exquisitos/ con los ruidos del atelier/ y los besos sobre la vitrina ... " (1973, en *Pierre Alechinsky. Extraits pour traits [Pierre Alechinsky. Extractos por rasgos]*, textos reunidos por Michell Sicard, Paris, Galilée, 1989, p. 105). Sin embargo todavía es muy simple separar la *jouissance*. Significar y discurrir no acontecen tampoco sin placer o pena. Pero aquí ése no es mi objeto.

²⁷⁴ Lo cual no quiere decir que el placer y el arte se distribuyan simplemente según los cinco sentidos de una sensorialidad abstracta. La sensualidad fragmenta de otro modo, hasta un cierto punto. Pero fragmenta.

eventuales.²⁷⁵

Con toda evidencia no se trata de sustituir el discurso teórico de lo imposible con este otro discurso, no menos teórico, que cree poder llamar 'naturales' al goce o al placer (o al dolor). No se trata ni de la inmanencia de una naturaleza, ni de la trascendencia de un imposible. Se trata de la doble topología de la presencia que viene al sentido, y del sentido que viene a la presencia. La presentación sin presentidad,²⁷⁶ o la pres-encia, no trasciende más de lo que inmane:²⁷⁷ viene, va y viene, interrupción de encadenamientos simbólicos tanto como de continuidades sustanciales. O más exactamente: interrupción de encadenamientos simbólicos en tanto esta concatenación que asegura, a través de la significación, una comunicación de sustancias (de este modo significadas - supuestas - sujetas).

*
* *

Esta interrupción es fractal-y el 'arte' es lo que tiene lugar allí donde esa interrupción está abierta. O bien al menos hay arte ligado de alguna manera con estas aperturas: así el arte sería indisoluble del goce erótico, y recíprocamente (es *L'art d'aimer [El arte de amar]*), y también del goce del poder y de la gloria y/o de aquel del lazo de la comunidad; es así que todavía hay lo que se llama las 'artes menores' (gastronomía, arte de los perfumes, del vestido, de los jardines, etc.). Con más alcance aún, hay vestigios o presunción de 'arte' cada vez que está quebrada, apartada, suspendida la complicidad dialéctica de la inmanencia y de la trascendencia, del ser-en-sí y del éx-tasis, es decir, cada vez que viene a tocamos un sentido más 'originario' que toda asignación de un 'Sí mismo' o de un 'Otro': el sentido mismo, 'en un sentido', en su sentido 'único' y singular, en tanto y en cuanto no puede más que preceder, precederse él mismo y preceder el ser 'del cual' es el sentido: preceder el ser en el ser mismo, transirlo de *praes-entia*.

Esto puede tener lugar en gestos, en aires, en un 'arte de la conversación', en la convención y en la ceremonia sociales, en la fiesta y en el duelo, no resulta disociable del *ethos* y de la *praxis* en general, y tampoco es disociable del ejercicio del discurso y de la significación. No quiere decir que haya arte por todos lados, sin distinción: 'arte' es solamente lo que toma por tema, y en calidad de lugar, la apertura del sentido como tal en su mismísima sensualidad, una 'presentación de la presentación', o la moción y la emoción de una venida.

*
* *

Familia semántica del fragmento: anfractuosidad, franja, naufragio, frezar, fracción,

²⁷⁵ Habría que releer '*Pas*' [*Paso*], o bien '*No*]' ese texto de J. Derrida consagrado a la venida y a su estructura o a su ley en el '*Vengo*', para seguir el hilo -evidente- del goce.

²⁷⁶ N. de la T.: escribimos 'presentidad' para traducir el significante neo lógico '*présentité*'.

²⁷⁷ N. de la T.: escribimos 'inmane' para traducir el significante neológico '*immane*', que según nuestra lectura es una forma verbal tal como 'trasciende', pero referida a la inmanencia.

brecha, ladrillo, necedad, moler, esquirla, infringir, achaflanar, achacoso, estribillo²⁷⁸. El estribillo suspende el curso de la canción: la interrumpe, la relanza -pero la relanza para el retorno del estribillo. El arte estribillo: fragmento siempre sustraído a los arrastres de la historia, siempre más o menos encadenado sin embargo a ella. Desde Lascaux, el arte será estribillo implícito de la humanidad -explícito desde los griegos, o bien desde Hegel. Hay una historia del arte, pero es la historia de lo que no deja de hacer irrupción o efracción en la historia, de lo que se da siempre finito, siempre reintegrado. Debido a que el arte tiene una historia, es cultura o culto de formas, es gusto, es servicio divino o monumento del poder. Pero en razón de que es este extraño estribillo -anfractuosidad, naufragio, brecha- es el 'arte', el fragmento, siempre de nuevo su 'propio' fragmento.

*
* *

Pero hay más. De manera paradójica, es cuando el orden simbólico resulta interrumpido que entonces también toca a su propia esencia. El *symbolon* es quebradura tanto como reunión: es quiebre-para-la-reunión, tiene su verdad en su ser-dividido. Nunca hay un solo *symbolon*. Como el *singulus*, no existe más que en plural -y los *singuli* siempre son otros tantos *symbola*.

Symbola son los tuestos del reconocimiento, los fragmentos de alfarería rota en promesa de asistencia y de hospitalidad. El fragmento carga la promesa de que su línea fractal deba, no desaparecer en un todo que se ha vuelto a poner en orden, sino más bien reencontrarse en otro lado, borde contra borde del otro pedazo. El fragmento simbólico afirma que su fractura *todavía se encuentra ella misma en otra parte*, de otro modo.²⁷⁹

La ley suprema de lo simbólico no radica en producir lazo consistente y circulación continua. Su ley suprema está situada más adelante, más retrasada, en lo que constituye la condición de posibilidad de un lazo o de un intercambio, de un anudamiento, de una comunicación en general, a través de mensaje o de tacto, a través de *mimesis* o de *methexis*, y que siempre comporta, y no puede más que comportar, el reparto del secreto de la comunicabilidad misma (un *symbolon* también es un secreto).

Es así, por ejemplo, que compartimos el secreto del lenguaje como algo más recóndito que el lenguaje mismo -pero en ninguna otra parte más que expuesto a flor de lengua. O incluso, para dar otro ejemplo, el secreto, sin dudas inseparable del precedente, de la comunicabilidad que habría que llamar 'pática', por 'empatía', 'simpatía', 'patética', secreto más recóndito que todo *pathos* determinado, secreto de la ambivalencia pática (de lo que he llamado la *curiosidad*) y secreto de su tocante *I* tocado. Doble secreto {ático y pático, en sí mismo doble y uno, unidehiscente,²⁸⁰ condición, don o pres-encia de todo ser-en-común, condición que reparte el mundo. *El secreto de lo simbólico*

²⁷⁸ N. de la T.: la enumeración ofrecida por Nancy es la siguiente: "*anfractuosité, frange, naufrage, frayer, fraction, breche, brique, brioche, broyer, esquille, enfreindre, chanfreindre, souffreteux, refrain*".

²⁷⁹ También pertenecen a la familia del fragmento eso que se arroja en la urna, los sufragios de los ciudadanos. 'Sufragio' es la palabra-valija de 'símbolo' y de 'fragmento'...

²⁸⁰ N. de la T.: escribimos 'unidehiscente' para traducir el significante neológico 'unidéhiscent'.

consiste exactamente en su reparto. El secreto, entonces, no consiste evidentemente en nada que esté para ser repartido, y es cada vez lo *obvio* de todo reparto, su objetividad patente y el obstáculo de su dis-localación transitiva. El secreto es lo obvio de la fragmentación.

Por una parte, lo simbólico es compartido en aquello que es común y ha sido comunicado a todo el mundo antes de que ninguna 'comunicación' esté establecida -en una comunicabilidad secreta de todas las cosas en tanto y en cuanto *son*, en la inaudita topografía fractal que produce la coherencia sin cohesión del mundo, del *hecho* absolutamente empírico y absolutamente trascendental *de que hay* todas las cosas, ese don de todas las cosas, esta venida de todas las cosas que son entre todas ellas esta venida misma, la *praes-entia* de su ser,²⁸¹ del ser que no es más que el *suyo*, y su ser *en el mundo*.

Por otra parte, lo simbólico está repartido en lo que está distribuido, esparcido, diseminado entre todos los lugares -puntos, momentos, temas de verdad-²⁸² de su posible simbolización: así, lo simbólico no está o no consiste en ninguna parte, en ningún instante. No es ninguna parte ni la inexistencia del Todo, el secreto es el reparto: secreto abierto, descubierto, exposición obvia de todas partes y que viene a todos, como la dispersión de las estrellas y de los mundos en el mundo, secreto abierto de lo abierto, ofrenda -la existencia manifiesta, no manifestada, o el manifiesto de la existencia: la desnudez.

*
* *

El fragmento, o el 'arte', es lo simbólico mismo en el lugar y en el instante de su interrupción. Es el secreto -placer y/o dolor- que interrumpe la simbolización de lo simbólico, y que libera así ese plus-de-sentido, ese infinitamente-plus-de-sentido a través del cual la existencia se refiere y se expone a ella misma. Esa referencia no encierra una significación, las suspende todas, difracta y fragiliza el sentido significado. Expone el sentido en cuanto el secreto de lo que no tiene nada de oculto, ninguna profundidad mística o mística, y que no es o no hace ninguna otra cosa que el toque múltiple, discreto, discontinuo, heterogéneo y singular del ser mismo.

Fragmento: el placer y el dolor en los cuales el ser goza y padece de existir. Así el arte es fragmento: no es la presentación del ser, y por ello no se refiere a la verdad en el sentido en el que la filosofía lo hubiera querido. Cualesquiera hayan sido las variaciones de la asignación filosófica (mímesis, esplendor, representación, develamiento, puesta en obra, poietización, y todo esto a la vez), todavía dejan pasar desapercibido esto, que sin dudas el arte no puede exponer más que exponiéndose él mismo, hasta el fin: que el ser, más acá o más allá de su verdad, goza y padece de existir. Este gozar-y-padecer es venida en presencia, presentación sin presentidad: de esto no hay verdad como hay verdad de -a propósito de-²⁸³ el ser. Más bien la presentación *es* ella misma verdad.

²⁸¹ N. de la T.: aquí y en lo que queda del párrafo, el posesivo se refiere a 'todas las cosas'.

²⁸² N. de la T.: escribimos 'temas' para traducir '*sujets*', que podría significar también 'sujetos'.

²⁸³ N. de la T.: escribimos 'a propósito de' para traducir la expresión francesa '*au sujet de*', que también podría traducirse 'en el sujeto de' en virtud de la ambigüedad del significante '*sujet*'.

Pero no verdad 'a propósito de': es verdad que es, o existente en acto. Si el arte es presentación de la presentación y no del ser, es en ese sentido que tiene relación con la verdad: en cuanto su sentido en acto.²⁸⁴ En cuanto la verdad toca y no puede más que tocar.

Este acto no es una operación, y no desemboca en la obra -si la obra es la producción de una esencia, de una consumación, aun cuando ésta sea la consumación de una hermenéutica infinita, como gusta pensarla una cierta tradición sobre el arte.

Eso es tanto como decir que el arte-fragmento no es el sacrificio (que es uno de los sentidos de *operatio*, de donde viene el germánico *Opfer*): no opera ni asegura la continuidad y la homogeneidad del ser mediatizando o sublimando el fractal de la existencia dispersa. El fragmento en ese sentido es lo opuesto del sacrificio porque es lo opuesto de esa continuidad de esencia que quiere asegurar la representación occidental del sacrificio: una eucaristía que reúne e incorpora los fragmentos de su gracia.

