

SER SINGULAR PLURAL

Jean-Luc Nancy

TRADUCCIÓN AL CASTELLANO: ANTONIO TUDELA SANCHO

Índice

ADVERTENCIA.....	8
DEL SER SINGULAR PLURAL.....	10
1. Que somos el sentido.....	12
2. La gente es rara.....	16
3. Acceder al origen.....	21
4. La creación del mundo y la curiosidad.....	25
5. Entre nosotros: filosofía primera.....	31
6. Ser singular plural.....	38
7. Co-existencia.....	50
8. Condiciones de una crítica.....	56
9. Comparecencia.....	64
10. Espectáculo de la sociedad.....	73
11. Medida del «con».....	82
12. Cuerpo, lenguaje.....	91
13. Analítica co-existencial.....	100
GUERRA, DERECHO, SOBERANÍA — TEJNE.....	107
1. La guerra, pese a todo.....	109
2. Fines soberanos.....	120
3. Ecotecnia.....	133
ELOGIO DE LA CONTIENDA.....	146
SORPRESA DEL ACONTECIMIENTO.....	159
DESMESURA HUMANA.....	177

«Conducid, como yo, la virtud extraviada a la tierra — sí, conducidla hacia el cuerpo y hacia la vida; para que dé un sentido a la tierra, un sentido humano [...]

Que vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos [...]

El hombre y la tierra de los hombres aún no han sido descubiertos [...]

NIETZSCHE*

* *Así habló Zaratustra*, Primera parte, «De la virtud que da», 2, traducción al francés de Henri Albert, revisada por Jean Lacoste, *Obras, II*, París, Robert Laffont, 1993, p. 342. [Ofrecemos una traducción literal de la versión francesa citada, ya que Jean-Luc Nancy se refiere en su texto a dicha versión. En castellano, el lector puede acudir a la excelente traducción de Andrés Sánchez Pascual: *Así habló Zaratustra*, «De la virtud que hace regalos», Madrid, Alianza, 1972, p. 121: «Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando — sí, conducidla de nuevo al cuerpo y a la tierra: ¡para que sea la tierra su sentido, un sentido humano! [...] / Vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos [...] / Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre [...].» En adelante y si no se indica otra cosa, traduciremos las versiones empleadas por Nancy, pero añadiendo en cada pie de página y entre corchetes la correspondiente referencia a la versión castellana, de haberla (N. del T.)]

Este epígrafe se ha escogido con plena conciencia. Corro el riesgo de haberlo contaminado con ese acento cristiano, idealista y humanista, en que se reconocen sin problema los bien pensantes, cuyas virtudes y valores, ciegos y cómplices a la vez, han dejado desencadenarse, todo cuanto habrá conducido a la humanidad de nuestro siglo a desesperar de sí misma. Y sin duda, el propio Nietzsche habrá participado, a su manera, de esta dudosa piedad moralizadora. Sin embargo, la palabra «sentido» es muy rara en él, y más raro aún su uso positivo: habrá, por tanto, que cuidarse de precipitar aquí la interpretación. Este texto convoca «un sentido humano», pero lo hace afirmando que el hombre aún está por descubrir. Para que el hombre sea descubierto, y para que «sentido humano» adquiriera un sentido, hay primero que deshacer todo cuanto se pretenda verdadero en relación con la naturaleza, con la esencia o el destino del «hombre». O dicho de otro modo, se precisa que ya no haya nada de lo que, en nombre del sentido, relaciona a la tierra y al hombre con un horizonte identificable. Estamos en lo sucesivo, y aún es Nietzsche quien lo dijo, «*en el horizonte de lo infinito*», es decir, allí donde «no hay ya “tierra”» —y donde «nada hay tan terrible como lo infinito¹.»

¿Comprenderemos por fin esta lección, nos hemos vuelto quizá capaces de entender al fin —o bien ya no nos es posible entender otra cosa? ¿Y podemos pensar una tierra y un hombre que sean lo que son, es decir, *nada más* que tierra y hombre, que no sean, pues, ninguno de los horizontes ocultos bajo esos nombres, ninguna de las «perspectivas» o de las «miras» *con miras a* las que nos hemos desesperado y desfigurado los hombres?

«El horizonte de lo infinito», esto es: nada de horizonte *en un todo*; pero el «todo» (todo lo que es) llevado a todas partes, rechazado al exterior *tanto como* al interior de «sí». Ninguna línea trazada ni a trazar para orientar y para recoger el sentido de una marcha o de una navegación. Tal es la brecha o la lejanía del horizonte mismo, y sobre la brecha, *nosotros*. Nosotros como la misma brecha, trazo azaroso de una ruptura.

¹ *La Gaya Ciencia*, III, 124. [Trad. cast. de Pedro González Blanco y Luciano de Mantua, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, Editor, 2003³, pp. 125-126.]

Quiero señalar la fecha en la que escribo esto: en este verano de 1995, nada parece mejor (a decir verdad, ¿cómo evitarlo?), para designar la tierra y los hombres, que una enumeración desordenada de nombres propios tales como los siguientes: Bosnia-Herzegovina, Herzeg-Bosna, Chechenia, Ruanda, Servios de Bosnia, Tutsis, Hutus, Tigres de la Liberación del Elam Tamul, Servios de Krajina, Casamance, Chiapas, Yihad islámica, Bangladesh, Ejército Secreto para la Liberación de Armenia, Hamas, Kazakhs, Jemeres rojos, ETA militar, Kurdos (UPK/PDK), Montataire, Movimiento para la Autodeterminación, Somalia, Chicanos, Chiítas, FNLC-Sector Histórico, Liberia, Givat Hadagan, Nigeria, Liga del Norte, Afganistán, Indonesia, Sikhs, Haití, Roms de Eslovaquia, Taiwan, Birmania, OLP, Irak, Frente Islámico de Salvación, Sendero Luminoso, Vaulx-en-Velins, Neuhof... Sabemos que la enumeración resultaría inagotable si quisiéramos censar los lugares, los grupos, las instancias que son el teatro y lo que está en juego en los conflictos sangrientos entre identidades de las que no se puede decir a bote pronto y con seguridad si son intranacionales, infranacionales o transnacionales, si son «culturales», «religiosas», «étnicas», «históricas», si son legítimas o no, y conforme a qué derecho, si son reales, míticas o fantasmales, si son autónomas o si están «instrumentalizadas» por otros grupos de poder político, económico e ideológico...

Tal es hoy la «tierra» que suponemos «habitar», y de la que el nombre de Sarajevo se habría convertido en el nombre-martirio, es decir, el nombre-testigo: tales somos nosotros, nosotros que suponemos decir *nosotros* como si supiésemos lo que decimos y de *quiénes* hablamos. Esta tierra lo es todo, menos un legado de humanidad. Es un mundo que no logra hacer mundo, un mundo enfermo de mundo y de sentido del mundo. Es una enumeración —y de hecho, sólo emerge aquí el número, la proliferación de estos polos de atracción y de repulsión. Es una lista interminable —y de hecho, todo sucede como si nos limitáramos a formularla, en una contabilidad que no arroja el menor balance. Es una letanía —es decir, una oración, pero de puro dolor y de puro delirio, esta protesta que sale a diario de la boca de millones de refugiados, de deportados, de asilados, de mutilados, de hambrientos, de violados, de ejecutados, de excluidos, de exiliados y de expulsados.

Hablo de compasión: pero no se trata de una piedad que se conmoviera a sí misma y que se nutriese de sí. Con-pasión: es el contagio, el contacto de ser los unos con

los otros en este tumulto. Ni altruismo, ni identificación: la sacudida de la brutal contigüidad.

¿Qué quiere de nosotros esta proliferación, que no tiene otro sentido aparente que la multiplicación indefinida de los sentidos centrípetos, de los sentidos cerrados sobre ellos mismos y sobresaturados de significación —sentidos que tampoco tienen sentido desde el punto, por lo menos, en que tampoco remiten a nada más que a su propia cerrazón, a su horizonte de apropiación, sin propagar al exterior otra cosa que la destrucción, el odio y la negación de la existencia?

¿Y si esta multiplicidad autista, desgarradora y desgarrada, quisiera anunciarnos que aún no hemos comenzado a descubrir lo que en ella hay de ser-entre-varios, incluso que «la tierra de los hombres» no es otra cosa que eso mismo? ¿Si quisiera, por tanto, anunciarnos que ella misma es la primera puesta al desnudo de un mundo que no es sino el mundo, pero que lo es absolutamente y sin reserva, careciendo de cualquier otro sentido al margen de este mismo ser: singularmente plural y pluralmente singular?

Advertencia

El primer y principal ensayo de este libro, ensayo que le da título, no se escribió todo seguido, sino más bien de modo discontinuo y por reanudaciones sucesivas de algunos temas. En cierta medida, sus párrafos se pueden leer en desorden. A veces, se encontrará en ellos repeticiones. Esta disposición es el resultado de una dificultad fundamental. El texto no disimula la ambición de rehacer toda la «filosofía primera» fundándola en lo «singular plural» del ser. No se trata de una ambición del autor, sino de la necesidad de la cosa misma, y de nuestra historia. Espero, por lo menos, hacer sentir esta necesidad. Pero al mismo tiempo, además de la fuerza que me faltaría para realizar el tratado «de la esencia singular plural del ser», la forma del tratado de ontología no es ya la que conviene cuando lo singular del ser mismo, y por tanto de su ciencia, se hallan en cuestión. Esto mismo no resulta nuevo. Desde Nietzsche, por lo menos, y por todas las diversas razones que sin duda convergen en aquello que invoco, la filosofía adolece de «forma», es decir, de «estilo», o lo que al fin es lo mismo: de dirección. ¿Cómo se dirige el pensamiento —al pensamiento (lo que igualmente quiere decir. A todo el mundo, sin que se trate por tanto de la «comprensión», del «entendimiento» que diríamos «común»)? ¿Cómo se sitúa el pensamiento en la dirección? (El tratado de filosofía, y con él la «filosofía» como tal, sería la neutralización de la dirección, el discurso sin sujeto del Ser-Sujeto mismo.) O dicho de otro modo, ¿sería entonces el «diálogo del alma consigo misma» del que habla Platón, lo que mostraría que esta cuestión, o esta inquietud, se encuentra de hecho y desde siempre en nuestra historia? Si el pensamiento está dirigido, es porque el sentido está en la dirección, no en el discurso (pero está en la dirección del discurso). Lo que tiene que ver con la condición ontológica primordial del ser-con o del estar-juntos, del que yo quisiera hablar. No basta entonces

con el discurso de un tratado. Tampoco basta con pertrechar al discurso de una forma de dirección (como si yo te tutease con holgura). La dirección quiere decir, simultáneamente, que el pensamiento mismo se dirige a «mí», a «nosotros», desde el mundo, la historia, la gente, las cosas, desde «nosotros». De ahí, otra ambición, digamos mejor otra espera, más estricta: la de dejar que se advierta la dirección de un pensamiento que nos llega de todas partes simultáneamente, multiplicado, repetido, insistente y variable, haciendo señas a nadie más que a «nosotros» y a nuestro curioso «ser-los-unos-con-los-otros», los-unos-dirigidos-a-los-otros.