El arte es la presentación de la presentación en relación con aquello que en ella resulta insacrificable: toque eternamente intacto del ser. ('Eternamente' quiere decir: 'en el instante', el 'allá' del 'aquí', y 'la mar mezclada con el sol'.) Ésta es la razón por la cual, por otra parte, toda la tradición habrá fracasado con el sacrificio *de los sentidos* que exigía en nombre de la verdad y del bien, pero el arte no ha cesado de rechazarlo, de retirarlo en virtud de una apertura completamente distinta.

*
* *

Ésta es la razón por la cual también el 'arte' es el *ars* o la *techne*: lo que tiene lugar allí donde no tiene lugar la operación esencial y sacrificial -esencializante- que la 'meta-física' ha proyectado como debiendo ser la de una *physis*. La *physis* sería esa potencia que edifica y remueve desde sí misma su esencia más allá de las contingencias de su manifestación.²⁸⁵ Más precisamente: su manifestación le resulta ciertamente esencial, pero más esencial aún, más pre-supuesta, le es la potencia de ser y / o de producir desde sí misma su manifestación, y así de consumarse, de finalizarse infinitamente, a través de un toque final sin resto, ya través de un toque final en el que la potencia no cesa de preceder y aun de suceder al acto, sobreesencial.²⁸⁶ (Y es en aquello en lo que más a menudo se ha querido que el arte 'imite a la naturaleza'.) Pero la *techne* es la *physis* sin esta esencia: la *meta-física* del acto que precede y se precede en pres-encia, que se consume desde sí mismo, pero que haciendo esto no se consume más que a sí mismo, sin cerrar ni la propiedad de un sí mismo, ni la de un sentido, pero no cesando de abrir el a-sí mismo como al mundo. Eso en lo que el sentido, o los sentidos, el plus de un sentido, es un gozar / padecer más que un consumir y verificar.

La *techne* es fragmentaria o fractal: reino de lo sin-esencia o de la existencia. Este reino carece de dominio y de soberanía. La potencia de la técnica tiene a bien crecer de

²⁸⁴ N. de la T.: escribimos 'tiene relación con' para traducir la expresión francesa '*a traits à*', que 'literalmente' podría leerse aproximadamente como 'tiene rasgos compartidos con'.

²⁸⁵ N. de la T.: escribimos 'edifica' y 'remueve' para traducir '*élève et enlève*'. No hemos encontrado la manera de retener la progresión significante.

²⁸⁶ N. de la T.: escribimos 'sobreesencial' para traducir el significante neológico '*suressentielle*'

manera exponencial, no produce la asunción de una soberanía: no dispone la instancia de un Fin ni de un Sentido. Entonces no es sorprendente que la era de la 'técnica' sea también la del 'fin del arte'. De hecho, éste ha finalizado con el servicio de dar el toque final a un fin. Ha finalizado de ser arte religioso o filosófico, tanto como de ser arte (teológico-)político. A la vez el arte está abierto a esta fragmentación del sentido que la existencia *es*. Estuvo siempre abierto. Pero hoy se trata de una hiancia tal que lo distiende y lo desgarras de parte a parte: en relación con la dimensión de este in-finito de sentido al cual nosotros escuchamos que el arte responde *para* nosotros. En primer lugar no como una respuesta 'estética', sino más bien en cuanto un arte inédito de ser en el mundo, en la misma *aisthesis* y en el mismo espaciamento Íntimo de su doble entelequia, de su contrapunto sin resolución.

‘CODA: ORGÍA’

Que el gozar / padecer, su sorpresa y su suspenso no sean ni exógenos ni anexos a la obra como tal, sino que, por el contrario, le sean Íntimamente conexos, es aquello de lo que se tendrá un Índice en el parentesco semántica (como mínimo presumido) del *ergon* y de la *orgia*. *Orgia* no designa el orgiasma en cuanto desbordamiento -singularmente sexual- más que designando primero un rito, una operación cultural que puede dar lugar a ese desbordamiento. (O bien *ta orgia* designa también los objetos de ese culto.²⁸⁷)

A partir de esta proximidad, e incluso de esta contigüidad -contacto de objetos, culto del tocar- la orgía podría designar el gozar / padecer de la obra (en los dos valores del genitivo) y así su 'desobramiento'²⁸⁸, si se quiere, pero que sólo sería la vibración, o el temblor, o el toque de su operación misma. Su e-moción y su con-moción. (Así, el parentesco de la *orgia* con el orgasmo, aunque probadamente inconsistente según la ciencia etimológica, no por ello persistiría menos en frecuentar estos parajes: el desobramiento, o la orgiástica de la obra.)

Pero enseguida hay que precisar: con la 'orgía' no se trata de reintroducir un culto místico. Por lo demás se pueden distinguir entre los griegos, aunque con precaución, los cultos de 'revelación' de los cultos orgiásticos de 'posesión'. Entonces se podría intentar pensar una 'posesión' -una apropiación de lo inapropiable, de la venida y del *entre-* sin revelación, y por consecuencia también sin apropiación. Comoquiera que fuera, no se trataría de ningún culto, no más que de una complacencia inversa y simétrica en relación con la orgía en cuanto figura de la 'decadencia', ella misma reputada de 'romana' (en un sentido, sí, nuestro hoy en día se parece al fin de Roma; pero nada se repite: no es un imperio que se disloca, es un mundo que se articula; los

²⁸⁷ Cf. *Kernos* n° 5,1992, 'L'élément orgiastique dans la religion grecque ancienne' ['El elemento orgiástico en la religión griega antigua'], Centro de estudios de la religión griega antigua, Atenas-Lieja, en particular A. Motte y V. Pirenne-Delforge, 'Le mot et les rites. Aperçu des significations de *orgia* et de quelques dérivés' ['La palabra y los ritos. Comprobación de significaciones de *orgia* y de algunos derivados'] Cf. también Pauly-Wissowa, que subraya el carácter en primer lugar no extático de la significación.

²⁸⁸ N. de la T.: escribimos 'desobramiento' para traducir '*désœuvrement*', que significa ocio, holganza, desocupación. Hemos preferido 'desobramiento' para retener la significatividad de la estructura del significante.

crujidos en las uniones sin duda se parecen, pero sabemos que no tenemos que estar nostálgicos por nada, sobre todo en relación con el imperio, ya sea colonial o Reich de mil años). Se debería tratar de la *ordenación* de la *venida*, o de esta contradicción en los términos que implicaría el *cuadro* de un *desbordamiento*. Que siempre *sobreviene* la *venida*, que la presencia se precede allí y allí se previene, esto no excluye, sino más bien lo contrario, una medida, un cuadro y una ordenación: una exposición de la ex-posición. *Porque lo que (se) precede no es ser* (intransitivo) *sino que es transitivamente lo que existe, la precedencia misma ya está trazada, recorte y tacto local, y el fragmento es originario.*

Toda la lógica del mundo se concentra aquí, y se concentra en cuanto lógica del arte: el mundo no está hecho ni está por hacer, el mundo es este 'hacer' estético de la apertura múltiple de lugares según la cual toda cosa tiene lugar: el 'hacer' del 'hay'. Éste es trazado incesantemente múltiple y suspendido, incesantemente ligado y presentador. *Techne* del *toque*, como se habla de un toque de pintura. En un sentido, no hay más que un toque, en otro y sin embargo el mismo sentido, su número es infinito. La 'esencia' del arte no está en un templo, sino en un trazo, en la unicidad singular de un trazo desnudo sobre una tela desnuda.²⁸⁹ El trazo es a la vez *orgion* y *ergon*, desbordamiento y borde, el borde que se desborda él mismo para ser el borde que es. En tanto *orgion*, el *ergon* es *a-*, está en el mundo, 'hace' mundo, todo un mundo destellante. En tanto *ergon*, el *orgion* es también *a-*, desborda una medida, una cadencia, un ritmo que a su vez hace mundo, el mismo mundo destellante.

La mensura de la desmesura no viene a controlar y ponerle bridas a este mundo: es también el ritmo mismo. La obra, el trazo mismo, también es el momento propicio, el *kairos* del ritmo que traza el trazo.²⁹⁰ Armonía del orgasmo y ritmo oportuno del tiempo desencadenado: éste es el doble valor, estructural e irreductiblemente doble, de toda apertura, de todo espaciamiento, de todo tener lugar. *Es lo que produce el sentido del trazo y el trazo en cuanto sentido.*

Esto no quiere decir que haya disponible una armonía del orgasmo de nuestro mundo. El desenfreno es terrible -y también hay mucho de terrible en nuestro arte hecho trizas. Pero el gesto del arte resiste y se repite porque la *venida* del sentido resiste. Tal vez nada más, por el momento, que un arte del gesto -en el cual se hallaría suspendida, en un desafío temible y cautivante, toda la apuesta de la 'técnica' y del 'mundo' y del 'sentido'. Un arte 'rítmico' del gesto -gesto o estilo de pensamiento, gesto o estilo de anudamiento de la relación, gesto o estilo en el *orgion* y en el *ergon*, gesto o estilo de hacer sentido, gesto o estilo de ser en el mundo: no se trata de forzar el mundo en una figura sino de

²⁸⁹ "En la más alta antigüedad no había reglas; todavía no se había divisado la Suprema Simplicidad. Desde que la Suprema Simplicidad se divisa, la regla se establece. ¿Sobre qué se funda la regla? La regla se funda sobre el Único Trazo de Pincel." (Shitao, *Propos sur la peinture du moine Citrouille-amere [Palabras sobre la pintura del monje Limon-amargo]*, trad. P. Ryckmans, Paris, Herman, 1984, p. 9.) La metafísica pictórica (técnica) de un chino del siglo XVII viene por delante del viejo Occidente. No es un modelo: es un rasgo, un toque. -No me olvido, sin embargo, de que el *templum* es primero un trazo que delimita un espacio sagrado. Pero la condición mundial consiste en que nada / todo es sagrado: el mundo es un templo, no hay más que un trazo, y lo que está por ser pensado no es su más allá, sino su única/múltiple curvatura fractal. (La dialéctica del templo y de su destrucción se disuelve en cuanto mundo; d. Jean-Luc Nancy, 'L'indestructible' [Lo indestructible], *Intersignes*, n° 2, 1992.)

²⁹⁰ Sobre la proximidad de las problemáticas del *metron* y del *kairos*, d. E. Moutsopoulos, "Musique et états orgiastiques chez Platon" ["Música y estados orgiásticos en Platón"], en *Kemos, op .. cit.*

desterrarse de allí, a todos sus confines, sin salir del mundo, sin referirlo a otra cosa que a sí, a su acontecimiento, transponiendo sobre el mundo lo que Lévi-Strauss dice así, después de haber recordado que "Benveniste ha demostrado que en griego *rhuthmos* tiene por sentido primitivo: '*arreglo característico de partes en un todo*' [...] en el ritmo decorativo domina la idea de 'todo', pues la recurrencia no resulta perceptible más que si la célula rítmica incluye un número de elementos limitado. En una colección finita de elementos procurados al azar, o que el bricolage encuentra en su tesoro, ¿cómo estableceremos un orden? La noción de ritmo recubre la serie de permutaciones permitidas para que el conjunto forme un sistema."²⁹¹ La palabra 'sistema' debe despojarse aquí de su connotación rígida, imperiosa e hipostasiante: no hay otro sentido que el gesto rítmico de mantener junto (en) la venida.

PENA. SUFRIMIENTO. DESGRACIA

"En el fondo estos pensamientos no tienen la menor significación. Las cosas suceden muy simplemente y, al igual que millones de hombres antes que yo, busco encontrar un sentido porque mi orgullo no quiere admitir que el sentido de un acontecimiento se encuentra por completo en ese acontecimiento. Ningún coleóptero que yo pisé sin darme cuenta verá en este acontecimiento fastidioso para él una secreta relación con carga universal. Simplemente estaba bajo mi pie en el momento en que lo pisé: un bien-estar en la luz, un corto dolor agudo y luego nada más. Los humanos son los únicos que corren detrás de un sentido que no puede existir."²⁹²

La pena y el sufrimiento comienzan con la existencia, terminan con ella, y este fin da pena y sufrimiento a aquellas y aquellos que sobreviven. La pena y el sufrimiento son a la medida del sentido descontado²⁹³ ('sentido descontado'; entender esta expresión en el sentido económico, soñar con todos los cálculos del sentido de los que la apuesta de Pascal es como una hipérbole, con todas las órdenes de pago libradas, con la capitalización y los intereses; la Reforma, la Contrarreforma, el Jansenismo, la

²⁹¹ Claude Lévi-Strauss, *Regarder Écouter Lire* [Mirar Escuchar Leer], Paris, Plon, 1993, p. 157.

²⁹² Marlen Haushofer, *Le Mur invisible* [El muro invisible], trad. L. Boda y J. Chambon, Arles, Actes Sud, 1985, p. 219.

²⁹³ N. de la T.: escribimos 'sentido descontado' para traducir '*sens escompte*', que también podría leerse 'sentido negociado', 'sentido gastado por anticipado', e incluso 'sentido con el que se cuenta'.

Teodicea, el Progreso, la Historia, la Liberación, la Búsqueda del tiempo perdido, se juegan en esta economía, al menos en sus parajes, del mismo modo en que la economía política se juega, siempre se juega, en un cálculo de la pena y el sufrimiento, de sus umbrales de tolerancia y de rendimiento). El sentido del sentido descontado es remunerar la pena. No hay que olvidar que 'redención', esa gran palabra de Occidente, significa 'rescate' e 'indulto': descuento remunerado, vencido de una vez por todas. Pero siempre, dolor o duelo, la pena arruina ese sentido -y en la muerte no desaparece sin llevarla también con ella. Y de esta pena hallamos el trazo jamás borrado del todo hasta en pleno corazón del cristianismo, desde los llantos de abandono del Cristo: el dolor redimido habrá sido también el dolor agravado, simultánea, indiscerniblemente.

Desde que el sentido ya no está descontado sino que desaparece para saldar toda cuenta -y eso se produce en el mismo momento que la teo-antropo-dicea misma-, el mundo aparece en tanto que él es el mundo y este mundo-aquí, como una exposición del sufrimiento del que el cuadro hecho en 1818 casi no tiene que ser modificado cerca de dos siglos más tarde: "Si se nos pusieran a la vista todos y cada uno de los dolores, de los sufrimientos horribles a los que nos expone la vida, nos embargaría el espanto; tómele al más endurecido de los optimistas, pásesele a través de los hospitales, los lazaretos, los gabinetes en que los cirujanos hacen mártires; a través de las prisiones, las camas de tortura, los hangares de esclavos; sobre los campos de batalla y sobre los sitios de ejecución; ábranle todos los negros asilos en que se oculta la miseria evitando las miradas de los curiosos indiferentes; para terminar, háganle hechar un vistazo a las prisiones de Ugolino, en la Torre del Hambre; él verá entonces qué cosa es su *mejor de los mundos posibles*".²⁹⁴

*
* *

El carácter llamado 'injustificable' del sufrimiento resulta solidario con la esperanza de su justificación posible, o de su eliminación, y, en consecuencia, de un sentido orientado por esta justificación o por esta eliminación. Poco importa con respecto a esto de dónde proviene el mal, ya sea representado como moral, en una libertad, o material, en una necesidad. También Dios pudo jugar, en relación con uno u otro conjunto, el doble papel de origen y de asunción. Ya sea que ponga de relieve el *mal* -posibilidad de la libertad- o la *enfermedad* -posibilidad de la necesidad- o que no se pueda discernir más lo uno de lo otro, lo cual tiende a convertirse en un carácter del *mundo* (en la penosidad del trabajo, en la intrincación, que no cesa de crecer, de casualidades técnicas y naturales), el sufrimiento es ineluctablemente *desgracia*. En la desgracia, el sentido ha sido emparejado, ora positivamente, en tanto sentido trágico, ora negativamente, con el signo de la felicidad.

De la felicidad en tanto versión idílica del sentido -inmanencia del sentido descontado, simple denegación de la felicidad- no hay nada que decir. Nada además de su simetría, que al final es su amenaza íntima, lo fatiga. Basta decir, con Ernst Jünger: '[...] el nihilismo está terminado. La acción se ha vuelto tan fuerte que no queda más tiempo para el nihilismo. Se trata de un estado de espíritu que se adopta cuando uno se fatiga

²⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* [*El mundo como voluntad y como representación*], trad. A. Burdeau, t. 1, Paris, PUF, 1942, p. 339 (p. 59).

[...] El nihilismo es un asunto de fatiga, es bueno para los ricos.²⁹⁵

No buscaré seguir el destino impresionante del sentido trágico, que se despliega hasta nosotros, hasta el borde de nuestro mundo.²⁹⁶ Lacoue-Labarthe lo resume así: "Imitar lo divino quiere decir dos cosas: querer ser Dios (es la experiencia trágica de los griegos); Regularse 'con toda humildad' al compás de la retirada de Dios (es la experiencia 'occidental', trágica todavía, pero de otra forma)".²⁹⁷ Esta retirada específica a continuación que la diferencia de la 'hechura' tiende a aquello que separa 'la figura de la muerte' del 'rostro de los muertos -de los exterminados'. Es decir que de una *plástica* de la muerte hemos pasado a una *desnudez*, y como a una extremidad de lo 'pático' y de lo 'fático'. Silencio abrumador de nuestra entrada en el mundo, en un mundo marcado por un dolor sin la menor redención, en que el 'genocidio' (asesinato de un pueblo y asesinato del singular plural) ejemplifica, técnica y materialmente, desde los Armenios hasta los Judíos, desde los Cíngaros hasta los Homosexuales, desde los Comunistas hasta los Asociales, desde los Refugiados hasta los Marginales, desde los Explotados hasta los Excluidos, desde los Enloquecidos hasta los Hambrientos y los Controlados, el asesinato del *mundo* en nombre de la *tierra*, del *planeta* o del *universo*. El mundo habrá comenzado por su fin: la muerte del Dios creador del mundo, el odio de este mundo mismo en tanto *resto* de una creación perdida, la voluntad de re-crearlo, de modelarlo a la imagen o con la impronta de un Sentido. El odio del Judío en cuanto 'apátrida' y 'cosmopolita' resulta ejemplar, en tanto el 'cosmopolita' es, precisa y paradójicamente, el sin-cosmos.²⁹⁸

Lo trágico de Occidente habrá llegado hasta su extremo en la ambigüedad heroica de los crepúsculos de los dioses: o bien la exposición (¿extática?) al abismo, o bien la apropiación de lo divino para re-crear, remodelar un mundo (una y otra hipótesis pueden

²⁹⁵ Entrevista publicada por *Le Monde*, 7 de mayo de 1993 (p. 30), realizada y traducida por Pierre Deshusses. Que no haya más tiempo para la fatiga es lo que confirma el carácter sin embargo anacrónico del análisis que Heidegger le consagró en 1930: "es el *vacío* lo que *en el fondo fatiga*. [...] en todo lo que consiste en organizar, hacer programas, ensayos, haya fin de cuentas un bien-estar general y beatífico en una ausencia de peligro". (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique [Los conceptos fundamentales de la metafísica]*, *op. cit.*, p. 247). Esta breve cita basta para medir un desvío histórico que es también el desvío entre lo que Heidegger podía designar en 1930 como la tarea de 'configurar' o de 'formar, modelar' el mundo (*die, eine, Welt bilden*) -tarea ésta que él tuvo muchas razones para reconocer en ciertos aspectos de la voluntad nazi- y la tarea que debemos reconocer hoy en día. Nosotros no partimos de la fatiga, sino de una desorientación que sabe de sí que ella es su único recurso. No queremos '*bilden*' el mundo, queremos este mundo-aquí.

²⁹⁶ N. de la T.: 'hasta el borde de nuestro mundo' pudiera leerse también 'hasta en el borde de nuestro mundo'.

²⁹⁷ *La poésie comme expérience [La poesía como experiencia]*, Paris, Ch. Bourgois, 1986, p. 165.

²⁹⁸ Y ésta también es la razón por la cual identificarlo con la figura del 'Judío' ya significa condenarlo: la mundialidad ha venido de Occidente *en tanto* y *en cuanto* Occidente es Griego-Judío-Romano-Germano y ninguno de estos nombres tomados por separado, y además muchos otros, Árabe, Esloveno, Etrusco...: a decir verdad la enumeración y la distinción de Nombres siempre es una operación sacralizante (o sacrificial). Los nombres son necesarios, pero lo son en tanto "lo que el nombre llama, descubriéndolo y disimulándolo [...] llama al nombre como si el nombre se llamara a él mismo, pero sin encerrarse sobre sí mismo [...] una apertura que no se deja asir en cuanto tal". (Alexander García Düttmann, *La Parole donnée [La palabra dada]*, Paris, Galilée, 1989, p. 73). Los nombres son necesarios *en el mundo*: el mundo es la totalidad de nombres en tanto llamados de todos a todos, y también el trazado fractal de estos llamados en cuanto todo el sentido.

mezclarse, y una y otra tienen, cada una, sus versiones de derecha y de izquierda, sus versiones explícita o implícitamente sagradas o sacrificiales, sus versiones de estetización de lo político o de politización de lo estético).²⁹⁹ Lo que se abre más allá - pero a partir de allí- es otra cosa: el *mundo* que no reenviaría ni a un abismo sin fondo ni forma, ni a una (re)creación plástica.

Si está bien fundado localizar lo trágico en relación con lo divino y con su retraso, entonces también parece bien fundado poner de relieve el rasgo estructural de lo trágico en esto: la tragedia deviene el sentido en el momento mismo en que el sentido se prueba trágico. (En último análisis se trata de la estructura del sacrificio.) Según una dialéctica irrefutable (o al menos, que nadie puede estar seguro de desbaratar), lo puro trágico, el abandono absoluto, el desgarramiento del adiós, se hacen cumplimentación de sentido.³⁰⁰ Sentido negro, pero sentido. Desgarramiento, pero consolación. Edipo se reencuentra en Colona³⁰¹ también cuando Colona se llama Viena. Sabiduría sublime o coraje en la angustia, hay relampagueo de sentido. Sin dudas esto está infinitamente próximo al 'destello' del que he intentado hablar. Y sin dudas hay que contar el goce o la alegría del lado del sufrimiento -volveré sobre esto. Pero en primer lugar -en primer lugar y hasta el fin- la desgracia es desgracia, *sin rodeos*, como se dice habitualmente -y tal y como, tal vez, deberíamos limitarnos a decir sólo eso, y a pensar que sólo eso queda por decirse; ser capaces de decir sólo eso para no salvar nada. Sin rodeos, no en razón de ser indecible, sino en razón de estar fuera de la significación. Tan in-