(Dicho sea de paso: esta lógica del «con» impone a menudo una sintaxis bien pesada, para decir este «ser-los-unos-con-los-otros». Nos arriesgamos a padecerla en la lectura de estas páginas. Pero quizá no es por azar que la lengua se preste mal a exhibir el «con» en cuanto tal. Porque él mismo es la dirección, y no lo que hay que dirigir.)

Por supuesto, y una vez más, aquí acecha la ilusión de querer la adecuación de una «forma» a un «contenido», de querer la verdad misma en presencia, como si yo pudiera escribir cual sismógrafo nuestras sacudidas, nuestras agitaciones, nuestros desórdenes y nuestras direcciones sin destinatarios, para cualquier destinatario. Respondo solamente: no, nada de voluntad, «en mi vida sólo supe lo que es querer» (Nietzsche). O incluso: la voluntad (o el deseo) no es un pensamiento, sino una sacudida, un choque repercutido.

Los ensayos que se reproducen a continuación han sido escogidos conforme a la convergencia de sus temáticas. Los dos primeros se hallan ligados, como se verá, a circunstancias precisas de la más violenta actualidad de estos últimos años.

Del ser singular plural

«Es bueno sostenerse sobre otros. Porque nadie lleva en soledad la vida.»

HÖLDERLIN

«Siendo la naturaleza humana la verdadera comunidad de los hombres, estos producen al afirmar su naturaleza la comunidad humana, el ser social que no es una potencia general, abstracta frente al individuo aislado, sino el ser de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza. Decir que el hombre está en sí alienado es decir que la sociedad de este hombre alienado es la caricatura de su comunidad real.»

MARX

1. *Que somos el sentido*

Hoy se repite mucho que hemos perdido el sentido, que nos falta el sentido, y por tanto lo necesitamos y lo esperamos. El «se» que así habla sólo se olvida de pensar que aún realiza el sentido al propagar este discurso. Lamentarse por un sentido ausente realiza aún el sentido. Pero no lo hace sólo de un modo negativo, negando la presencia del sentido, afirmando por tanto que se sabría lo que fuese el sentido, si tal fuera posible, y resguardando de este modo el dominio y la verdad del sentido (tal es la pretensión de los discursos humanistas que piden o que proponen «reencontrar» el sentido). El discurso contemporáneo sobre el sentido aún hace más. Lo sepa o no, hace mucho más, y algo completamente distinto: pone al día el hecho de que el sentido, así tomado en absoluto, se ha vuelto el nombre desnudo de nuestro ser-los-unos-con-los-otros. No «tenemos» más sentido porque somos nosotros mismos el sentido, enteramente, sin reserva, infinitamente, sin otro sentido que «nosotros».

Esto no quiere decir que seamos el contenido del sentido, su ejercicio o su cometido, como si se dijera que el ser humano es el sentido (la finalidad, la substancia o el valor) del ser, de la naturaleza o de la historia. En este sentido el sentido, es decir la significación con la que relacionar y medir un estado de hecho, es precisamente lo que decimos haber perdido. Mas he aquí lo que somos: el sentido como elemento en el que las significaciones pueden producirse y circular. La menor significación, tanto como la más excelsa (el sentido de «tachuela» tanto como el sentido de «Dios»), no tiene sentido, y por consecuencia no es lo que es, o no hace lo que hace, sino en tanto que se comunica —aunque sólo sea de «mí» a «mí mismo». El sentido es su propia comunicación, o su propia circulación. El «sentido del ser» no es ninguna propiedad que viniese a calificar, a

colmar o a dar finalidad al dato bruto del «ser» puro y simple². Es más bien el hecho de que no hay «dato bruto» del ser, que no hay el *hay* desesperadamente pobre que se representa al decir que hay una tachuela que aguanta... pero el dato del ser, el dato que está dado con el hecho mismo de que comprendamos algo —sea lo que sea y por más confuso que sea— cuando decimos «ser», y el dato (el mismo) que está dado con el hecho, consubstancial al precedente, de que nos comprendamos los unos a los otros al decirlo —por más confusamente que sea—, este dato es el siguiente: *el ser mismo nos es dado como el sentido*. El ser no *tiene* sentido, pero el ser mismo, el fenómeno del ser, es el sentido, que es a su vez su propia circulación —y *nosotros* somos esta circulación.

No hay sentido si el sentido no se comparte, y esto no porque haya una significación, primera o última, que todos los seres tengan en común, sino porque *el sentido mismo es la participación del ser*. El sentido comienza allí donde la presencia no es pura presencia, sino que se divide para ser ella misma *en cuanto* tal. Este «en cuanto» supone distancia, espaciamiento y partición de la presencia. El solo concepto de «presencia» contiene la necesidad de esta partición. La pura presencia no compartida, presencia ante nada, de nada, para nada, no está presente ni ausente: simple implosión sin huella de un ser que nunca habría *sido*.

Por esto, lo que se llama «la creación del mundo» no es la producción a partir de nada de un puro algo, que no haría así más que implosionar en la nada de la que nunca habría salido, sino la explosión de la presencia en la multiplicidad original de su partición. Explosión de la *nada*, en efecto: espaciamiento del sentido, espaciamiento *como* sentido, y circulación. El *nihil* de la creación es la *verdad* del sentido, pero el sentido es la participación originaria de esta verdad. Lo que incluso se anuncia de este modo: el ser no puede *ser* más que siendo-los-unos-con-los-otros, circulando en el *con* y como el *con* de esta co-existencia singularmente plural.

² Fácilmente se reconocerá lo que aquí proviene del §32 de *Ser y tiempo*. [Apuntaremos siempre el número de página de la trad. castellana de José Gaos, *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993⁹. Para la referencia de esta nota: pp. 166 y ss.] Pero me interesa menos, de manera general y salvo caso de necesidad, desarrollar aquello que pondría de relieve un comentario de Heidegger que avanzar a partir de él, y de algunos otros —lo que en el fondo quiere decir a partir de *nosotros*. En este nosotros, y en esa relación con Heidegger, hay que recordar la parte singular que toca a Hannah Arendt y su reflexión sobre la «pluralidad humana», accesible ahora en francés (*Qu'est-ce que la politique?*, trad. y prefacio de Sylvie Courtine-Denamy, París, Le Seuil, 1995). [Trad. cast. de Rosa Sala Carbó, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.]

No hay otro sentido, si se me permite decirlo así, que el sentido de la circulación —el cual va en todos los sentidos simultáneamente, en todos los sentidos de todos los espacio-tiempo abiertos por la presencia en la presencia. Todas las cosas, todos los seres, todos los existentes, los pasados y los futuros, los vivos y los muertos, los inanimados, las piedras, las plantas, las tachuelas, los dioses —y «los hombres», es decir, aquellos que exponen como tales la participación y la circulación al decir «nosotros», *al decirse nosotros* en todos los sentidos posibles de tal expresión, y al decirse nosotros por la totalidad de lo existente.

(Al decir nosotros para todo lo existente, es decir, para todo existente, para todos los entes uno por uno, cada vez en lo singular de su plural esencial. Para todos, en su lugar, en su nombre —incluidos aquellos que quizá no tienen nombre—, el lenguaje habla para todos y de todos, dice lo que es del mundo, naturaleza, historia y hombre, y habla tanto para ellos como con vistas a ellos, para llevar a aquél que habla, aquél por quien el lenguaje llega y pasa («el hombre») hacia ese todo del ser que no habla pero que no está de menos —piedra, pescado, fibra, pasta y grieta, materia y hálito. El hablante habla para el mundo, lo que quiere decir hacia él, en dirección al mismo, a favor del mismo, con el fin por tanto de hacerlo «mundo», y así «en su lugar», y «a su medida», como su representante, pero también, al mismo tiempo (todos los valores del pro latino), delante de él, ante él, expuesto a él como a su más propia y más íntima consideración. El lenguaje dice el mundo, es decir, se pierde en él, y expone cómo «en él» se trata de perderse para ser de él, con él, para ser de su sentido, que es todo el sentido.)

La circulación va en todos los sentidos: tal es el pensamiento nietzscheano del «eterno retorno», la afirmación del sentido como la repetición del instante, nada más que esta repetición, y en consecuencia nada (ya que se trata de la repetición de lo que esencialmente no vuelve), sino esta repetición ya incluida en la afirmación del instante, en esta afirmación-demanda (*re-petitio*) asida en el desasimiento del instante, afirmando el paso de la presencia y pasando ella misma con ella, afirmación abandonada en su movimiento mismo —pensamiento imposible, pensamiento que no se detiene en la circulación que piensa, pensamiento del sentido en el mismo sentido, de su eternidad como la verdad de su paso. (Como, en el instante en que escribo, un gato blanco y colorado atraviesa el jardín, llevando mi pensamiento con el suyo, en un deslizamiento burlón.)

Así es como el pensamiento del eterno retorno es el pensamiento inaugural de nuestra historia contemporánea, la misma que debemos repetir (a reserva, si es preciso, de llamarla de otro modo): debemos reapropiarnos de lo que, ya, nos ha hecho «nosotros», hoy, ahora, aquí, el *nosotros* de un mundo que se presiente no tener ya sentido, sino ser este mismo sentido. *Nosotros* como principio y fin del mundo por todas partes, inagotables en la circunscripción que nada circunscribe —que circunscribe «la» nada. *Nosotros hacemos sentido*: no confiriéndole un precio, un valor, sino exponiendo el valor absoluto que el mundo *es* en sí mismo. «Mundo» no quiere decir otra cosa, nada más que esta «nada» que nada puede «querer decir», pero que lo dice todo: el ser mismo como valor absoluto en sí de todo cuanto es: *pero este valor absoluto como el ser-con de todo cuanto es*, en sí desnudo e inestimable. Ni querer-decir, ni decir-evaluar, sino el valor *en cuanto tal*, es decir, «el sentido» que no es el del ser sino porque es el propio ser: su existencia, su verdad. Ahora bien, la existencia *es con*: o nada existe.

La circulación —o la eternidad— va en todos los sentidos, pero va siempre que vaya de un punto a otro: el espaciamento es su condición absoluta. De lugar en lugar y de instante en instante, sin progresión, sin trazado lineal, poco a poco y caso por caso, por esencia accidental, es singular y plural desde su mismo principio. Igual que no posee un objetivo último, tampoco tiene punto de origen. Es la pluralidad originaria de los orígenes y la creación del mundo en cada singularidad: creación continua en la discontinuidad de sus ocurrencias discretas. *Nosotros* somos en adelante —*nos-otros*³ encargados de esta verdad, como nunca la *muestra*, la verdad de esta paradójica «primera persona del plural» que forma el sentido del mundo como el espaciamento y los arbotantes de tantos mundos —tierras, cielos, historias— como hay al tener lugar el sentido, o los pasos de la presencia. «Nosotros» dice —y decimos— el único acontecimiento cuya unicidad y unidad consisten en la multiplicidad.

³ «Entre el “todos nosotros” del universalismo abstracto y el “yo” del individualismo miserable, está el “nos-otros” de Nietzsche, un pensamiento del caso singular que desbarata la oposición entre lo

2. *La gente es rara*

Todo pasa entonces *entre nosotros*: este «entre», como su nombre indica, no tiene consistencia propia, ni continuidad. No conduce de uno a otro, no sirve de tejido, ni de cimiento, ni de puente. Quizá ni siquiera sea exacto hablar de «vínculo» al respecto: ni está ligado, ni desligado, sino por debajo de ambos, o, lo que está en el núcleo de un vínculo, el *entrecruzamiento* de briznas cuyas extremidades permanecen separadas hasta su anudamiento. El «entre» es la distensión y la distancia abiertas por lo singular en cuanto tal, y como su espaciamiento de sentido. Lo que no se tiene a distancia de «entre» no es sino inmanencia sumida en sí misma y privada de sentido.