²⁹⁹ Esta ambigüedad, analizada en la relación de un cierto número de escritores con la literatura misma, constituye el objeto del libro de Denis Hollier, *Les Dépossédés [Los desposeídos]*, Paris, Minuit, 1993. Hollier habla de una "promoción estética de la constricción" "en ruptura con el principio de lo agradable, que requiere la asociación del placer y la libertad" y que proviene de 'la seducción, propiamente estética, ejercida sobre los hombres de letras a través de la evocación de un mundo literal, de un mundo sin metáfora, en el cual no habría más lugar para el arte" (p. 196). En muchos aspectos estoy de acuerdo con su sentimiento, y también con ese corolario que es su alegato 'en favor de lo profano' (p. 19), opuesto a la sacralidad o a su ausencia 'laicizada'. Por ello mismo Hollier tiene razón al implicar también a la filosofía, que "preferirá siempre la tristeza que al menos tiene la ventaja de querer decir siempre alguna cosa o, lo que vuelve a ser lo mismo, sufre al no poder hacerla. La filosofía se encomienda a la necesidad del sentido, lo respeta, lo satisface" (p. 103). No obstante, me parece que descuida este otro pafio del análisis: la lucha íntima de estos escritores contra una facilidad del placer estético constituyó también la experiencia efectiva, difícil, grave y necesaria -de la cual nos resulta más fácil comenzar a estar exentos porque ha sido hecha antes que nosotros- de eso que se podría tomar el riesgo de nombrar 'la tragedia de lo trágico'; tocar su propio límite delante de lo que constituye, en efecto, la cuestión -o bien la venida- del *mundo*. Es muy cierto que aquello de lo que se trata pone de relieve un desvío, que llamamos de 'estilo', en relación con lo trágico y con lo dialéctico (o con lo filosófico). Sin embargo no resulta seguro que la alegría y la mezcla -en una vena bakhtiniana y joyciana y, hoy en día, 'mestiza'- simplemente baste, incluso si es necesaria, para la apuesta del mundo. No es seguro que no pueda tener también aquí un señuelo. Es el punto a partir del cual tenemos que arriesgar estilos y acechar lo que viene. Entre tanto, no resulta indiferente que la 'vena' de la que he hablado sea la de Salman Rushdie en *Les Versets sataniques [Los versículos satánicos]*, de los que citaré el fin, en relación con lo que la obra dice de la venida: "La infancia había terminado, y la vista desde esta ventana no era más que un eco antiguo y sentimental ¡Al diablo con todo eso! Deja venir las excavadoras. Si lo antiguo rehúsa morir lo nuevo no puede nacer. [...] 'en a mi casa, proponía Zeeny. Excavemos el campo que hay aquí. -Estoy llegando', le respondió él, y se apartó del paisaje" (trad. francesa A. Nasier, Paris, Ch. Bourgois, 1989, p. 585). La excavadora acaso es un estilo discutible, y lo 'nuevo' puede devenir una categoría prisionera del 'progreso'. Pero también es preciso saber decir 'Estoy llegando'.

³⁰⁰ N. de la T.: escribimos 'cumplimentación de sentido' para traducir '*remplissement de sens*'.

³⁰¹ N. de la T.: escribimos 'reencuentra' para traducir '*se retrouve*', que también significa 'volver a encontrar el camino, orientarse'.

significante como la alegría -al extremo mismo en que dolor y alegría compondrían, mezclados, el origen no significante de la significancia misma.

En efecto, si el sentido se hace salud de una manera u otra, entonces ha perdido el sentido del sentido, el sentido del mundo de la existencia que es y que no es más que en relación con este mundo. Un mundo en el que no hay nada para salvamos y en el que no hay nada por salvar, sin que por ello quede librado a la perdición: decididamente ni *cosmos* (sonrisa de los Inmortales), ni *mundus* (valle de lágrimas), sino el lugar mismo del sentido.

Acaso no hay más que tres estructuras formales del sentido: 1. *la observancia* de un orden del mundo o de un rito en la que toda desgracia es una falta trágica que abre sobre la verdad (Edipo) - 2. *la salud*, en la que la desgracia es enfermedad, alienación mundana que interpela la tragedia de su curación / expiación infinita (Persifal) - 3. la existencia en cuanto exposición del ser-en-el-mundo o del ser-mundo -en la que el mal parece coextensivo del bien, lo 'peor' de lo 'mejor', y donde la exposición, entonces, debe decidirse cada vez. O incluso todavía: el sentido en cuanto dado, el sentido en tanto mediatizado, el sentido en cuanto sorpresa. O aun en este otro registro: el sentido como conjunto de signos, el sentido en cuanto significación, el sentido en tanto origen de significancia.

No es posible mantener rigurosamente separados uno del otro estos sentidos del sentido, como tampoco resulta posible asir su sucesión en cuanto proceso de una sola historia que ofrecería ella misma el sentido de su distribución. Sin embargo, tampoco es posible confundirlos, ni renunciar a pensar que *sucede* alguna cosa, que alguna cosa aquí llamada 'mundo' nos sucede, y que es aquí y ahora que eso pasa, y que el aquí y ahora tiene lugar según lo que se transmite a sí mismo en relación con lo que se representa como su proveniencia. El conjunto de estas condiciones contradictorias hace que la desolación de la tierra y del cielo, el *mal* desplegado sobre el mundo en cuanto su mismísima piel de guerra, de hambre, de desigualdad horrorosa, de enloquecimiento con motivo de la dominación eco técnica -más allá de desgracia y enfermedad, fuera de recursos trágico-teo-lógicos, no sólo se apoye contra el sentido: ese mal también se convierte en la desgracia del sentido mismo.

Queda entonces la alegría amarga:

'EL CLIENTE -Dios hizo el mundo en seis días y usted no ha sido capaz de hacerme un pantalón en seis meses. EL SASTRE - Pero señor, mire el mundo y mire su pantalón. '³⁰²

*
* *

O bien: la deconstrucción de lo trágico y del cristianismo de su montaje que culmina dialécticamente tanto en la desgracia del sentido como en el *fin* en todos los sentidos- ¿no tiene que indicar, no se indica ella misma, como otra vuelta, otro retorno, otro

³⁰² Samuel Beckett, *Le Monde et le Pantalon* [*El mundo y el pantalón*], Paris, Minuit, 1989, p. 7.

desvío u otro rodeo a este nudo dialéctico?³⁰³ Ni buena-suerte ni mala-suerte del sentido, otra *suerte*,³⁰⁴ ni sentido negativo ni negación del sentido, haciendo justicia a la resistencia y al sufrimiento (a lo que en una y otra carece de derecho, un derecho de lo que no tiene derecho, una significancia del derecho), y en virtud de ello sin rehabilitar el mal en bien, despidiéndose de toda tea -o logo-dicea- apelando en fin a otra *tenida* del sentido, o a otra *tenida* de cara a él.³⁰⁵ Pues todo podría resumirse en esto: cómo saber *mantenerse* delante, o en, el sentido que se difiere. Para la tragedia, para el cristianismo, para la filosofía y para el arte, y acaso en general para el ser-en-común, siempre al menos es cuestión de esto: de mantenerse de frente al eclipse, frente a la síncope o frente al hundimiento del sentido. Lo cual también se dice: de cara a la verdad. Siempre se trata de esto. Pero todas las 'tenidas' están alteradas, todas las poses altivas o humildes, arriesgadas o replegadas. Todavía una vez más, hay que inventar cómo hacer el pasaje de la *tenida* a la existencia -y nada más que a la existencia.

Y entonces, nada de teo-logo-antropo-poético-dicea: nada de *dicea* (es decir, nada de redención justificatoria) y tampoco nada de *dike* (nada de destino justiciero), Eso estaría fuera-de-tragedia, fuera-de-dialéctica y fuera-de-salud. Esto tampoco se confundiría con esa otra figura de desgracia que es la del grito de Job (que prolongaba el de Cristo). Pues Job grita en la cara de su Dios. Pero Job -singularmente desde Auschwitz, y sin discontinuidad desde Auschwitz- grita en la cara desfigurada del mundo, y lo que grita es, en este sentido, el mundo mismo.

'Nada de *dike* ni de *dicea*': esto no apela ni a la desesperación ni a la esperanza, ni a juzgar este mundo, ni a un 'mundo justo', sino a la justicia *en* este mundo, a la justicia restituida *al* mundo: es decir a la resistencia, a la intervención, a la compasión, a la lucha, incansables y regidas por lo inconmensurable del mundo mismo, de la totalidad del trazado singular, sin remuneración religiosa y trágica, sin relevo y entonces sin discurso. Sin rodeos: pues el discurso, todo discurso, recoge todo. El menor enunciado es o hace *dike*: reparte un destino, le asigna y le presta sentido. Pero el sufrimiento no es un reparto en este sentido. El sufrimiento es lo irrepartible, impenetrable dureza.

Decir más contravendría la regla que se acaba de deducir. Hay un archi-trascendental del sufrimiento que toca a la exposición desnuda en el sentido, al desfallecimiento insostenible en cuanto constitución misma del sentido, y este archi-trascendental no provee ni objeto, ni Idea, ni horizonte regulador. Muestra solamente los cuerpos heridos,

³⁰³ N. de la T.: el texto de Nancy procede según un encadenamiento significante que no hemos encontrado modo de retener en castellano: escribimos 'otra vuelta, otro retorno, otro desvío u otro rodeo' para traducir '*un autre tour, retournement, détournement ou contournement*'.

³⁰⁴ N. de la T.: escribimos 'Ni buena-suerte ni mala-suerte del sentido, otra *suerte*' para traducir '*Ni bonni mal-heure du sens, un autre heur*'. Esta traducción retiene la construcción significante, pero hay que recordar que en francés por '*bonheur*' se entiende 'felicidad' y por '*malheur*', 'desgracia', de modo que también habrá que leer 'Ni felicidad ni desgracia del sentido, otra suerte'. Nuestra traducción se hace posible a partir del significante '*heure*' que significa 'suerte'.

³⁰⁵ N. de la T.: hemos elegido traducir aquí '*tenue*' por 'tenida', a pesar de no ser éste un significante usual, para conservar la construcción significante del párrafo, que lo refiere a 'mantenerse'. Además el vocablo 'tenida' conserva algo del complejo semántico aludido por '*tenue*' ya que, además de mentar una reunión o asamblea (en especial de la masonería), a veces toma el valor (particularmente en Chile) de 'traje, uniforme'. En francés, '*tenue*' puede significar 'modales', 'dignidad', 'uniforme', 'vestido', 'presentación', etc.

deshechos, minados, su arrealidad rota o convulsiva. Hasta nosotros el cuerpo sufriente era un cuerpo 'palpitante': cuerpo patético, rico en signos, claramente mezclado con un goce oscuro, cuerpo sometido a suplicio, sacrificado. Pero nuestro cuerpo sufriente está destrozado, dislocado o roído sin rodeos: o bien se halla asistido, reparado, enchufado sin más rodeos.³⁰⁶ Transido de estallidos nucleares, químicos, genéticos, quirúrgicos, informáticos, sonoros, luminosos... Resta no forzosamente una 'desgracia', sino un punto de dolor muy agudo, hasta el extremo del estallido sin dimensión ni remisión, toque de existencia que nada salva, nada pierde, pero expone todo.

En este sentido, la 'pasión' de la 'carne' en la carne, es finita, y ésta es la razón por la cual el vocablo 'cuerpo' debe suceder al vocablo 'carne', siempre superfluo, siempre nutrido de sentido y siempre egológico. He aquí venir el mundo de cuerpos, y allí el sufrimiento, si se osa decirlo, se haya simplemente establecido, sin profundidad de pasión. Esto puede querer decir que el sufrimiento se encuentra tendencialmente 'anestesiado', (¿Pero qué quiere decir entonces 'tendencialmente'?): no solamente en los hospitales sino también, de otra forma, en guerras que ya no acompañan la celebración patética del sufrimiento sino el horror frío de la necesidad innoble.³⁰⁷ Esto quiere decir simplemente que el sufrimiento ya no es sacrificial. Y entonces que no es redentor a título de nada. Sufrimiento sin remisión, y en relación con esto sin pasión. Desensamblaje de la cruz: permanecemos en el momento que no corresponde ni a la agonía ni a la tumba sino a la *deposición* del cuerpo. No es una casualidad que desde hace largo tiempo la pintura haya elegido ese momento: el de la piedad muda.

Saber, sin rodeos, mantenerse delante de un cuerpo depositado (y sin embargo no estar en la lección de anatomía, otra forma de rodeo): solamente cuando lo sepamos, sólo entonces, podremos pensar una pertenencia del sufrimiento y de la desgracia a la constitución del sentido *sin aumentar* el sufrimiento en el sentido. Es decir proponerlo o sopesarlo inasimilable, irreconciliable, intolerable: pues así se expone el sufrimiento mismo, él es quien vuelve a crecer y jamás aumenta. Luego, hay que rechazarlo a toda costa, no sanarse de un lado y hambrear y herir por otro -y ciertamente sin proyectar ni su redención ni su anestesia finales. Sin rodear el destello de dolor de la *aisthesis*, esa otra doble cara de la entelequia sensible, placer y dolor. Sin renunciar ni por un instante a batirse contra el mal, este pensamiento -el más difícil, aquel que debe saberse no pensante- tocaría el sufrimiento como a aquello que pertenece al sentido a título de su

³⁰⁶ Ejemplo de límites de nuestros rodeos: los trasplantes de órganos constituyen el objeto de un discurso público del don, de la comunicación, del progreso y de la hazaña de una sobrevida 'milagrosa' a la cual no hay nada que objetarle; no obstante un cuerpo transplantado también es, a decir verdad, un cuerpo reventado, no en virtud de un fantasma de lo 'extraño dentro de sí' sino en función de alteraciones y de dependencias multiplicadas que el trasplante introduce consigo para su supervivencia: control de disminución del nivel inmunitario, control de efectos secundarios, inscripción en un espacio que ya no es más simplemente ni de 'vida' ni de 'enfermedad', adiestramiento químico e higiénico, *techne* instalada de manera estable, lenta lección de la inanidad de la *physis*. Ahora bien, este tipo de condición concierne cada vez más a otros cuerpos, enfermos, envejecidos, estropeados, minusválidos, asistidos, preparados [N. de la T.: escribimos 'preparados' para traducir el significante '*bricolés*'. El verbo francés '*bricoler*' significa hacer toda clase de oficios, chapucear, hacer pequeños trabajos, '*bricoler une voiture*' significa 'preparar un coche'; es éste el sentido al que hemos apelado en nuestra traducción]. Hay aquí una 'salud' de la que nosotros no sabemos hablar, porque no es una salud; tampoco es en mayor medida un 'mantenimiento'. Es otra inscripción, más ceñida, en el mundo.

³⁰⁷ Cf. muy cerca de nosotros *Les Bosniaques [Los bosnios]* de Velibor Colic (Galilée/Carrefour des Littératures, 1993).

desfallecimiento constitutivo. Esto tocaría a la posibilidad del sentido en tanto posibilidad originaria. ¿Cómo no frasear aquí una nueva dialéctica?³⁰⁸ No obstante, es lo que hay que rechazar. Estar delante de la oscuridad del sentido ni develado, ni producido, ni conquistado, sino sufrido. Sufrir el sentido -aparte de todo dolorismo. Sufrir, *suffere*, en cuanto el modo de soportar, de reunir, de alguien que estaría 'sujeto al sufrimiento'.³⁰⁹ Sufrir el sentido: sufrir su ser-ausente.

(No frasear una nueva dialéctica, una nueva tragedia: eso resulta imposible si todo nuestro discurso está constituido. A cada paso el discurso dialectiza. Pero luchar paso a paso con la dialéctica en vías de operar y contra la intención en vías de significar, despojar el sentido hecho para dejar venir su sentido, he aquí el trabajo, el pensamiento, la escritura y la excripción, su *suerte*, su buena-suerte y su mala-suerte.)³¹⁰

Solamente entonces, más adelante aún, siempre más insostenible en la frase, la posibilidad o el sufrir originarios del sentido se encuentran infinitamente próximos al goce. Pero cómo, ¿el goce? Para no dejarlo librado, tampoco al goce, a la sublimación dialéctica de una apropiación de lo imposible -ni a una alegría que Spinoza, su más grande pensador, conserva a pesar de todo escudada en la beatitud-, se plantearía antes que nada que el goce es goce sin rodeos también él. La alegría no tiene más sentido que el sufrimiento. Pero su insignificancia conjunta -conjunta y disociada- es la significancia misma. Sin rodeos, la alegría y el sufrimiento exigen todos nuestros rodeos y sus interrupciones. Pero no hay simetría: no se acepta el dolor, el dolor es el *mal*, físico o moral y, finalmente, siempre lo uno en lo otro. Entonces el dolor es la injusticia misma, y quien llama desde esa misma injusticia, en tanto dolor, al rechazo pertinaz de esta injusticia. Cuando se está fuera del cosmos ya no es más cuestión de mantenerla a distancia según una modalidad estoica: en el mundo el dolor atraviesa. La alegría, en contrapartida, llama desde sí misma a su propio suspenso: se consume y se hurta en una eternidad fugitiva. No es cuestión de establecerse allí. En un sentido habría que decir: el primero es en la permanencia, la segunda en el pasaje. Simetría sin simetría, dos caras del ritmo.³¹¹

*

* *

Ni buena suerte ni mala suerte,³¹² habrá la *suerte*, el sentido de la *suerte*, del reencuentro o del encuentro bueno o malo, de la posibilidad siempre ofrecida de nuevo de que haya buena o mala suerte, de que para elegir tengamos la una junto a la otra,

³⁰⁸ N. de la T.: nótese que el significante '*phraser*' que aquí traducimos por 'frasear' también está involucrado de modo no verbal en la expresión '*sans phrases*' que aquí tradujimos por 'sin rodeos'.

³⁰⁹ N. de la T.: escribimos 'alguien' en lugar de 'alguno' por razones eufónicas.

³¹⁰ N. de la T.: nuevamente traducimos 'buena-suerte' y 'mala-suerte' para conservar la estructura significativa, pero recordando que ambas expresiones significan 'felicidad' y 'desgracia' respectivamente.

³¹¹ N. de la T.: *sic*, ',' en el original.

³¹² N. de la T.: nuevamente traducimos 'buena-suerte' y 'mala-suerte' para conservar la estructura significativa, pero recordemos que ambas expresiones significan 'felicidad' y 'desgracia' respectivamente.

pero en primer lugar para elegir tener esta elección y no tenerla, no dominar el sentido de la suerte en cuanto tal, la combinatoria fractal de acontecimientos que hace al mundo.³¹³ Ni dominio, ni servidumbre, sino soberanía pasible de la suerte, de su venida, de su ida-de-allí.³¹⁴ No el destino, sus Parcas o su Providencia, su lotería. No la suerte irresponsable. Sino al contrario, la posibilidad soberana de responder a la suerte del sentido.

Por lo tanto la desgracia no resulta aplacable, ni la felicidad apropiable. La una y la otra por la misma razón: la insignificancia de su sentido, su sentido mismo en cuanto ausentamiento del sentido, el extremo de dolor o de alegría. Tener el sentido de la oportunidad³¹⁵ consiste precisamente en responder a -y de- lo inaplacable/inapropiable por igual en tanto tal.

Esta respuesta representa todo lo que nos falta, todo aquello en lo cual la falta se interpreta como desfallecimiento y defecto de sentido. No obstante, esta falta misma no constituye un estado de privación del cual habría que exigir y asegurar la supresión. Esta falta es falta de nada. De nada: es decir, de ninguna cosa de la cual habría que lamentar su ausencia, por lo tanto ninguna cosa de la cual habría que colmar su ausencia para consumir nuestro ser o nuestra 'humanidad'. Nada le falta a nuestro ser: la falta de sentido dado es más bien lo que lo consume. Nada le falta al mundo: el mundo es la totalidad y la totalidad se consume en tanto lo abierto, en cuanto la no-totalización de lo abierto o de la *suerte*. En ese sentido el ser-existente del mundo es infinito, en el registro de un infinito *actual* y no potencial. El ser es la actualidad infinita de lo finito. Su acto -existir- no depende de nada y no ha de progresar para consumarse. Pero su consumación es el existir en cuanto inaplacable e inapropiable ser-a. La estructura del existir no es ni el en-sí, ni el para-sí, ni su dialéctica, sino la *a*: ni a sí, ni a lo otro sin ser primero en el mundo, la *a* del ser-en-el-mundo en cuanto constitución de ipseidad. Ni en la buena-suerte ni en la mala-suerte,³¹⁶ sin estar antes en la *suerte* que el mundo *es*.

Lo que para sí no depende de nada es un *absoluto*. Lo que no consume nada en sí mismo es un *destello*. El ser o la existencia es un destello absoluto. Existir: la *suerte* de un destello absoluto.

Eso no dice casi nada -tal es la insignificancia del sentido mismo, la desnudez de la significancia absoluta y soberana. Decir ese casi nada es la única tarea de una escritura- pero su tarea insignificante, inmediatamente escrita, y en virtud de su propio ritmo,

³¹³ *Heur* (que aún empleamos en la expresión «*avoir l'heur de plaire*» [N. de la T.: la expresión se traduce por 'caer en gracia' y literalmente significa algo así como 'tener la suerte de gustar'. Como se ve, la lectura de *heur* presenta dificultades incluso si no pensamos en su traducción.]) viene de *augurium*, el presagio bueno o malo; luego designa la oportunidad o la suerte, buena o mala. Por efecto de proximidad fonética, las expresiones «*a la bonne heure*» y «*a la male heure*» ['en buena hora', 'en mal momento', respectivamente] han aproximado los valores de la suerte y del instante.

³¹⁴ N. de la T.: escribimos 'ida-de-allí' para traducir '*en-aller*'. La fórmula '*en aller de*' a veces se traduce por 'suceder lo mismo con'.

³¹⁵ N. de la T.: escribimos 'de la oportunidad' para traducir '*de l'heure*' para conservar lo que consideramos el sentido de la frase. De otro modo debimos haber traducido 'de la suerte'.

³¹⁶ N. de la T.: nuevamente traducimos 'buena-suerte' y 'mala-suerte' para conservar la estructura significativa, pero recordando que ambas expresiones significan 'felicidad' y 'desgracia' respectivamente.

librada al mundo: *fin de la filosofía*. Para repetirlo aún una vez más, esto no apacigua, o no colma, ni desgracia ni felicidad. Pero constituye la razón por la cual eso no tiene nada ni de resignado ni de indiferente. Todo está aquí en juego, todo el sentido posible y todo el imposible por añadidura. Sin rodeos: no porque eso fuera inefable, sino porque ya está allí, viniendo al mundo y a los labios aquí y ahora.

¿Dónde el gemido que nos clava y nos encadena?
 ¿Dónde Prometeo, soporte y refuerzo de la roca?
 ¿Y dónde, furtivamente surgido bajo el frente mismo,
 El buitre con su vuelo de mirada ocre?

Eso ya no será más, las tragedias se mueren;
 Pero estos labios agresores van hasta el fondo,
 Pero estos labios nos llevan derecho al corazón
 De Esquilo, cargador de equipajes, de Sófocles leñador.

Es el eco, el jalón -más bien el arado...
 En el teatro de aire y de piedra en el que los tiempos crecen
 Todo el mundo se levanta y quiere haberlo visto todo:
 Quién nace y quién perece, a quién la muerte hace gracia.³¹⁷

³¹⁷ Ossip Mandelstam, poema fechado entre 19 de enero/4 de febrero de 1937. (Mandelstam estaba detenido desde 1934.) Traducido al francés por Henri Abril, en *Poemes [Poemas]*, Moscú, Radouga, 1991, p. 167.

MUNDO

La *à* en cuanto constitución de ipseidad no define en primer lugar ni un *à-sí-mismo* ni un *àl-otro*. Ni el 'sí mismo' ni el 'otro' serían respetados en lo absoluto de su destello, cada vez propio, si no *vinieran* de infinitamente más lejos que de la posición, incluso del posicionamiento, que les sería conferido según esas expresiones, en las que la '*à*' se sobredetermina como adhesión, ocupación, captación, pertenencia, o al contrario, en proyección, arrebato, alienación. En primer lugar la *à* debe definir el *ipse* en cuanto *en el mundo*. Pero 'en el mundo' no es un predicado del sujeto 'ipse' -el cual, y por esta misma razón, no es un 'sujeto'.³¹⁸ 'En el mundo' es la constitución entera, el ser, la naturaleza, la esencia y la identidad del destello absoluto de existir. Y esta constitución entera se da de un solo golpe, en el *en el mundo* en cuanto venida del ser por delante de sí mismo -diferante-, por delante de un solo golpe, cada vez, hasta los confines del mundo, 'presente allí donde va, allí donde no está'.³¹⁹

O más exactamente: a cada instante, los confines del mundo son lo que toca toda venida de existencia. Se trata aquí de una monadología, es decir, de una estructura universal de *pars totalis*. Ésta difiere de la de Leibniz en que para él lo universal es un índice de reflexión y refracción de mónadas las unas en las otras, cuya ley se concentra

³¹⁸ N. de la T.: escribimos 'sujeto' para traducir '*sujet*'; recuérdese la ambigüedad de este significante, que significa tanto 'sujeto' como 'terna, asunto'.