De un singular a otro, hay contigüidad, pero sin continuidad. Hay proximidad, pero en la medida en que lo extremo de lo próximo acusa la distancia que lo aumenta. Todo ser toca a cualquier otro, pero la ley del tacto es la separación, más aún: es la heterogeneidad de las superficies que se tocan. El *contacto* existe a través de lo pleno y del vacío, a través de lo vinculado y lo desvinculado. Si «entrar en contacto» significa comenzar a darse sentido el uno al otro, esta «entrada» no penetra en nada, en ningún «medio» intermediario y mediador. El sentido no es un medio en el que estaríamos inmersos: no hay «lugar-medio», es uno u otro, el uno o el otro, el uno con el otro, pero nada del uno en el otro, lo que sería entonces una cosa distinta de uno u otro (otra esencia, otra naturaleza, una generalidad difusa o infusa). Del uno al otro hay la repetición sincopada de los orígenes-de-mundo que son, cada vez, uno u otro.

El origen es afirmación; la repetición es condición de la afirmación. Digo: «esto es, que sea». No es un «hecho», y nada tiene que ver con una evaluación de ninguna especie, es la disminución de una singularidad en su afirmación del ser: un toque de sentido. Lo cual no es otro ser, sino lo singular del ser por el que lo existente *es*, o del ser que *es lo existente* en un sentido transitivo del verbo (sentido inaudito, inaudible —el sentido mismo del ser). El toque de sentido compromete su propia singularidad, su distinción —y la pluralidad del «cada vez» de todos los toques de sentido, los «míos»

particular y lo universal.» François Warin, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, París, PUF, 1994, p. 256.

tanto como todos los demás, de los que cada uno es «mío» *por turno*, según el turno singular de su afirmación.

Hay entonces, de entrada, la repetición de los toques de sentido, que el sentido exige. Esta repetición absolutamente heterogénea, inconmensurable, abre entre uno y otro una extrañeza irreductible. El otro origen es incomparable, inasimilable, porque es origen y toque de sentido, y no porque sea simplemente «otro». O mejor: la alteridad del otro, es su contigüidad de origen con el origen «propio». Tú eres absolutamente extraño porque el mundo comienza *a su vez en ti*.

Decimos: «la gente es rara». Esta frase es una de nuestras más frecuentes y rudimentarias constataciones ontológicas. Y de hecho, dice mucho. «La gente», esto es: todos los otros, indistintamente, designados como el conjunto de los pueblos, linajes o razas (*gentes*), de los que por tanto se exceptúa aquél que habla. (Se exceptúa, sin embargo, de una manera bastante peculiar, puesto que la designación resulta tan general —hay que decirlo...— que inevitablemente vuelve al locutor. Cuando digo que «la gente es rara», me incluyo de cierta manera en esa rareza.)

La expresión «la gente» no cubre exactamente el «se» heideggeriano⁴, aunque lo modaliza en parte. En el «se» —tal como se dice—, no siempre se decide que quien habla se incluya o no a sí mismo en el anonimato del «se». Por ejemplo, puedo decir «se me ha dicho», o «se dice que», o bien «así es como se hace», o incluso «se nace, se muere»: estos distintos usos no son equivalentes entre sí, y sobre todo, no es cierto que sea siempre el «se» quien habla de sí mismo (a partir de y sobre él mismo). Por su parte, Heidegger prevé que el «se» sea pronunciado en respuesta a la pregunta «¿quién?» planteada con respecto al *Dasein*, pero no plantea esa otra cuestión, inevitable sin embargo, de saber *quién* da esa respuesta, y quién, al responder así, se exceptúa a sí mismo o tiende a exceptuarse. Se arriesga de este modo a descuidar el hecho de que no hay «se» puro y simple, en el que el ente «propriadamente existente» estuviese desde un principio pura y simplemente inmerso. «La gente» designa claramente esta modalización del «se» por la cual «yo» me exceptúo —y esta vez, hasta parecer olvidar o descuidar el hecho de que yo mismo formo parte de la «gente». En cualquier caso, este dejar aparte

⁴ Pese a que podría ser instructivo, no me detengo aquí a examinar las designaciones de la «gente» y del «se» en diversas lenguas, como tampoco la historia del nombre «la gente» (*gentes*, «Gentiles», naciones, etc.).

no va de suyo sin el reconocimiento de la identidad: «la gente» enuncia también a las claras que todos nosotros somos, precisamente, *gente*, es decir, indistintamente, personas, seres humanos, todo un *género* común, pero un género que no tendría sino una existencia numerosa, dispersa, indistinta en su generalidad y comprensible solamente en la simultaneidad paradójica del conjunto (anónimo, confuso, incluso masivo) y de la singularidad diseminada (de la gente: cada vez tal o cual «gente», o como solemos decir, «un tipo», «una chica», «un muchacho»).

«La gente» no es el rumor anónimo del «dominio público», sino siluetas a la vez imprecisas y singulares, bosquejos de voces, esquemas de comportamientos, esbozos de afectos. ¿Pero qué es un afecto, sino un esbozo cada vez? ¿Qué es un comportamiento, sino un esquema cada vez? ¿Qué una voz, sino cada vez un bosquejo? Qué es una singularidad, sino su «propio» desbrozo a cada instante, su «propia» inminencia, la inminencia de algo «propio», o lo propio mismo como inminencia, siempre rozada, acariciada siempre: revelándose *cerca*, siempre cerca. (Como señala el hallazgo de argot, «cerca de sus botas»⁵ —y lo cómico de la expresión no reside en la casualidad, ya sea que encubra una inquietud, ya que libere la risa de un no-saber: se trata siempre de un escape, de una evitación y un vaciado muy cercanos, de una rareza que se presiente como la regla misma.)

La excepción o la distinción en la que «yo» me escudo al decir «la gente», se la concedo también obscuramente a cada cual de esa gente. Y eso sin duda porque la gente suscita muy a menudo el juicio «la gente es rara», o «la gente es increíble». No se trata sólo ni en principio de la tendencia (por lo demás evidente) a erigir como norma nuestros propios *hábitos*. Hay que situar un registro más primitivo de ese juicio, donde lo que aprehende no es otra cosa que la singularidad como tal. Desde el rostro a la voz, a los gestos, a las actitudes, a la acción y la conducta —y sean cuales fueren los rasgos «típicos», siempre tan ampliamente repartidos—, no hay nadie que no se distinga por una especie de precipitado instantáneo en el que vendría a condensarse la extrañeza de una singularidad. Sin este precipitado, no habría «alguien», simplemente. Tampoco habría interés ni hostilidad, deseo ni aversión, para quienquiera.

⁵ La expresión de argot «(marcher, être) à côté de ses pompes» significa «estar un poco loco». (N. del T.)

«Alguien», él o ella, como se dice «salió bien» ante una foto, enunciando mediante este «bien» la recuperación de un desplazamiento, la adecuación de lo inadecuado, imputable tan sólo a la impresión «instantánea» del instante que con exactitud no es nada más que su propio desplazamiento. La foto, quiero decir la cotidiana, la banal foto, revela a la vez la singularidad, la banalidad, y nuestra curiosidad que oscila entre una y otra.

El principio de los indiscernibles adquiere aquí una agudeza decisiva. No sólo toda la gente es diferente, sino que todos difieren —no de nada, sino unos de otros. No difieren de un arquetipo o de una generalidad. Los rasgos típicos (sean étnicos, culturales, sociales, de generación, etc.), cuyos esquemas propios constituyen por su parte otro registro de singularidades, no sólo no suprimen las diferencias singulares, sino que las ponen de relieve. En cuanto a las diferencias singulares, no son sólo «individuales», sino infra-individuales: nunca es a Pedro o a María a quienes encuentro, sino a uno u a otra en tal «forma», en tal «estado», de tal «humor», etc.

Este estrato tan modesto de nuestra experiencia cotidiana contiene una constatación ontológica rudimentaria: en efecto, lo que recibimos (más bien que percibirlo) con las singularidades es el paso discreto *de otros orígenes del mundo*. Lo que ahí se plantea, lo que se curva, se inclina, se tuerce, se dirige, se refuta —desde el recién nacido hasta el cadáver—, no es en principio ni un «prójimo», ni un «otro», ni un «extraño», ni un «semejante»: es un origen, es una afirmación del mundo —y sabemos que el mundo no tiene otro origen que esta singular multiplicidad de orígenes. El mundo surge siempre cada vez, según una disposición exclusiva, local-instantánea. Su unidad, su unicidad y su totalidad consisten en la combinatoria de esta multiplicidad reticulada, que no aboca a un resultado.

Sin esa constatación no existiría ninguna prueba primera de la *existencia* en cuanto tal, es decir, de esta no-esencia y no-subsistencia-por-sí que integra el fondo del ser-uno. Por esto el «se» heideggeriano resulta insuficiente como apreciación inicial de la «cotidianidad» existencial. Hace que se confunda lo cotidiano con lo indiferenciado, lo anónimo y la estadística. Estos no son menos importantes, pero no pueden constituirse más que en relación con la singularidad diferenciada que lo *cotidiano* es ya de suyo: cada día, cada vez, día a día.

No se puede afirmar que el sentido del ser deba indicarse a partir de la cotidianidad, y comenzar por descuidar el diferencial general de lo cotidiano, su ruptura renovada sin cesar, su discordancia íntima, su polimorfismo y su polifonía, su relieve y su mezclanza. El «día» no es simplemente una unidad contable. Es la vuelta cada vez singular del mundo, y los días, incluso todos los días, no podrían «parecerse», como suele decirse, si no fueran de entrada diferentes, la diferencia misma. Lo mismo sucede con la «gente», o más bien «las gentes», con la irreductible rareza que las constituye como tales, siendo en sí mismas y desde el principio la exposición de la singularidad según la cual la existencia existe, de manera irreductible y primera —y de una singularidad que la experiencia revela tanto comunicar con la totalidad del ente como comunicarse con ella: la «naturaleza» también es «rara», y ahí existimos, existimos *en* ella en el modo de una singularidad siempre renovada, ya sea la de la diversidad y la disparidad de nuestros sentidos, la de la profusión desconcertante de sus especies, o la de sus metamorfosis en la «técnica». Incluso ahí es *para* la totalidad del ente que decimos lo raro, lo extraño, lo curioso, lo desconcertante.

Los temas del «asombro» y de la «maravilla del ser» resultan sospechosos, si remiten a un misticismo estático que pretenda evadirse del mundo. El tema de la «curiosidad científica» no es menos sospechoso, si conduce hasta un afán coleccionista de rarezas. En ambos casos, el deseo de excepción supone el desdén por lo ordinario. Sin duda fue Hegel el primero que tuvo esta conciencia, propiamente moderna, de la paradoja violenta de un pensamiento cuya mayor propiedad es lo inaudito, y cuyo dominio es el claroscuro del mundo. El claroscuro ordinario, la insignificancia de lo cotidiano —cuyo acento retiene el «se» heideggeriano— suponen una «grandeza» ausente, perdida o distante. Sin embargo, la verdad no puede ser más que la verdad del ente en su totalidad, es decir, en la totalidad de su «ordinario», así como el sentido no puede residir más que en la existencia misma, y no en otra parte. El mundo moderno exige pensar esta verdad: que el sentido está *en sí mismo*. Está en la pluralidad indefinida de los orígenes, y en su co-existencia. Lo «ordinario» siempre es excepcional, por poco que se haga justicia a su carácter de origen. Lo que comúnmente recibimos como «rareza», es este mismo carácter. En la desnudez de la existencia y según el sentido del mundo, la excepción es la regla. (Además, ¿no es de esto mismo de lo que dan testimonio las artes y la literatura? El primer y tal vez único motivo de su existencia, rara

en sí misma, ¿no sería presentar dicha rareza? Después de todo, en la etimología de la palabra «raro», ya sea en vasco como en árabe, se encuentra la valentía, la prestancia y la elegancia.)

3. *Acceder al origen*

Por tanto, acceder al origen, es decir, entrar en el sentido, equivale a exponerse a esta verdad.

Lo que de inmediato significa que no accedemos: el acceso es negado por la substracción del origen en su multiplicidad. No accedemos, lo que significa que no penetramos en el origen, no nos identificamos con él. O más exactamente, no nos identificamos en él, ni como él, sino *con* él, en cierto sentido que aquí se trata de dilucidar —y que no es otro que el sentido de la co-existencia originaria.

Lo que hace la alteridad del otro, es su ser-origen. Recíprocamente, lo que forma la originariedad del origen es su ser-otro —pero un ser-otro *que* es todo cuanto es *para* todo cuanto es y *a través de* todo cuanto es. Así, la originariedad del origen no es una propiedad que distinguiese un ser de todos los demás: ya que este ser tendría entonces que ser aún otro distinto de sí mismo, para a su vez tener su origen. Tal es el recurso aporético más clásico de Dios, y la prueba de su inexistencia. De hecho, la destrucción kantiana del argumento ontológico posee de golpe este alcance, que se puede interpretar de manera casi literal: la necesidad de la existencia se da en el existir mismo de todo lo existente, en su diversidad y en su contingencia mismas, y ni siquiera podría constituir un ser suplementario. El mundo carece de suplemento: está en sí mismo y como tal suplementado, indefinidamente suplementado de origen.

Pero de ahí se deduce una esencial consecuencia: el ser-otro del origen no es la alteridad de un «otro-que-el-mundo». No se trata de Otro (inevitablemente «gran Otro»)⁶

⁶ Para ser claros: es deliberada la alusión a Lacan.

más que el mundo, se trata de la alteridad, o de la alteración, *del* mundo. Podría decirse así: no se trata de un *aliud*, o de un *alius*, ni de un *alienus*, de otro en general como lo extraño que por esencia se opone a lo propio, sino de un *alter*, es decir, de «uno de los dos»: este «otro», este «pequeño otro», es «uno» de varios, en cuanto que estos son varios, es *cada uno* y es *cada vez* uno, uno *entre* ellos, uno entre todos y uno entre todos *nosotros*. Asimismo y recíprocamente, «nosotros» somos siempre por fuerza «todos nosotros», de quienes uno no es «todo» y de quienes cada uno es a su turno —en turnos simultáneos tanto como sucesivos, turnos en todos los sentidos— otro origen del mismo mundo.

El «fuera» del origen está «dentro» —en un adentro más interior que el extremo interior, es decir, más interior que la *intimidad* del mundo y de cada «yo». Si la intimidad se debe definir como la extremidad de la coincidencia consigo, entonces lo que excede la intimidad en interioridad es la distancia de la co-incidencia misma: es una co-existencia del origen «en» ella misma, es decir, una co-existencia de los orígenes —y no por casualidad empleamos la palabra «intimidad» para designar una relación entre varios más a menudo que una relación consigo. Nuestro ser-con, como ser-con-varios, no es nada fortuito, de ningún modo es la dispersión secundaria ni aleatoria de una esencia primordial: forma el estatuto y la consistencia propios y necesarios de la alteridad originaria en cuanto tal. *La pluralidad del ente está en el fundamento del ser.*

Un ente único es una contradicción en los términos. Tal ente, en efecto, que sería en sí su fundamento, su origen y su intimidad, sería incapaz *de ser*, en todos los sentidos que la expresión pueda tomar aquí. «Ser» no es un estado, ni una cualidad, sino esta acción/pasión conforme a la cual tiene lugar («es») lo que Kant llama «la simple posesión de una cosa»⁷. Ahora bien, la simplicidad misma de la «posición» no implica nada más —como tampoco nada menos— que su discreción, en sentido matemático, o su distinción *con* respecto a otras posiciones (posibles al menos) o *entre* otras posiciones. Se podría decir: ninguna posición que no sea dis-posición, y de manera correlativa, considerando el aparecer que tiene lugar de y en la posición, ninguna aparición que no sea com-parencia. Por esto el sentido del ser se da como la existencia, el ser-en-sí-fuera-de-sí que *nosotros* hacemos explícito, nosotros «los

hombres», pero que hacemos explícito así, como he dicho, *para* la totalidad de lo existente.

Si el origen es irreductiblemente plural, si es la intimidad indefinidamente desplegada y desmultiplicada del mundo, el no-acceso adquiere otro sentido. Su negatividad no es ni la del abismo, ni la de lo prohibido, ni la de lo velado o lo oculto, ni la del secreto, ni la de lo impresentable. No tiene, pues, tampoco que obrar sobre el modo dialéctico donde el sujeto tendría que retener en sí su propia negación (ya que es la de su origen), ni sobre el modo místico, en suma el reverso de aquél, donde el sujeto tendría que disfrutar de su negación. En una y otra figura, la negatividad se da como el *aliud*, y una alienación es el proceso que debe invertirse en reapropiación. Todas las formas de «gran Otro» suponen esta alienación de lo propio: ella constituye la «mayusculación» del «Otro», la unicidad y la brecha vertiginosa de su transcendencia. Pero representan así, precisamente, el modo eminente y sobreeminente de la propiedad de lo propio, que persiste y que consiste en el «alguna parte» de un «ninguna parte» y en el «algún tiempo» de un «ningún tiempo», es decir, en el *punctum aeternum* del afuera del mundo.

Con todo, el exterior es interior, es el espaciamiento de la disposición del mundo, es nuestra disposición y nuestra comparecencia. Su «negatividad» cambia de sentido. No se convierte en positividad, corresponde al modo de ser que es el de la disposición-comparecencia y que, propiamente hablando, no es negativo ni positivo, pero sí es el del estar-juntos o ser-*con*. El origen es junto con los otros orígenes, participación de origen. Por tanto y a decir verdad, accedemos al mismo. Accedemos en el modo exacto del acceso: llegamos a él, estamos al borde, sumamente cerca, en los umbrales, *tocamos* el origen. «A decir verdad, accedemos...» es una frase de Bataille⁸,

⁷ *Crítica de la razón pura*, «Ideal de la razón pura», 4ª. sección. Suponemos aquí también *La tesis de Kant sobre el ser*, de Heidegger.

⁸ *Histoire de rats, Oeuvres complètes*, III, París, Gallimard, 1971, p. 114 (a decir verdad, mi memoria me engaña, y Bataille escribe «alcanzamos»; alcanzar, acceder: como el desdoblamiento del muy-cerca mismo del tocar el origen. Pero es preciso citar íntegro el pasaje de Bataille: «No disponemos de medios para alcanzar: en verdad, alcanzamos; alcanzamos de repente el punto al que había que llegar y pasamos el resto de nuestros días buscando un momento perdido; pero cuántas veces se nos escapa, precisamente porque el mismo buscar nos desvía, y el estar unidos es sin duda un medio... de no carecer nunca del momento del retorno. — De repente, en mi noche, en mi soledad, la angustia cede a la convicción: es hipócrita, ni siquiera desgarrar (de desgarrar tanto, ya no desgarrar), *de repente el corazón de B está en mi corazón.*» [Citamos por la trad. cast. de Dragana Jelenić, «Historia de ratas», en *Lo imposible*, Madrid, Arena Libros, 2001, pp. 25-26.]

cuya ambigüedad repito desviándola de su contexto, ya que en Bataille precede a la afirmación de una pérdida instantánea del acceso. Quizá todo sucede exactamente entre la pérdida y la apropiación: ni una ni otra, y tampoco una y otra ni una en la otra, sino mucho más raramente, mucho más simplemente que todo eso.

«Tocar, dar en el blanco» es arriesgarse incluso a perderlo. Pero el origen no es un blanco. El Fin, como el Principio, es una forma del Otro. Tocar el origen no es perderlo: es estar propiamente expuesto a él. Sin ser otra cosa (un *aliud*), el origen no es ni «perdible» ni apropiable (penetrable, absorbible). No obedece a esta lógica. Es la singularidad plural del ser del ente. Lo tocamos en la medida en que *nos* tocamos, y en que tocamos al resto de cuanto es. Nos tocamos en tanto que existimos. Tocarnos es lo que nos hace «nosotros», y no hay otro secreto por descubrir o por esconder tras este tocar mismo, tras el «con» de la co-existencia.

A la verdad del origen accedemos cuantas veces estamos en presencia los unos de los otros y del resto de lo existente. El acceso es el «llegar a la presencia», pero la presencia misma es la dis-posición, el espaciamiento de las singularidades. La presencia no está en otra parte que en el «llegar a la presencia». No accedemos a una cosa o a un estado, sino a una llegada. Accedemos —a un acceso.

A esto es a lo que corresponde la «rareza»: cada singularidad es otro acceso al mundo. Allí donde esperábamos «algo», una substancia o una instancia, un principio o un fin, un significado, no hay más que la manera, el turno de otro acceso, que se subtrae incluso al gesto con el que se nos ofrece —y cuya substracción *es* la propia disposición. Así, cada niño que nace subtrae ya, en la singularidad que de repente expone, el acceso que es «para él mismo», y en el que él mismo se subtrae «a parte de sí» —como un día se substraerá en el último gesto de un rostro muerto. Y tal es la razón por la que escrutamos esos rostros con tanta curiosidad a la búsqueda de identificación, indagando a quién se parece la criatura, y si el difunto se parece a sí mismo. Lo que ahí acechamos, igual que con las fotografías, no es una imagen, sino un acceso.

¿Y qué otra cosa nos interesa, nos toca, en la «literatura» y en «las artes»? ¿Y en la disyunción de las artes *entre* ellas, por la que son lo que son en cuanto artes: singulares plurales? Qué sino la exposición de un acceso substraído en su propia apertura, y por esto mismo «inimitable», intransportable, intraducible *porque* forma cada vez un punto absoluto de traducción, de transmisión o de transición del origen *en origen*.

Lo que cuenta en arte, lo que hace arte del arte (y lo que hace del hombre el artista del mundo, es decir, exponente del mundo *para* el mundo), no es lo «bello» ni lo «sublime», no es la «finalidad sin fin» ni el «juicio del gusto», no es la «manifestación sensible», ni la «práctica de la verdad», es todo ello, sin duda, pero de otro modo: es el acceso al distante origen, en su distancia misma, es el tacto plural del origen singular. Y tal es lo que desde siempre ha querido decir «la imitación de la naturaleza». El arte siempre es cosmogónico, pero expresa la cosmogonía como lo que es: necesariamente plural, difractada, discreta, toque de color o timbre, frase o masa plegada, resplandor, aroma, canto o paso suspenso, ya que es el nacimiento de un *mundo* (y no la construcción de un sistema). Un mundo, son precisos siempre tantos mundos para hacer un mundo.