³¹⁹ Jean-Louis Chrétien, en un artículo muy penetrante sobre la 'espacialidad' de 'el ser por delante de sí': "De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger" ["Del espacio al lugar en el pensamiento de Heidegger"], *Reveu de l'enseignement philosophique*, 32 año, n° 3, Paris, febrero-marzo 1982.

en Dios, la mónada de mónadas, mientras que aquí se trata al mismo tiempo de una difracción de principio, y no sólo entre las mónadas, sino también en cada mónada y en la mónada de mónadas que es el mundo: la totalidad parstotalitaria, intotalizable, en que cada parte tiene toda la extensión del todo, pero en la que el todo no consiste más que en el *extra* mutuo de *partes*. En lo cual consiste la singularidad del singular plural.

Entonces el 'mundo' ya no sería más aquello con lo cual un *ipse* tendría algo 'por hacer',³²⁰ como con un cara a cara o como con un englobante. El mundo es exactamente coextensivo con el tener-lugar de todo existir, del existir en su singularidad -y por coextensivo aquí hay que entender el doble sentido de coextendido (co-espaciado, coabierto) y de co-tendido (co-veniente, co-expresante). El mundo siempre es la pluralidad de mundos: constelación en la que la composibilidad resulta idéntica al destellar, compacidad de una pulverulencia de destellos absolutos.

Ésa es la razón por la cual el menor destello mineral inerte a través del espacio también pertenece a la constelación del *ipse*, a la singularidad del sentido, sin que haya que 'animarlo' de ninguna otra *aseidad* que la de su *materia singular*; es decir: el mundo mismo en su hechura, en su nacimiento innato, si se lo puede decir así, o bien en su innatidad cuya estructura es de punta a punta nacimiento y sobrevenida en la que todo nacimiento se pre-viene, en la que esta pre-venición hace todo a la significancia. Es decir, en un sentido, nada, y 'la singularidad no reposa sobre nada'.³²¹

Nada: el hecho del mundo, un ser-el-allá que en primerísimo lugar es el *aquí* de este mundo-*aquí*, sin creación de la cual él provenga. Esta factualidad también es la de todo nacimiento: lo que nace en el nacimiento no es primero el producto o lo engendrado por un autor o por padres, sino que lo que nace es, precisamente, el ser en cuanto nada lo pone y todo lo expone, el ser siempre singular.

El mundo es la resolución infinita del sentido en hecho y del hecho en sentido: resolución infinita de lo finito. Resolución significa a la vez disolución, transformación, armonización, decisión firme. El mundo es la apertura finita de una decisión infinita: el espacio de la responsabilidad del sentido, y de una responsabilidad tal que nada la precede, ningún llamado, ninguna cuestión. La responsabilidad se pre-viene y se sorprende ella misma, y así es, el hecho del mundo.

Ésta es la razón por la cual el 'ella-misma' de esta responsabilidad, o el 'sí-mismo' del sentido -la ipseidad en cuanto existencial mundial-, precede toda egoidad y toda

³²⁰ N. de la T.: hemos introducido el significante 'algo' para hacer legible el período, pero el original no determina que sea 'algo' aquello 'por hacer' [*à faire*]. Nótese además que en francés la expresión '*à faire*' evoca inmediatamente el significante '*affaire*', con lo cual la proposición se leería "Entonces el 'mundo' ya no sería más aquello con lo cual un *ipse* tendría 'negocios/ asuntos/ ocupaciones/ preocupaciones/ pleito/ combate/ lance'".

³²¹ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps [Dios, la muerte y el tiempo]*, París, Grasset, 1993, p. 152. En sus cursos de los años setenta, acaso más que en ninguna otra parte, el pensamiento de Lévinas está próximo al pensamiento del mundo. Cuando dice: "¿Es el sentido siempre acontecimiento de ser? Ser, ¿es esto significancia del sentido?" (p. 69), y cuando rechaza responder positivamente, para colocar el sentido más adelante y más alto, en "mi responsabilidad en relación con la muerte de mis semejantes", me avengo a su rechazo si rechaza "que todo lo que se juega en el ser es el ser mismo". Sin embargo 'ser' no quiere decir más que el hecho del mundo, y el mundo es el hecho del sentido en tanto y en cuanto transitividad del existir: que se halla expuesto a 'sí-mismo' tanto como al 'otro'. Sin esta resolución infinita del hecho en sentido y del sentido en hecho, el ausentamiento de 'Dios' que Lévinas no cesa de indicar por todos lados no puede efectuarse.

subjetividad.³²² Sin esta precedencia, sin esta venida al mundo que el mundo espada, un 'ego' puramente presente-allá no sería propiamente (es lo que Descartes no pudo ver), o bien sería inmediatamente todo el sentido dado (es lo que se quiere de Descartes a Husserl³²³).

*
* *

Si el mundo no es la obra de un Dios, no es porque no hay Dios, como si hubiera allí una circunstancia fastidiosa, una condición privativa y a la cual bien o mal habría que avenirse. (Como si en último análisis el mundo no estuviera completo, como si la totalidad hubiera sufrido la amputación de su parte causal o final. A menudo el ateísmo no ha sabido hacer entender otra cosa.) Pero no hay Dios porque hay el mundo, y porque el mundo no es ni una obra ni una operación sino el espacio del 'hay', su configuración sin rostro. No hay Dios porque Dios no pertenece al 'hay': su nombre nombra precisamente la categoría de eso que estaría sustraído al 'hay'. 'Dios' (el único, el Dios de Occidente, el Dios heleno-judeo-cristiano-islámico: los otros son dioses, figuras en el mundo y no el agente del mundo), 'Dios' fue el nombre de la transformación del mundo en obra. El 'hombre-dios' fue el nombre de su transformación en operación. El 'mundo' es de ahí en adelante el nombre de lo que no opera ni es operado: el sentido del 'hay'.

'Mundo' dice la *localidad* del 'hay'.³²⁴ 'Hay' dice la misma cosa que 'es'. Hay que entender 'es' como en "es un aire por el que yo daría / todo Rossini, todo Mozart y todo Weber. . ." - con la connotación del carácter común, anónimamente singular del aire en cuestión.

Pero 'hay' localiza el ser. Más exactamente: la transitividad del ser es en primer lugar localización. El ser transita el ente dándole *lugar*: dis-localción, difracción, atomismo de

³²² N. de la T.: escribimos 'egoidad' para traducir el significante 'égoné'.

³²³ Claude Morali lo formula así: "YO, incluso a título de ego trascendental, no surjo más que con la llegada de mi nacimiento, es decir, con la edificación del sentido de mi venida al mundo. Una conciencia que no pusiera su origen bajo la alienación de un nacimiento no podría ser una primera persona. Con respecto a esto el texto bíblico presta las palabras a un ser finito: 'Yo soy el que soy' (al menos en las lecturas tradicionales), puede parecer absurdo. La filosofía de Heidegger nos ha habituado a ligar el advenimiento del YO en una conciencia con la convicción íntima de su propia muerte: parecería más justo hacerla depender del no-saber implicado por su nacimiento" (*Qui est moi aujourd'hui? [¿Quién es yo hoy en día?]*, Paris, Fayard, 1984, p. 278).

³²⁴ N. de la T.: escribimos '«Mundo» dice la *localidad* del «hay»' para traducir '«Monde» dit le y du «il y a»'. La construcción significativa original apela a que 'hay' en francés se escribe 'il y a', cuya traducción literal sería 'el ahí hay'. Esta estructura es intraducible al Español, por lo cual hemos apelado a esta paráfrasis inexacta.

la *localidad*.³²⁵

Y³²⁶ es la totalidad del mundo. Hay allí lo que allí hay. Es por él o en él -allá, aquí, allá lejos, en el centro que está por todos lados, en los confines que no están en ninguna parte- que el mundo cualifica su ser-mundo, o el hacer-mundo de todo-lo-que-allí-hay: no en primer lugar la reunión de todas las cosas (*eso* que hay, de lo cual la totalización no tiene lugar en ninguna parte: la *pars totalis* excluyendo que haya allí una 'parte total', o 'más total' que otra), sino su ser-conjunto en cuanto el 'todo de significabilidad' del hecho *de que* haya esas cosas. Pero -esas *cosas*: hay allí alguna(s) cosa(s). Todas esas cosas, todos esos cuerpos, sus aires, sus *arrealidades*. No se sabría insistir demasiado allí: el sentido del mundo no puede exceptuar un solo átomo, en tanto y en cuanto el hecho-mundo es la resolución del sentido. Ya he dicho que una 'filosofía de la naturaleza' volvería a sernos necesaria. Sin duda esto debe suceder a través de una transformación completa de 'filosofía' y de 'naturaleza'. No se puede tratar de un ecologismo metafísico ni de una simbolización romántica (inmanencia o trascendencia). Se trata de esto, de que el lugar del 'hay' no es una cualidad misteriosa, una 'dimensión espiritual' que vendría a añadirse al espaciamiento material. El espaciamiento -espacio y tiempo- hace o transita en primerísimo lugar la existencia en tanto posibilidad de sentido.

Que el hombre o el *Dasein* en él mismo -en él mismo fuera de él mismo- tenga algo para 'ser el allá' (el *da* o la *y* locativa), como lo quiere Heidegger, es decir, que articule la apertura como tal,³²⁷ y que esta articulación forme su ipseidad misma, o su *humanitas*, todo esto no puede ser a su vez articulado con rigor más que si en primerísimo lugar se reconoce lo trascendental o lo existencial del tener-lugar-allí de todas las cosas. A falta de este existencial el hombre no podría decir más que el hombre mismo según su *etymon*, es decir 'lo terrestre', o bien inmanente al *humus* (ya inhumado), o bien enfrentado a los cuerpos celestes (exhumado, obsesionado por su mirada muerta). Pero el hombre es lo terrestre en tanto la tierra es o deviene mundial: la tierra a la vez está lanzada en el 'vacío' de un espacio-tiempo cuya medida finita (porque

³²⁵ [N. de la T.: volvemos a traducir artificiosamente 'y' por 'localidad' recordando que en francés 'y' es la partícula que refiere la localidad del 'hay' en la expresión, de rigor en francés, '*il y a*', y no el significante 'localidad'] Y [lo que aquí estamos traduciendo por localidad] viene de *ibi*, 'ahí, en ese lugar' y de *hic*, 'aquí' y 'en este momento'. Más allá de su valor locativo puede funcionar como pronombre, reenviando a un nombre o a una proposición entera: '*y penser*' [pensar-lo]. Para el lexicólogo "no hay sentido analizable en diversas expresiones como *il y a*, *il y va de*, *savoir y faire*, *ça y est* [*hay*, *va de*, *saber hacerlo*, *esto es*]. etc." (*Dictionnaire historique de la langue française* [Diccionario histórico de la lengua francesa], bajo la dirección de Alain Rey, Paris, le Robert, 1992). -Tener parece aquí retener un valor primero de *habere*, 'tener, ocupar, habitar'. En francés antiguo *il y a* ha podido decirse *y a*, he incluso *a* [en cursiva en el original].

³²⁶ N. de la T.: [locativo].