No accedemos sino a nosotros —y al mundo. Pero no se trata de otra cosa: todo acceso está ahí, en todo origen. Es lo que se llama, en terminología heideggeriana, la «finitud». Pero está claro, por tanto, lo que «finitud» significa: infinita singularidad del sentido, del acceso a la verdad. La finitud *es* el origen, es decir, que es una infinidad de orígenes. El «origen» no significa aquello de donde procedería el mundo, sino la llegada, una cada vez, de cada presencia del mundo.

4. *La creación del mundo y la curiosidad*

El concepto de «creación del mundo» habrá representado ese estatuto del origen, y ello tanto más cuanto habrá contribuido a volver insostenible el concepto de un «autor» del mundo. En efecto, se podría mostrar cómo el motivo de la creación es uno de los que habrían conducido lo más seguramente a la muerte de Dios-autor: Dios-causa primera, Dios-ser supremo. Por lo demás, si se observa bien, no hay un Dios de la metafísica que simplemente se haya conformado con ese estatus de productor. En todas partes —ya se trate de Agustín, de Tomás de Aquino, de Descartes, Malebranche, Spinoza o Leibniz— se encontrará que la problemática de la creación desconcierta y desvirtúa una problemática de la producción, hasta el momento, decisivo aún, de la ruina

del argumento ontológico (cuya restauración hegeliana, en cambio, no es más que una elaboración del concepto de creación, al cual y en la misma época Schelling concede la importancia que sabemos).

El rasgo distintivo de este concepto no consiste en plantear un creador: antes bien al contrario, consiste en hacer al «creador» indistinto de su «creación». (De manera general, hay que decir aquí que el rasgo distintivo del monoteísmo occidental no es plantear un dios único, sino todo lo contrario: es borrar lo divino como tal en la transcendencia del mundo — y sin duda es en este preciso punto donde se ha establecido el vínculo que hace de nosotros, por el lado de la procedencia, greco-semitas, indefectiblemente y en todos los aspectos — tanto como nos remite, por el lado del destino, al espacio «mundial» en cuanto tal)⁹. En una cosmogonía mitológica, un dios o un demiurgo crea un mundo a partir de una situación ahí ya dada, sea la que fuere¹⁰. En una creación, es del ser-ya-ahí del ya-ahí de lo que se trata. Si la creación es *ex nihilo*, en efecto, esto no significa que un creador obre «a partir de nada». Esto significa más bien, y como lo ha elaborado toda una rica y compleja tradición, por una parte que el «creador» mismo es el *nihil*, y por otra parte que este *nihil* no es, lógicamente, algo «de donde» lo creado pudiera provenir, sino la procedencia misma, y el destino, de algo en general y de cualquier cosa. No sólo el *nihil* no es nada previo, sino que tampoco hay «nada» que preexista a la creación: ésta es el acto del surgimiento, el origen mismo en tanto que no es o no hace más que lo que designaría el verbo «originar». Si la nada no es nada previo, no queda más que el *ex*, si se puede decir así, para calificar la creación-en-acto. Es decir, el surgimiento o la llegada *en nada* (como se diría «en persona»).

La nada no es entonces nada más que la dis-posición del surgimiento. El origen es una distancia. Es una distancia que tiene de golpe toda la amplitud de todo el espacio-tiempo, y que de golpe también no es nada más que el intersticio de la intimidad del mundo: el *entre-siendo* de todos los seres, que en sí mismo nada tiene de ser, y que no posee otra consistencia, otro movimiento ni otra configuración que la del ser-siendo de todos los seres. El ser o el entre comparte las singularidades de todos los surgimientos. La creación tiene lugar por todas partes y siempre —pero no es este único

⁹ Cfr. J.-L. Nancy, *La déconstruction du christianisme*, de próxima aparición.

acontecimiento, o advenimiento, sino a condición de ser cada vez lo que es, o de no ser lo que es más que «cada vez», surgiendo singularmente cada vez.

De este modo, se puede comprender que la creación, en su figura teológico-mística judeo-cristiano-islámica, dé menos testimonio (y en cualquier caso nunca exclusivamente) de un poder productor de Dios que de su bondad y de su gloria: con relación a la potencia, en efecto, las criaturas no son más que efectos, mientras que el amor y la gloria se depositan en lo creado mismo, son el fulgor mismo de su llegada en presencia. Así es como habría que comprender el tema de la «imagen (y/o del “vestigio”) de Dios»: no según la lógica de una imitación secundaria, sino según esta otra lógica en la que «Dios» mismo sería la aparición singular de la imagen o del vestigio, o la disposición de su *exposición*: el lugar como lugar divino, lo divino solamente *local* — tampoco «divino», por tanto, sino la dis-locación y la dis-posición del mundo (la extensión divina, dice Spinoza) como la apertura y como el recurso que llega de lo más lejano y que va a lo más alejado, exacta e infinitamente más lejos que todos los dioses.

Si la «creación» es esta *ex-posición* singular de lo existente, entonces su verdadero nombre es la *existencia*. La existencia es la creación —la *nuestra*—, el origen y el fin que somos *nosotros*. Este pensamiento es nuestro más necesario pensamiento: si no logramos pensarlo, no accederemos a lo que en suma somos, nosotros, que no somos sino nosotros en un mundo que no es más que mundo —pero al que hemos llegado precisamente porque hemos pensado el *logos* (la auto-presentación de la presencia) como creación (como llegada singular).

Este pensamiento nada tiene de antropocéntrico: no sitúa al hombre en el centro de «la creación», cruza al contrario por el hombre como el exceso del surgimiento que surge a la medida de la totalidad del ente, pero como su desmesura imposible de totalizar: su infinita singularidad original. En el hombre, o más bien en el hombre mismo, la existencia es expuesta y exponente: para formularlo simplemente en el registro del lenguaje, se podría decir que el hombre habla la existencia, pero que lo que habla en su discurso lo dice todo del ser. Lo que Heidegger llama «el privilegio óntico-

¹⁰ De todos modos, el reciente libro de Serge Marcel, *Le tombeau du dieu artisan*, renueva de manera sorprendente la lectura del *Timeo*, y aproxima tal vez el demiurgo platónico a la «creación» de la que procuro hablar.

ontológico» del *Dasein* no es una prerrogativa ni un atributo: compromete al ser, pues el ser del *Dasein* no es otra cosa que el ser del ente.

Si la existencia está expuesta como tal por los hombres, lo ahí expuesto no afecta menos a la totalidad restante de lo existente. No hay de un lado la singularidad originaria y del otro un simple ser-ahí de las cosas, más o menos confiadas a nuestro uso. Antes al contrario, al exponerse como singularidad, la existencia expone la singularidad del ser como tal, en todo ente. La diferencia entre el hombre y el resto de lo existente (que no se trata de negar, pero cuya naturaleza no está sin embargo dada), inseparable en sí misma de las restantes diferencias en lo existente (ya que el hombre es «también» animal, «también» viviente, «también» físico-químico, etc.), no distingue la existencia verdadera de una especie de sub-existencia. Esta diferencia forma por el contrario la condición concreta de la singularidad. No seríamos «hombres» si no hubiera «perros» y «piedras». La piedra es la exterioridad de la singularidad en lo que habría que llamar su literalidad mineral, o mecánica. Pero yo tampoco sería «hombre» si no tuviera «en mí» dicha exterioridad como la cuasi-mineralidad del hueso —es decir, si yo no *fuera* un «cuerpo», un espaciamento de todos los otros cuerpos y de «mí» en «mí». Una singularidad siempre es un cuerpo —y todos los cuerpos son singularidades (los cuerpos, y sus estados, movimientos, transformaciones).

Así, la existencia no es una propiedad del *Dasein*: es la singularidad originaria del ser, que el *Dasein* expone para todo cuanto es. Por ello el hombre no está «en el mundo» como en un medio (¿por qué haría falta un medio?): está *en* el mundo en tanto que el mundo es *su* propia exterioridad, el espacio propio de su ser-fuera-en-el-mundo. Pero hay que ir más lejos, so pena de dar la impresión de que el mundo permanece pese a todo esencialmente como «el mundo del hombre»: no es tal, en efecto no es el mundo de los hombres sino en cuanto es lo no-humano a lo que lo humano se expone, y que lo humano expone a su vez. Se podría incluso intentar decirlo mediante una fórmula como ésta: *el hombre es el exponente del mundo, no es ni su fin ni su fondo —el mundo es lo expuesto del hombre, no es ni su medio ni su representación.*

Lejos entonces la idea de que el hombre sea el fin de la naturaleza, o la naturaleza el fin del hombre (ya hemos tratado todas las variantes), es el ser-en-el-mundo y el ser-mundo de todo lo existente lo que es indefinidamente el fin.

Suponiendo, por otra parte, que se quiera aún tomar el mundo por la representación del hombre, de ello no se deriva sin embargo, con rigor, ningún solipsismo del ser humano: porque es entonces mi representación misma la que me informa de aquello que me representa necesariamente una exterioridad irrecusable como mi exterioridad. La representación de un espaciamento es en sí un espaciamento. Un *intuitus originarius*, que no sería representación sino inmersión en la cosa misma, existiría solo y sólo en él estaría el origen y la cosa: lo que ya se demostró más arriba como contradictorio. El mismo Descartes da fe de la exterioridad del mundo, como de su propio cuerpo: porque no le cabe la menor duda, crea la ficción de dudar de ello, y el fingimiento como tal certifica la verdad de la *res extensa*. Así, tampoco sorprende que la realidad de este mundo, acerca de la que Dios no podría confundirme, esté sustentada precisamente en el ser por una *creación continua* de este mismo Dios. La realidad lo es de cada instante, de sitio a sitio, a su turno cada vez, igual que la realidad de la *res cogitans* se comprueba en cada «ego sum», cada vez al turno de cada cual.

Así —y de nuevo— no hay Otro. La «creación» significa precisamente que no hay Otro y que «hay» no es otro. El ser no es el Otro, pero el origen es el espaciamento puntual y discreto *entre nosotros*, como *entre nosotros y el resto del mundo*, como *entre todos los seres*¹¹.

Esta alteridad, en principio y esencialmente, nos intriga. Nos intriga porque expone el origen siempre otro, siempre inapropiable, y siempre ahí, siempre presente en su vuelta inimitable cada vez. Por eso estamos en principio y esencialmente *curiosos* del mundo y de nosotros mismos (o más bien «el mundo» es el nombre genérico del objeto de esta curiosidad ontológica). El correlato de la creación, entendida como la existencia misma, es una curiosidad que hay que comprender en un sentido totalmente distinto al que le da Heidegger. Para éste, la curiosidad es el trajín inquieto que pasa de ente en ente, de manera insaciable, sin saber detenerse en la contemplación. Sin duda, tal curiosidad da fe del ser-unos-con-otros, pero lo hace en la incapacidad de acceder a la apertura existente del *Dasein* en «el instante»¹². Es por el contrario preciso retirar, del

¹¹ Benoit Goetz desarrolla tal motivo del espaciamento como el de una «arquitectura» generalizada y vuelta «existencial», en su tesis *La dislocation-Architecture et expérience*, Estrasburgo, 1996.