³²⁷ Y con una articulación que no es solamente propia del lenguaje: lo cual quiere decir que el lenguaje mismo no es solamente algo del lenguaje precisamente en el punto en que es pre-venido por la significancia del sentido.

no hay ninguna otra) *es* lo infinito,³²⁸ y se mundializa, revolviendo sobre ella misma los territorios y los terruños. De dos maneras la mundialidad de la tierra -del hombre- quiere decir: volver a poner en juego el tener-lugar en general. La y locativa no es ni el cielo ni el humus, sino que haya allí, y que haya allí tenga lugar para retornar el sentido a partir de allí.

Según este existencial, el terna primero de toda existencia, de la existencia de la piedra misma, nunca es no se sabe qué inercia, qué pura inherencia, inclusión o yuxtaposición, menos aún una disposición de 'medio ambiente' o una textura del 'medio'³²⁹: este terna es en primer lugar el tener-lugar-ahí, espaciante/espaciado. Este existencial es *lo mundial*. Por mucho que nosotros no tornemos en cuenta, sin reservas, lo mundial como tal, no estaremos exentos de demiurgos y de creadores. Dicho de otro modo, nosotros no somos ateos. Ser ateo ya no significa negar algo divino que se haya reabsorbido por sí mismo (y acaso esto ya no puede llamarse, entonces, 'ateísmo'). Esto significa: abrir el sentido del mundo.

(Por ejemplo: dejar venir al desnudo esas identidades sobredeterminadas que son los 'continentes', Asia, América, África, Australia o Europa, prestarse a otra 'deriva de continentes', no para descalificar sus diferencias sino al contrario, para desmultiplicarlas, no para volverles a dar gustos a tierra o a raíz sino para ver jugar sus contornos fractales. Con ellos, las 'razas': los colores y los rasgos, los cuerpos sin modelo y sin asunción. ¿En cuál(es) lengua(s) se dice 'ser negro' o bien 'tener los ojos rasgados'? ¿Qué es lo que se dice a través de eso? ¿Y qué es lo que está negado, denegado o reprimido cuando se afirma simplemente que todo esto no tiene ninguna pertinencia a los ojos de un hombre universal, de sus derechos y de sus deberes? Habida cuenta de que un negro no es negro como otro negro, ni un blanco es blanco como otro blanco. El racismo nunca es más que el reverso de lo se llama una 'universalidad abstracta', y su estupidez innoble está a la medida -inmensa- de esta universalidad. Pero lo que no sería universal en ese sentido sería que la igualdad de todos tuviera por condición propia incluso la no mis mi dad de 'el hombre'. Y con ella la curiosidad de uno por el otro, y con la *curiosidad*, el *espaciamiento* -figuras y colores-, que es la causa y la consecuencia de ello: el mundo. Este mundo nos debe restituir los países -lo cual no es ni tierra, ni nación, ni pueblo, y mezcla todo esto, el paisaje del país del mundo.)

*
* *

La mundanidad del mundo, su ser-mundo en el sentido de no ser *más que* el mundo, resulta indisociable de la mundialidad en ese sentido. (También se podría decir: *cosmos* y *mundus* vuelven a exponer en conjunto sus valores, en cuanto mundialidad.) La y

³²⁸ Cf. Albert Jacquar, *Voici le temps du monde fini [He aquí el tiempo del mundo finito]*, Paris, Seuil, 1991, p. 28 y ss. Eso para la física. En cuanto a la política y a la moral de la tierra, y a la necesidad de que ésta devenga mundial nos contentaremos con ser lapidarios junto a Strindberg: 'La clase superior acapara todo sobre la tierra y ofrece el cielo a la clase inferior.' (*Petit catéchisme à l'usage de la classe inférieure [Pequeño catecismo para el uso de la clase inferior]*' Arles, Actes Sud, 1982, p. 15.)

³²⁹ El ecologismo siempre es demasiado pusilánime en filosofía: se limita ya sea al argumento pragmático de la preservación de las condiciones de vida, ya sea al encantamiento pueril de un vago animismo.

locativa del 'hay' no es más que el espaciamiento en cuanto tal-si es posible decir 'en cuanto tal', en relación con el espaciamiento que sobreviene a nada (si es posible decir 'el Big Bang' en cuanto tal). En cuanto tal, entonces, la y locativa no es otra cosa que el 'Qué' wittgensteiniano del mundo, al mismo tiempo que es el 'cómo' original. En la y locativa, el 'qué' y el 'cómo', eso hace mundo, coinciden. No se trata de un lugar de lugares, ni de un *sensorium Dei*, ni de una forma *a priori*. Eso sería más bien materia *a priori* -pero el *a priori* aquí sería, en su *acto de nacimiento*, la entelequia sensible misma: la unidad abierta en sí misma del tocado / tocante.

En un sentido, nada: la venida tendida del afuera que en sí mismo no tiene ni afuera ni adentro. Venida, en consecuencia, que viene de nada, que no viene, que viene absolutamente, como se quiera -pero aquí no tenemos algo por querer, hay que tomar la *cosa como ella es*. Como lo dice Granel refiriéndose al "mundo en cuanto tal: ciertamente no una 'nada del todo', sino la 'nada' del 'Todo'"³³⁰.

Nada, *res*, la cosa misma, esta cosa cuyo aparecer -la presencia - excede en todo sentido toda fenomenalidad porque ella es el *phainein* mismo, el parecer que final y radicalmente hay que disociar de toda puesta a la vista, a la luz, en esbozo, para retomarlo en su esencia a la vez mucho más y mucho menos que fenomenal: el toque del *sentido* mismo, la venida tendida del adentro / al afuera que no tiene ni afuera ni adentro. No demandar nada otro, pero nada menos.³³¹ Sin embargo no 'demandarle', pues allí estamos.³³²

Venida no creada, no-venida ella misma, venida no regresiva hacia una propia anterioridad siempre pre-supuesta, y sin embargo venida que se pre-viene, pre-cedencia

³³⁰ [N. de la T.: la expresión francesa 'rien du tout' suele traducirse 'nada de nada'; hemos preferido esta traducción para conservar la estructura significante] "Le monde et son expression" ["El mundo y su expresión"], *op. cit.*, p. 53.

³³¹ Ésta sería la condición de la seriedad filosófica. Wittgenstein lo expone así: "Cuando aquel que cree en Dios mira alrededor de él y pregunta '¿De dónde viene todo lo que veo?', '¿De dónde viene todo esto?', no solicita una explicación (causal); y la astucia de su pregunta consiste sin embargo en ser la expresión de tal solicitud. Expresa, en realidad, una actitud en relación con todas las explicaciones. -Pero ¿cómo ello se muestra a sí mismo en su vida? Se trata de una actitud que consiste en tomar una cierta cosa en serio y sin embargo en seguida, a partir de cierto punto, en no tomarla más en serio, alegando que existe alguna otra cosa aún más seria." (*Remarques mêlées [Notas mezcladas]*, trad. G. Granel, 2º edición, Mauvezin, TER, 1984, p. 105).

³³² [N. de la T.: escribimos 'allí' para traducir la partícula locativa 'y'.] 'Ser en el mundo no significa ser en el medio de cosas que forman la totalidad de lo que es, sino ser de forma 'total' entre lo que es. Debido a que estamos en el mundo de forma 'total', nunca hemos estado, en relación con el mundo, en un afuera a partir del cual habríamos penetrado el interior de éste. Debido a que estamos de forma total, nunca somos, en un sentido, 'venidos al mundo'. [...] el misterio por elucidar no consiste en saber *cómo* hemos podido entrar en el mundo, sino en constatar que nunca hemos entrado, que ya-siempre hemos sido en el mundo" (Rémi Brague, *Aristote et la Question du monde [Aristóteles y la cuestión del mundo]*, Paris, PUF, 1988, pp. 44-45). De aquí que la reflexión de R. Brague se haga reflexión sobre el 'acto' aristotélico para caracterizarlo así: "Son 'actos' las situaciones tales que nosotros estamos 'en' ellas. Pero en ese punto 'adentro' al cual nosotros no podemos entrar. Estamos allí o no.' En consecuencia, propone buscar el secreto del sentido de las palabras *energeia* y *entelechia* "en el prefijo sin embargo bien discreto que tienen en común: *en*. En efecto ¿qué significa estar en alguna cosa? Con la *energeia* estamos en la obra, en el interior de ella [...] jamás hemos estado 'afuera' [...] la *energeia* es el nombre aristotélico del ser-en-el-mundo" (pp. 492-493) -y más adelante: "La presencia de la percepción o del pensamiento no es la de una cosa que trataría sobre las otras cosas. Presencia en el mundo y presencia *del* mundo, al extremo, coinciden" (p. 496): esta coincidencia tiene lugar, efectivamente, en cuanto límite interno de la entelequia sensible, el trazado del mundo.

de la presencia en sí misma, sorpresa de una venida sin necesidad. Adviniente, previniente y sobreviniente, la venida del mundo que también es 2 venida al mundo -el mundo en cuanto ser pres-ente del serse sustrae de entrada a toda dialéctica de una cosmología Tascendental. No tenemos que preguntar si hay encadenamiento causal infinito o espontaneidad inaugural: hay tanto lo uno como lo otro, o lo uno en lo otro, hay que terminar de intentar decirlo así. *Hay allí*: el sentido está allí. Ya no podemos ocuparlos de las antinomias del origen, ni de una asunción del origen q:le lo transforma en verdad -aunque sea verdad de una división originaria-, aunque nada de todo esto quede invalidado: pero el sentido de todo ello, el sentido de la filosofía en su fin, consiste en que el mundo es el origen y en que la mundialidad del mundo, en tanto existencial absoluto, agota todo su sentido finito -lo agota, es decir, lo abre infinitamente. *Mundus patet*.

He aquí. -Ésta sería la última / primera palabra. El exceso mismo del sentido, su destello absoluto, que corta el discurso. Pero en virtud de esta misma razón la primera y la última palabra son la misma, allí no hay ni primera ni última palabra. Si hubiera lo 'primero' y lo 'último', eso significaría la excripción de todas las palabras: el tener-lugar-allí de sus sentidos, de todos sus sentidos, 'afuera', aquí.

Pero esto mismo no producirá un fin, tampoco un origen. 'El mundo es el origen' quiere decir que el origen está *allí* donde eso se abre. Por todas partes, entonces, de un fin a otro del mundo, que no tiene fines. Del nacimiento a la muerte, todo el espaciamento -es el tiempo mismo³³³- de la existencia. Pero no por todos lados indiferentemente: pues existir se espada, se singulariza según una infinidad de ritmos de su propia venida, de su propia decisión de existir.

³³³ Cf. más arriba *Spanne*.

DEL SENTIDO QUE SE SIENTE

Hay una negación del sentido que está tan cargada de sentido como el sentido más acabado -es decir, una negación del sentido que confina también con la Verdad en tanto puro abismo de sentido: una Muerte expositiva y no una exposición a la muerte. Paradojalmente, es una negación del sentido lo que apela a la vida, lo que apela a un sentido viviente de la vida. La vida deviene el verdadero sentido del sentido, que por eso no tiene otro sentido que la vida. El 'viviente' representa la palpitación íntima que se prueba inmediatamente en cuanto sentido. Así se ha podido decir: 'dadá es en relación con el sin sentido lo que no es el no sentido. dadá es sin sentido como la naturaleza y la vida. dadá es para la naturaleza, y contra el arte. dadá quiere dar a cada cosa su lugar esencial.'³³⁴ (Ése fue un momento de nuestra historia, con toda su necesidad, pero una vez más nos vemos reconducidos a los giros de los años treinta: es decir, al punto en que se impone la distinción más exigente entre el no-sentido y un sin-sentido que sin embargo no sea una exacerbación simétrica del deseo de sentido. Dadá, entre muchos otros, habrá representado toda la ambigüedad de este punto, según que se lo distinga o que se lo desee...)