¹² *Cfr. Ser y tiempo*, § 36, 37 y 68C. [Trad. cast. cit., pp. 189 y ss., 192 y ss., 374 y ss., respectivamente.] Reduciendo la curiosidad con relación a la contemplación, según un gesto por otra parte muy tradicional, Heidegger reduce y desdeña de golpe toda una faceta del mundo moderno: la ciencia y la

lado de esta curiosidad inconsistente pero del lado también de la atención que mira por los otros (*Fürsorge*), el estrato más primitivo de una curiosidad en la que estamos en primer lugar *interesados* por lo que es, de hecho, lo interesante por excelencia: el origen —pero interesados en la manera de intrigarse por la alteridad siempre renovada del origen, y si nos atrevemos a decirlo, en la manera de entrar en la intriga con él (no por casualidad es la curiosidad sexual una figura ejemplar de la curiosidad —y más, en verdad que una figura).

Como se puede decir en español, los otros seres son para mí *curiosos* («raros») porque me dan acceso al origen, me lo hacen tocar, me dejan ante él y ante su vuelta abstraída cada vez. Otro —que puede ser aquí otro hombre, un animal, una planta, una estrella—, es ante todo la presencia flagrante de un punto y de un instante de origen absoluto, irrecusable, ofrecido como tal y como tal desvanecido a su paso. Una vez más, el rostro de un recién-nacido, tal otro rostro surgido al azar en una esquina, un insecto, un pez-víbora, un guijarro... —aunque hay que entender que no se trata de volver equivalentes tales presencias curiosas.

Por poco que no accediésemos al otro según el modo de acceso que se ha descrito, pero mientras buscásemos la apropiación del origen —como por lo demás la buscamos siempre—, la misma curiosidad se torna rabia apropiadora o destructiva. Buscamos en el otro no ya una singularidad del origen, sino el origen único y exclusivo, sea para adoptarlo o para rechazarlo. El otro se vuelve el Otro, a la manera del deseo o del odio. La divinización del otro (con la servidumbre voluntaria) o su demonización (con su exclusión o su exterminio) son el sino de la curiosidad que ya no se interesa por la dis-posición y la com-parencia, sino que se ha vuelto deseo de la Posición misma: fijar, *darse* el origen de una vez por todas y en un lugar por todos, y por tanto siempre fuera del mundo. Por eso este deseo es deseo de homicidio, y no sólo de homicidio, sino de ese añadido de crueldad y de horror que es como la intensificación tendencial del homicidio: la mutilación, el despedazamiento, el encarnizamiento, la ejecución meticulosa, el goce con la agonía, o bien, en otro plano, la masacre, el hacinamiento de los cadáveres, la ejecución masiva y técnica, la contabilidad de los campos. Siempre se

técnica, recusando así lo que por otra parte pretende afirmar del «envío» del ser. Sobre el papel de la curiosidad en la modernidad, *cfr.* el gran libro clásico de Hans Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1966.

trata de extender el otro al Otro, o de hacer surgir al Otro en lugar del otro, y de identificar así al Otro y al origen en él.

El Otro no es más que el correlato de ese loco deseo, mientras que los otros, en verdad, son *nuestros intereses originarios*. Pero es verdad que la posibilidad del deseo loco está contenida en la disposición misma de los intereses originarios: la diseminación del origen trastorna el origen en «mí» en la exacta medida en que me vuelve curioso del mismo, es decir, hace de «mí» un «yo» (o un «sujeto», *alguno* en todo caso). (De ahí se sigue que no hay ética que sea independiente de una ontología, y que en verdad sólo la ontología pueda ser ética en un sentido que no sea inconsistente. Pero habrá que volver a esto en otra parte.)

5. *Entre nosotros: filosofía primera*

A fuerza de repetir, y de tantas maneras, que la filosofía es contemporánea de la ciudad griega, se acaba, como es natural, por perder de vista aquello que está ahí en cuestión. Pero como es natural también, a fuerza de perderlo de vista el asunto regresa a nosotros al cabo de veintiocho siglos con toda la agudeza de su problemática.

Regresa a nosotros entonces como la cuestión del origen de nuestra historia. No hay en ello ningún efecto de reconstitución teleológica, no se trata de rehacer un proceso orientado hacia un fin. Antes al contrario, la historia se mostraría así a las claras como el movimiento desencadenado por una circunstancia singular, movimiento que no va a reabsorber esta singularidad en una universalidad (nada de «historia universal», como ya lo comprendieron Marx y Nietzsche), pero que transmite su impacto en acontecimientos singulares renovados. Así es como tenemos «un futuro» y un «por venir»: en la medida de un «pasado» que no ha pasado como el pistoletazo de salida de un proceso orientado, pero que ha pasado a la manera de una «rareza» (durante mucho tiempo denominada «milagro griego»...) que se enreda a sí misma y por ello aún está «por venir». Esta disposición de la historia es lo que hace que haya *una* historia, y no sin embargo un *proceso*

(aquí como en otra parte, el modelo hegeliano se muestra librando la verdad por su exacto reverso). De este modo es como se puede comprender la «historia del ser» de Heidegger —y comprender cómo nuestra relación con esta historia es necesariamente la de su *Destruktion* o la de su *desconstrucción*: es decir, la de la revelación de su singularidad como ley desmontadora de su unidad, y de esta misma ley como ley del sentido.

Lo que supone, evidentemente, esta tarea tan imperiosa y urgente como imposible de calibrar: comprender cómo la historia en cuanto accidente occidental singular se ha «vuelto» eso que se llama «global» o «planetaria» sin no obstante generarse como lo que se llamaría «universal»; comprender, en consecuencia, cómo Occidente desaparece, no como se repite de manera sonámbula en su generalización uniforme, sino en la expansión, bajo esta «uniformidad» y por ella, de una singularidad plural que es y no es, a la vez, lo «propio» de este «o/accidente». Se comprende, esta temible cuestión no es otra que la del «capital» (o la del «capitalismo»). Si se quiere obtener la plena medida del «capital» —con cuyas primicias la historia comenzó en las ciudades comerciales—, hay que substraerlo, mucho más radicalmente de lo que Marx lo podía hacer, a su propia representación de la historia lineal y acumulativa, *tanto* como a la representación simétrica de una historia teleológica de su superación o de su conjuración. Tal es, parece, la lección —problemática— de la historia. Pero no podemos entenderla, sin duda, si no entendemos antes de manera completamente distinta las apuestas primeras de nuestra historia, es decir: de la filosofía.

Bajo distintas versiones, pero de manera dominante, la tradición se ha dotado de una representación según la cual la filosofía y la ciudad estarían (habrían estado, debieran estarlo) en relación objetiva una con otra. La filosofía, como articulación del *logos*, sería el objeto de la ciudad, como espacio de esa articulación, mientras que la ciudad, como reunión de los *logikoi*, sería el objeto de la filosofía, como producción de su *logos* común. El *logos* mismo obtiene su esencia o su sentido de esta reciprocidad: es el fundamento común de la comunidad, y la comunidad como fundamento del ser.

Es bajo este horizonte como no dejamos de comprender, aún hoy, de manera dominante y en diversas versiones, fuertes o débiles, felices o desafortunadas, el famoso «animal político» de Aristóteles: bajo la presunción de que el *logos* es condición de la

comunidad, la cual es condición de humanidad, y/o recíprocamente, cada uno de los tres términos obtienen su unidad y su consistencia de su comunicación de esencia con los otros dos (y el mundo como tal quedaría relativamente exterior a todo el asunto, bajo la presunción, esta vez, de que la naturaleza o *physis* se realiza precisamente en el hombre como *logos politikos*, mientras que la *tejne* se subordina tanto a una como a otra).

Pero este horizonte —el de la filosofía política en el más pleno sentido (no «filosofía de la política», sino filosofía como política)— bien podría ser lo que, con un mismo trazo, indica la situación singular en que se compromete nuestra historia, y obstruye el acceso a esta situación. O mejor dicho: bien podría ser lo que, al hilo de su historia, libera la indicación de su propia desconstrucción, y expone de nuevo, de otro modo, la situación¹³. «Filosofía y política» es el enunciado de esta situación. Pero es un enunciado disyuntivo, y lo es porque la situación misma es disyuntiva. La ciudad no es en principio la «comunidad», como tampoco es en principio «el espacio público»: es al menos tanto como la revelación del ser-en-común *como dis-posición* (dispersión y disparidad) de la comunidad representada como disuelta en interioridad o en transcendencia. Es la «comunidad» sin origen común. Por lo tanto, y por cuanto la filosofía es petición del origen, la ciudad es su problema, lejos de ser su objeto o su espacio. O bien es su objeto o su espacio a la manera del problema, esto es, de la aporía. Pero la filosofía, por su parte, no es la petición del origen más que bajo la condición de la dis-posición del *logos* (es decir, del origen como razón acabada y discurrida): el *logos* es el espaciamiento en lugar mismo del origen. Por tanto, la filosofía es el problema de la ciudad: le subtrae el objeto visto como «comunidad».

Por ello, y con mucha frecuencia, la política filosófica y la filosofía política vienen a tropezar sobre la esencia de la comunidad, o sobre la comunidad como origen. Tales son, por limitarnos a ellos, los tropiezos ejemplares de Rousseau y de Marx. El primero alza la aporía de una comunidad que debería precederse a su constitución: el «contrato», por su propio concepto, es la negación, o la prescripción, de la desligazón originaria de las singularidades que deberían «concluirlo». En cuanto al segundo, sin duda el más radical a este respecto, al pedir la disolución de lo político en todas las esferas de la existencia (lo que corresponde también a la «realización de la filosofía»),

¹³ Lo que sigue quisiera continuar, en ciertos aspectos, el diálogo propuesto por Jacques Rancière en su libro *La mésentente. Philosophie et politique* (París, Galilée, 1995).

ignora que la separación así superada y suprimida no es, en verdad, la separación accidental de la instancia «política», sino la separación constitutiva de la dis-posición. El «comunismo», cualquiera que haya sido la fuerza de su pensamiento de la «relación real» y de lo que llama «el individuo», aún no ha podido pensar el ser-en-común como distinto de la «comunidad».

En este sentido, la política filosófica procede muy a menudo a la captación subrepticia de una metafísica del origen-uno, donde con todo expone al mismo tiempo, *volens nolens*, la situación de la dis-posición de los orígenes. El resultado es, muy a menudo también, que la dis-posición se torna en exclusión, y que toda política filosófica sea una política de la exclusividad y de la exclusión correlativa —de una clase, de un orden, de una «comunidad» cualquiera, y siempre para terminar de un «pueblo» en el sentido «llano» del término. La exigencia de la igualdad es entonces el gesto a la vez necesario, último y absoluto: de hecho, está muy cerca de indicar la dis-posición como tal. No obstante, mientras se trate de «la reivindicación igualitaria fundada en la identidad genérica»¹⁴, la igualdad aún no hace justicia a la singularidad, o encuentra considerables dificultades para poderlo hacer. Así es como la crítica de la abstracción de los derechos adquiere todo su relieve: pero lo «concreto» que hay que oponerle no es en principio lo de las determinaciones empíricas que, en régimen capitalista, agotan la mejor voluntad igualitaria. Lo *concreto* significa ante todo el objeto real de un pensamiento del ser-en-común, y este objeto real, en última instancia, es el singular plural del origen, tanto como del origen de la «comunidad» misma (si se le quiere seguir dando este nombre). Tal es sin duda la indicación dada por la palabra que sigue a la igualdad en la divisa republicana: la «fraternidad» quiere ser la solución de la igualdad (o de la «igualibertad»)¹⁵ por la evocación o por la invocación de una «identidad genérica». Ahora bien, es exactamente este origen común de lo común lo que hace falta¹⁶.