Ya sea Muerte o Vida se trata del mismo espesor expresivo: humanismo del *humus*, tierra-tumba o tierra germinatriz, sentido subterráneo o suelo natal, 'si el grano no muere...'. Siempre el sacrificio y la dialéctica. El sentido quiere probarse, quiere *sentirse*: quiere sentirse y quiere sentirse. Sentirse hace sentido, eso sería propiamente hacer sentido. Entonces el deseo consiste en abolir la exterioridad estética, en encerrar en sí misma la doble entelequia del sintiente/sentido, en conferirle una unidad que no sea solamente numérica, en fin, en *forzar al toque* a ser más que toque: a hacerse inherencia invasiva de sí, al infinito. El sentido como sanguijuela de sí mismo.

Sentirse hace sentido, y más aún, sentirse *en tanto el engendramiento del sentido*, tal

³³⁴ Jean Arp, *Jour effeuillés [Días desojados]*, Paris, Gallimard, 1966, p. 76 (texto de 1931).

es sin dudas la apuesta final de la filosofía, cuya primera forma desplegada fue el 'arte oculto' del esquematismo kantiano (el primer esquema se enuncia así: Yo engendro el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición³³⁵). La filosofía habrá cerrado el círculo de significaciones metafísicas menos de lo que habrá querido apropiarse la generatividad del sentido, en tanto y en cuanto su querer-decir absoluto. Las dos operaciones son la misma, pero la primera todavía no es más que la cara exterior de la segunda. 'Dios' muere allí y allí se reengendra en tanto presentación filosófica. Ésta, a su vez, se reengendra allí en cuanto presentación sensible -en cuanto *literatura* en el sentido (romántico) en el cual esta palabra habrá querido significar la escritura que se figura y que se prueba en tanto *poiesis* misma del sentido. Que se figure tal para probarse tal, que se pruebe tal figurándose tal. No es un azar que la obra que fue la obsesión de Flaubert, *La Tentation de saint Antoine [La tentación de san Antonio]* culmine con la tabla completa del auto-engendramiento del sentido en todos los sentidos:

"¡Oh felicidad! ¡felicidad! he visto nacer la vida, he visto comenzar el movimiento. La sangre de mis venas palpita tan fuerte que las va a romper. Tengo antojo de volar, de nadar, de ladrar, de vociferar, de aullar. Quisiera [...] dividirme por todas partes, estar en todo [...] acurrucarme bajo todas las formas, penetrar cada átomo, descender hasta el fondo de la materia, -¡ser la materia!".

La escena, por supuesto, debe leerse en todos los sentidos a la vez: ella enuncia el colmo del deseo de escritura, y lo denuncia como el colmo de la tentación. La escena lo celebra y lo parodia. Vocifera su desesperanza en relación con su demanda, una y otra infinitas. Fin de la filosofía, fin de la literatura.

A partir de aquí, es el mundo quien se abre -y el mundo es el espaciamento que ofrece dejar la desesperanza junto a la demanda. Dejar entonces la filosofía junto a la literatura. Y cambiar de estilo hasta el punto de no ser más tentado por la inscripción del nacimiento mismo (del nacimiento del mundo, del nacimiento del estilo, del nacimiento del sujeto). Pero la Tentación aquí es más que una seducción. Participa de lo que en primerísimo lugar no puede no tener forma de necesidad: si el sentido ya no es dado, ¿cómo no querer reengendrarse como el don del sentido? ¿Cómo entonces no quedar prendido en una interminable autofagia del discurso? Cómo todas las significaciones no devendrían allí reversibles, y cómo no me encontraría yo vacilante a cada instante entre el extremo de la indigencia -decir: 'he aquí.' - y la circularidad infinita de sentidos -el juego demasiado tentador: 'todos los sentidos son el sentido', 'el sentido del mundo es el mundo del sentido'. Es por esta razón, que hay que ganar distancia a cada paso -esa distancia que es la del mundo: apartarse del 'sentirse', sin dejar de ser afectado en el mismísimo 'sí mismo' por el espaciamento del mundo. Saber sin saber que el sentido es lo que *no se ha sentido pasar*.

En consecuencia tampoco hay que renunciar a escribir -en una atención deducida de la tentación, que más bien atiende a esto de que el sentido se dé para no ser más requerido, y sin embargo siempre esté al acecho. "El escritor es él mismo como un nuevo idioma que se construye, se inventa medios de expresión y se diversifica según su propio

³³⁵ *Critique de la raison pure [Crítica de la razón pura]*, Du schématisme des concepts purs de l'entendement [Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento].

sentido."³³⁶

Pero la escritura *en tanto 'idioma'* es también el producto de voces, de silencios y de gestos que no cobran apariencia de obra. Las palabras, sus conceptos y sus imágenes, dan a esta *praxis* relevos de significación y de comunicación. Al fin, cada uno es un 'nuevo idioma' naciente, y el mundo es el espacio común de significancias idiomáticas.

DIÁLOGO I

-¿Y si la 'mundialidad' no fuese de hecho más que la extensión indefinida de las apariencias, lo universal desplegado sin profundidad dándose su propio espectáculo, tan bien desparramado en todas partes que usted lo toma por el 'sentido', cuando no es otra cosa que la simulación general de una circulación de sentido?

-Al decir esto, su único error radica en creer que la representación general que, en efecto, lo mundial (se) da de sí mismo, aún sería una representación, pero disimulante en lugar de expresante, y disimulando una penuria. Usted aún espera que el mundo sea signo de otra cosa que sí mismo. De hecho, usted omite la mundialidad: pues la idea misma del espectáculo mundial no puede ser más que una idea Occidental. No sólo no hay espectáculo para todos aquellos a quienes el hambre y la miseria no les da tiempo para ser espectadores, sino que además, en relación con aquellos que también miran sentados en el otro extremo del mundo el *world show* de las pantallas multiplicadas, usted no tiene el derecho de presuponerlos perdidos en la alienación estupidizada que

³³⁶ Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde [La prosa del mundo]*, Paris, Gallimard, 1969, p. IV.

implica bajo la palabra 'espectáculo'. Usted no tiene ni el derecho ni los medios de presuponer el sentido que quizá le estén dando a prácticas de las que usted no posee más que una interpretación nihilista. Con respecto a ello el espectáculo mundial puede constituir una efracción en un sistema de interdictos, en otra situación puede dar de qué hablar en conjunto, en otra, hacer surgir lo inaudito de lo cual se nutre la invención. Usted está paralizado de terror por las 'imágenes' -viejo reflejo occidental- e ignora todo en relación con la *praxis* que ya se ha apoderado de ello...

-Pero, vamos, el espectáculo sólo se significa a sí mismo: ¿se encuentra allí todo ese 'sentido ausente' en el que usted se complace?

-Sí, el espectáculo sólo se significa a sí mismo, y es en efecto el fin de todos los sentidos del mundo que hemos podido significar hasta aquí. Pero aun esto, este fin, nos remite nuevamente al sentido, y lo sitúa muy claramente: ya no en el afuera de la significación, sino en el mismo mundo y en su significancia.

-Aun así se trata de *sentido*: necesariamente debe ser significado de un modo u otro o de lo contrario usted juega con las palabras.

-Ciertamente. Incluso agregaría que es necesario que el sentido sea significado de todas las formas posibles, por todos y cada uno, por todos los singulares 'individuales' o 'colectivos'. -¿Por todas las subjetividades?

-Le cedo la elección de sus palabras y el sentido que quiera darles. Por mi parte, yo diría: por todo lo que puede hacer que alguno, en alguna parte, se exponga al sentido, a hacerla, a recibirlo, a dejarlo abierto.

-De esta forma, usted describe el 'diálogo', la quintaesencia de las buenas intenciones, la pretendida 'apertura', el 'enriquecimiento mutuo': es ésta la forma más canallesca del espectáculo.

-Usted no está equivocado. Pero yo le hablo de otra cosa. El diálogo es la interrupción rítmica del logos, es el espacio entre las réplicas, de las cuales cada una, por su parte, retiene propiamente un acceso al sentido que sólo le pertenece a ella, un acceso de sentido que no es otra cosa que ella misma...

-Pero que no es para nadie...

-Sí. Y para todos.

DIÁLOGO II

Lo in-significante no es lo ínfimo, lo que carece de importancia. Es lo más importante: es allí donde el sentido aún se despega, se desliga de toda significación. A veces brutalmente, a veces ligeramente. ¿Y a veces también de forma insignificante? Es cierto, a veces también es cotidiano. Pero la cotidianeidad no es tampoco una cualidad. Es verdad, la cotidianeidad es la descalificación misma. Por ende, no se la debe recalificar o sobre calificar. Y entonces de todas maneras el sentido se escapa. Esta escapatoria no es insignificante, es propiamente insensata. Sin embargo, si hablo de lo 'insensato', hablo de una locura, de un arrebató. El exceso del sentido del que hablo no es una locura. La locura está próxima, es verdad -quizás eso habrá marcado la *verdad*

misma. Pero, en fin, lo insensato está en la verdad consumada en cuanto poseída, inmediatamente perdida, derrotada y boquiabierto, junto al extravío, a la locura que sucede a ello. Lo insensato es chocar contra la pared o con el vacío. Esto sucede, es cierto. Esto no puede no suceder. Pero aún se trata de la exasperación de un deseo de sentido, incluso de una exasperación extática. Bataille escribía: 'a la verdad la alcanzamos; alcanzamos repentinamente el punto que haría falta, y pasamos el resto de nuestras vidas a la búsqueda de un momento perdido'³³⁷. Esta prueba nunca puede ser evitada. Y sin embargo siempre lleva la marca de la demanda, y se trata precisamente, de esta marca que el sentido demanda borrar. Con ella, la amargura y la rabia, la exasperación. ¿Debemos por ello hablar de abandonarse? Esto también es demasiado. Incluso esto debe ser borrado. Hay que renunciar al abandono mismo. Cuando esto falla no hay más sentido en enfurecerse que en abandonarse. Ni la locura, ni la anestesia. ¿Podemos asir el instante en que preguntamos: que es lo que ha fallado? De haber entrado en el sentido. Si hubiese entrado allí ya no sería cuestión de sentido. Y en un sentido, entonces, ahora ya no debe estar en cuestión. El tacto consiste en apartarse del sentido: no para protegerse de su verdad, sino porque este rodeo, este desvío, aún es el sentido, aún es más el sentido de lo que es su verdad misma. No nos protegeremos. Pero a lo largo del desvío hay algunos destellos de existencia que son absolutamente válidos como tales, y nada más. Absolutos que se disuelven al instante -que se disuelven en su absolutez. El más frágil de todos es el absoluto de decir eso mismo. El saber absoluto de la absoluta absolución del sentido. Lo absoluto que debe lanzarse a sí mismo. Mas no para precipitarse en el abismo. Lentamente, singularmente, perder agarre y estar en

.....

.....

.....

y continuaba en ese tono, y ella, escuchando cada palabra, captaba el sentido exacto: quiero decir con esto que ella veía sin que le fuese necesario a él decir algo, la fosforescencia de las olas, los tímpanos que se chocaban entre sí en las telas; ella veía a Shel trepar hasta la punta de un mástil en medio de la tormenta; y allí reflexionar sobre el destino del hombre; volver a bajar; beber un whisky con soda; hacer escala; sucumbir a los encantos de una negra; arrepentirse; razonar; leer a Pascal; resolverse a escribir filosofía; comprar un mono; discutir para sí mismo el verdadero sentido de la vida; decidir en favor del Cabo de Hornos, y así sucesivamente. Ella adivinaba todo esto y mil otras cosas más inmediatamente.³³⁸

³³⁷ *Oeuvres complètes [Obras completas]*, III, París, Gallimard, 1971, p. 114.

³³⁸ Virginia Woolf, *Orlando*, trad. al francés de Ch. Mauran, París, Stock, 1974, pp. 312-313.