¹⁴ André Tosel, *Démocratie et libéralismes*, París, Kimé, 1995, p. 203. Cfr. íntegro el capítulo «La igualdad, difícil y necesaria».

¹⁵ Étienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Les conférences du Perroquet, n.º. 22, París, noviembre 1989.

¹⁶ Comparto por tanto la crítica de la fraternidad de Jacques Derrida en *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994. [Trad. cast. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, *Políticas de la amistad; seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998.] No sin hacerle observar que yo también, en la ocasión, he cuestionado la fraternidad cristiana. Por otra parte, me he reservado y aún me reservo, pese a todo, la posibilidad de examinar si la fraternidad es necesariamente genérica y congénita...

O por lo menos, hace «falta» siempre que se lo evalúe sobre el horizonte de la política filosófica. Esto desconstruido —y es de lo que se trata—, se ve clara la necesidad del singular plural del origen. No tengo la intención de proponer a este respecto «otra política». De hecho, ni siquiera estoy seguro de que este término (o el de «filosofía política») pueda aún tener una consistencia más allá de esta brecha en el horizonte que nos llega al cabo de la larga historia de nuestra situación occidental, y como la reapertura de esta situación. Sólo quiero contribuir a establecer que la pareja filosofía-política, con toda la fuerza de su acoplamiento, *expone y subtrae a la vez la dis-posición del origen*, y la com-parecencia que le es correlativa.

El horizonte filosófico-político es lo que relaciona la dis-posición con una continuidad y con una comunidad de esencia. Tal relación, para ser efectiva, exige un procedimiento esencial: el del sacrificio. Si se busca bien, se encontrará la parte del sacrificio en toda filosofía política (o se encontrará su recusación *abstracta*, que equivale a hacer el sacrificio de la singularidad concreta). Pero como origen singular, la existencia es insacrificable¹⁷.

La urgencia no es entonces, a este respecto, otra abstracción política. Consiste más bien en reconsiderar el sentido mismo de «política» —y por tanto, de «filosofía»— en la condición de la situación originaria: la nuda exposición de los orígenes singulares. Es entonces una «filosofía primera» que es necesaria, en el sentido canónico de la expresión, es decir, una ontología. La filosofía debe re-comenzar, re-comenzarse a partir de sí misma contra sí misma, es decir, contra la filosofía política y la política filosófica. Para ello, debe en principio pensar cómo nosotros somos «nosotros» entre nosotros: cómo la consistencia de nuestro ser está en el ser-en-común, pero cómo esto último consiste muy precisamente en el «en» o en el «entre» de su espaciamiento.

La última «filosofía primera», si podemos decirlo así, se nos ha ofrecido con la ontología fundamental de Heidegger. Ella nos habrá puesto sobre el camino en que ahora estamos, los unos con los otros, lo sepamos o no. También por esto su autor ha podido, en una especie de vuelta de tuerca de la *Destruktion* misma, comprometerse tan imperdonablemente con la política filosófica hecha crimen. Y es aún ella misma la que nos indica de dónde hay que re-comenzar: hay que rehacer la ontología fundamental (y

¹⁷ Cfr. «L'insacrifiable», en J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, París, Galilée, 1990. [Trad. cast. de Juan Carlos Moreno Romo: *Un pensamiento infinito*, Barcelona, Anthropos, 2002.]

va de suyo, la analítica existencial tanto como la historia del ser y el pensamiento del *Ereignis*), con determinación esta vez *a partir del singular plural de los orígenes*, es decir, a partir del *ser-con*.

Volveré más tarde sobre este programa, del que por lo demás no tengo la ridícula pretensión de llevarlo a cabo: por definición y por esencia, esta «filosofía primera» debe «ser hecha por todos, no por uno», como la poesía de Maldoror. Por el momento, sólo quiero indicar el principio de su necesidad. El ser-con (el *Mitsein*, el *Miteinandersein* y el *Mitdasein*) Heidegger lo declara con total claridad esencial a la constitución del *Dasein* mismo. Sobre esta base, debería quedar absolutamente claro que el *Dasein*, igual que no es «el hombre» ni «el sujeto», tampoco es «uno», único y aislado, sino siempre y solamente el uno, cada uno, del uno-con-otro. Si tal determinación es esencial, debe conquistar y exponer sin reservas una dimensión co-originaria: ahora bien, ya se ha señalado a menudo que esta co-originariedad, pese a su afirmación, cede el paso a la consideración del *Dasein* «en sí mismo». Conviene entonces examinar la posibilidad de una exposición expresa y continua de la co-originariedad, y de medir sus apuestas sobre el conjunto de la empresa ontológica (así como sobre sus consecuencias políticas)¹⁸.

Sólo queda añadir en seguida que hay, para tal examen, una razón mucho más profunda que lo que en principio pudiera parecer un simple «reequilibrio» del discurso heideggeriano —razón que implica, evidentemente, mucho más que esto, ya que al tiempo no se trata de nada menos que de la posibilidad misma de hablar «del *Dasein*» en general, de «lo existente» o de «la existencia». ¿Qué sucedería en filosofía si se excluyera hablar del ser de otro modo que no fuera diciendo «nosotros», «yo» y «tú»? ¿Dónde habla el ser, y quién habla el ser?

La razón anunciada consiste precisamente en hablar (de) el ser. El tema del ser-con y de la co-originariedad debe ser renovado y debe «reiniciarse» la analítica existencial porque ésta se propone responder a la cuestión del sentido del ser, o del ser como sentido. Ahora bien, si el sentido del ser se indica en primer lugar por la realización del ser en el *Dasein* y como *Dasein*, entonces, precisamente como *sentido*, esta realización (este «hay ser») no puede mostrarse y exponerse, de golpe, más que en

¹⁸ La tesis de François Raffoul, *Heidegger et le problème de la subjectivité* (EHESS, 1995) es, de manera notable, uno de los primeros trabajos que se comprometen en la vía de una nueva evaluación del *Mitsein*.

el modo del ser-con: ya que nunca hay sentido para uno, sino siempre del uno en el otro, siempre entre uno y otro. Sin duda, el sentido de ser nunca está en lo que se dice —en las significaciones—, sino que está desde luego en esto otro: en que «se habla» en el sentido absoluto de la expresión. «Se habla», «ello habla», quiere decir «el ser se habla», es el sentido (y no hace el sentido). Pero «se» o «ello», eso nunca es otra cosa que *nosotros*.

Dicho de otro modo, al revelarse como apuesta en el sentido del ser, el *Dasein* ya se ha revelado, antes de cualquier otra explicación, como ser-con. El sentido del ser no se realiza en el *Dasein* para ser luego «comunicado» a otros: su realización *es idéntica a ser-con*. O incluso: *el ser se realiza como «con»*. Tal es en lo sucesivo la premisa ontológica mínima, absolutamente irrecusable. El ser se realiza entre nosotros, no podría tener otro sentido que la dis-posición de este «entre».

Por lo demás, Heidegger mismo escribe: «en la comprensión de ser del *Dasein* se encuentra ya... la comprensión de otros»¹⁹. Pero sin duda aún es demasiado poco decir: la comprensión del ser no es sino la de los otros, lo que quiere decir, en todos los sentidos, la de los otros por «mí» y la de «mí» por los otros, la comprensión de unos y otros. Se podría decir simplemente: el ser es comunicación. Quedaría por saber lo que *es* la «comunicación».

Por el momento, importa menos responder a la pregunta (si es una pregunta, y si no hemos ya respondido en el fondo, si no respondemos todos los días y cada vez...) que detenerse sobre el hecho de su exhibición. Si «la comunicación» es para nosotros, hoy, tal asunto —en todos los sentidos de la palabra...—, si florecen sus teorías, si sus técnicas proliferan, si la «mediatización» de los «media» se desboca en un vértigo auto-comunicativo, si se agita tanto, con una fascinación desencantada o jubilosa, el tema de lo indistinto del «mensaje» y del «médium», es porque algo se descubre, la trama desnuda y en efecto sin «contenido» de la «comunicación» —podría decirse, la trama desnuda del *com-* (del *telecom-*, dicho sea con toda independencia), es decir, *nuestra* trama, o «nosotros» como trama, como red, un *nosotros* reticulado, vasto, con su extensión por esencia y su espaciamiento por estructura. Estamos, «nosotros-mismos», demasiado fácilmente dispuestos a ver en ello el destino abrumador de la modernidad.

¹⁹ *Ser y tiempo*, § 26. [Trad. cast. cit., p. 140.]

Podría ser, contra esta pobre evidencia, que aún no hayamos comprendido nada, como es natural, en la situación, y que tengamos más bien que comenzar de nuevo a comprendernos a nosotros mismos —nuestra existencia y la del mundo, nuestro ser así dispuesto.

6. *Ser singular plural*

Ser singular plural: estas tres palabras fijas, sin sintaxis determinada —«ser» es verbo o nombre, «singular» y «plural» son nombres o adjetivos, todo se puede combinar—, señalan a la vez una equivalencia absoluta y su articulación abierta, imposible de volver a cerrar sobre una identidad. El *ser* es singular y plural, a la vez, indistintamente y distintamente. Es singularmente plural y pluralmente singular. Esto mismo no constituye un predicado particular del ser, como si fuera o como si tuviera un cierto número de atributos, entre los cuales éste, doble, contradictorio o quiasmático, de ser singular-plural. Lo singular-plural (o: lo singular plural) forma al contrario la constitución de esencia del ser: una constitución que deshace o que disloca, en consecuencia, toda esencia única y substancial del ser mismo. Esto no es, sin embargo, más que una manera de hablar, ya que no hay ninguna substancia previa que viniera a ser disuelta. El ser no pre-existe a su singular plural. Más exactamente, no *preexiste* en absoluto, como nada preexiste: sólo existe lo que existe. No es la menor singularidad de la filosofía el revelar en todos los sentidos, desde Parménides, esta única proposición, que nada propone sino la posición y disposición de existencia. Es su singularidad plural, y no tiene nada más que hacer que eso²⁰.

²⁰ Sobre la tradición del pensamiento del uno, de cada uno y de lo singular, y sea cual sea la diferencia de nuestras perspectivas, *cfr.* las valiosas indicaciones ofrecidas por Jean-François Marquet en *Singularité et événement*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995. Pero antes, por supuesto, los textos de donde nos ha llegado a todos esta preocupación, los de Deleuze con los de Derrida (y este *con* pedirá un día su comentario). En el fondo, en la misma navegación están embarcados Agamben por un lado, Badiou por otro, incluso si este último quiere verlo bajo la forma de oposición, al poner en juego la multiplicidad

Lo que existe, sea lo que sea, porque existe co-existe. La co-implicación del existir es la participación de un mundo. Un mundo no es nada exterior a la existencia, no es un añadido extrínseco de otras existencias: es la co-existencia quien las dispone juntas. Es preciso aún, podría objetarse, que exista algo. Kant establecía que existe algo, ya que por lo menos pienso una existencia posible: ahora bien, lo posible es secundario con relación a lo real, y entonces existe ya algo real²¹.

Conviene añadir que esta inferencia lleva en realidad a concluir en un plural de existencia: existe algo (por lo menos, «yo») y otra cosa, por lo menos este otro «yo» que se representa un posible, y con el que concuerdo para preguntarme si existe algo tal como lo que pienso posible. Co-existe por lo menos más de un «yo». Lo que todavía es preciso desarrollar así: no existe por tanto sólo unos «yo», entendidos como sujetos-de-representación, ya que con la diferencia real de dos «yo» también se da la diferencia de las cosas en general, por lo menos mi cuerpo, y por tanto varios cuerpos. Esta variación al viejo estilo sólo viene a mostrar esto: nunca hubo ni nunca habrá solipsismo filosófico, y en cierta forma nunca hubo ni nunca habrá filosofía «del sujeto» en el sentido del cierre infinito en sí de un para-sí.

Sin embargo, también hay, y en toda la filosofía, lo que representa de manera ejemplar esta frase de Hegel: «El Yo es lo que es en y para sí universal, y la comunidad (*Gemeinschaftlichkeit*) es también una forma, pero una forma exterior, de la universalidad²².» Es bien sabido que la lógica dialéctica requiere el paso por la exterioridad como esencial en la interioridad misma: con todo, y por esta lógica, siempre es en la forma «interior» y subjetiva del «Yo» donde debe al fin encontrarse y plantearse la *verdad* de lo universal y de su comunidad. Lo que nos concierne entonces es retener el momento de la «exterioridad» como válido en efecto de manera esencial, y tan esencial que no se remite ya a ningún «yo», ni individual, ni colectivo, sin mantener indefectiblemente *la propia exterioridad en cuanto tal*.

Ser singular plural quiere decir: la esencia del ser es, y sólo es, como *co-esencia*. Pero una co-esencia, o el *ser-con* —el ser-con-varios— apunta a su vez a la esencia del *co-*, o incluso, y más bien, el *co-* (el *cum*) mismo en posición o a la manera de esencia.

contra el Uno. Todo esto conduce sobre todo a probar de qué modo no pensamos sino unos *con* otros (por, contra, a pesar de, cerca de, lejos de, tocándose, evitándose, vaciándose).

²¹ *El único fundamento posible de una prueba de la existencia de Dios*, I, 3 § 4.

Una co-esencialidad, en efecto, no puede consistir en un conjunto de esencias donde quedaría por determinar la esencia del conjunto como tal: con relación a éste, las esencias reunidas tendrían que ser accidentes. La co-esencialidad significa la participación esencial de la esencialidad, la participación a la manera de conjunto, si se quiere. Lo que aún podría decirse de este modo: si el ser es ser-con, en el ser-con es el «con» lo que da el ser, sin añadirse. Aquí va de suyo lo mismo que en un poder colegial: el poder no es exterior a los miembros del colegio, ni interior a cada uno de los mismos, sino que consiste en la colegialidad como tal.

Entonces, no el ser en primera instancia, luego una adición del con, sino el con en el seno del ser. A este respecto, resulta absolutamente necesario invertir por lo menos el orden de la exposición filosófica, para la que, muy a menudo, el «con» —y lo otro que va con, si se puede decir así— siempre viene en segundo lugar, al mismo tiempo que esta sucesión es contradicha por la lógica profunda en cuestión. Ahora bien, este orden se conserva, de manera muy notable, incluso por Heidegger, quien no introduce la co-originariedad del *Mitsein* más que después de haber establecido la originariedad del *Dasein*. Se puede hacer la misma observación sobre la constitución husserliana del *alter ego*, al mismo tiempo que éste también es a su manera contemporáneo (el *cum* aún) del *ego* en la «comunidad universal única»²³.

También se puede mostrar, *a contrario*, que cuando Hegel comienza la fenomenología del espíritu por el momento de la «certeza sensible» en que, parece, la conciencia aún no ha entrado en relación con otra conciencia, ese momento no se caracteriza menos por el lenguaje en que la conciencia se apropia la verdad de la inmediatez sensible (el famoso «ahora es de noche»), y por ahí que la relación con otra conciencia se haya presupuesto subrepticamente. Sería fácil multiplicar las observaciones de esta especie: por ejemplo, la evidencia del *ego sum* remite constitutivamente y co-originariamente a su posibilidad en cada uno de los lectores de Descartes, y es precisamente a esta posibilidad en cada uno de nosotros, es decir, a esta

²² *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 20.

²³ *Méditations cartésiennes*, § 60, trad. franc. de G. Peiffer y E. Levinas, París, Vrin, 1953, p. 119. [Trad. castellana de José Gaos y Miguel García-Baró, *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 208.]

co-posibilidad, a lo que la evidencia en cuanto evidencia debe su fuerza y su tenor de verdad²⁴. *Ego sum = ego cum*.

Podría de este modo resultar manifiesto que, para toda la filosofía, la sucesividad necesaria de la exposición no impide que el orden profundo de las razones sea reglado sobre una co-originariedad. De hecho, al proponer invertir el orden de la exposición ontológica, sólo propongo esclarecer un recurso más o menos oscuramente presente en toda la historia de la filosofía —y tanto más presente cuanto que ésta responde a la situación descrita más arriba: la filosofía comienza con y en la co-existencia «conciudadana» como tal (haciendo surgir de golpe, y por diferencia con la forma «imperio», el poder como un problema). O más bien: la «ciudad» no es en principio una forma de institución política, sino que es primero el ser-con *como tal*. La filosofía es en suma el pensamiento del ser-con, y por esto es también el pensar-con como tal.

Pero tampoco se trata, va de suyo, de clarificar simplemente una exposición aún defectuosa... Se trata tanto de hacer justicia a las razones esenciales por las cuales, a través de toda la historia de la filosofía, el ser-con se ha subordinado al ser y no cesa, como al mismo tiempo, y a la medida de esta misma subordinación, de hacer valer su problema como el problema mismo del ser: en suma, *el ser-con es el problema más propio del ser* —y la tarea consiste en saber por qué y cómo sucede esto²⁵.

Prosigamos entonces: en principio no el ser del ente, luego el ente mismo siendo uno-con-otro, sino el ente —y todo ente— determinado en su ser como siendo uno-con-otro. Singular plural: de suerte que la singularidad de cada uno resulte indisociable de su ser-con-varios, y *porque*, de hecho, y en general, una singularidad es indisociable de una pluralidad. Incluso aquí, no se trata de una propiedad suplementaria. El concepto de lo singular implica su singularización y por ende su distinción de otras singularidades (a diferencia, por ejemplo, de los conceptos del individuo —ya que una totalidad inmanente y sin otro sería un individuo perfecto—, o de lo particular, ya que este último

²⁴ Descartes mismo lo prueba: la marcha y el discurso del *ego sum* no son nada distinto de todos nosotros, «mediante ese género de conocimiento interior que antecede siempre al adquirido, y que es tan natural en todos los hombres, por lo que toca al pensamiento y la existencia, que, si bien podemos fingir que no lo tenemos [...] es imposible que en realidad no lo tengamos». («Respuestas a las Sextas Objeciones», 1: citamos por la trad. cast. de Vidal Peña, en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 323.)

supone el conjunto del que es parte, y puede con otros particulares no presentar más diferencia que la numérica). En lo restante, *singuli* no se dice en latín más que en plural, porque designa el «uno» del «uno por uno». Lo singular es de golpe *cada* uno, y por tanto también *cada con y entre* todos los otros. Lo singular es un plural. Sin duda, ofrece también la propiedad individual de la indivisibilidad: pero no es indivisible como una substancia, sino que es indivisible poco a poco, en el acontecimiento de su singularización. Es indivisible como el instante, es decir, tan infinitamente divisible, o *puntualmente* indivisible. También es, por otra parte, como un particular, pero bajo la condición de la *pars pro toto*: lo singular es cada vez *por* el todo, en su lugar y con vistas al mismo. (Si el hombre es para la totalidad de lo existente, como he tratado de decirlo, es entonces el exponente de lo singular como tal y en general.) Una singularidad no se recorta sobre el fondo del ser, es, cuando es, el ser mismo o su origen.

Una vez más, se distinguirá sin esfuerzo hasta qué punto estas características responden a las del *ego sum* cartesiano. Lo singular es un *ego* que no es un «sujeto» en el sentido de una relación de sí consigo. Es una «ipseidad» que no es la relación de un «yo» en «sí»²⁶. No es ni «yo», ni «tú», es solamente lo distinto de la distinción, lo discreto de la discreción. Es el ser-a-parte del ser mismo y en el ser mismo: el ser poco a poco —y lo que prueba que el ser no tiene lugar más que poco a poco.

La esencia del ser es ese poco, ese golpe²⁷. «Ser» siempre es, cada vez, un golpe de ser (impresión, ataque, choque, palpito, topetazo, encuentro, acceso). Y siempre también, en consecuencia, un poco, un golpe de «con»: singulares singularmente juntos, y cuyo conjunto no es ni la suma, ni lo englobado, ni la «sociedad», ni la «comunidad» (estas palabras no son más que enunciados de problemas). El conjunto de los singulares es la singularidad «misma». Ella los «reúne» en tanto que los espacia, están «ligados» en tanto que no están unificados.

²⁵ En cierto sentido, Levinas da prueba de manera ejemplar para esta problemática. Pero lo que entiende como «de otro modo que ser», se trata de entenderlo como «lo más propio del ser», precisamente porque se trata de pensar el ser-con más bien que la oposición del otro al ser.

²⁶ Heidegger, *Beiträge*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1989, p. 319.

²⁷ Traducimos «coup» literalmente aquí por «golpe», teniendo en cuenta que el término francés se repite en la expresión «au coup par coup» que sin embargo hemos traducido antes como «poco a poco». Baste tener esto presente ahora, así como el empleo que el francés hace del término en tantas perífrasis (por ejemplo: *coup d'essai*: ensayo, *coup d'oeil*: ojeada, *coup de vent*: ráfaga, *coup de soleil*: insolación, etc.). (N. del T.)

En estas condiciones, el ser en cuanto ser-con tal vez ya no podría decirse en la tercera persona del «es» o del «hay». Tampoco habría punto de vista exterior al estar-juntos, de lo que podría enunciarse que «hay» lo existente y un ser-con de los existentes unos con otros. Nada de «es», y por tanto tampoco del «soy» subyacente a la enunciación del «es». Habría más bien que pensar la tercera persona del singular como siendo en verdad la primera. Se vuelve entonces la primera persona del plural. El ser no podría decirse más que de esta manera singular: «somos». La verdad de *ego sum* es un *nos sumus* —y este «nosotros» se dice de los hombres para todos los entes con los que «nosotros» somos, para toda la existencia como ser-esencialmente-con, como ser cuya esencia es el con.

(«Se hablará...», ¿quién, se? Hablaremos —¿quién es este «nosotros»? ¿Cómo puedo decir «nosotros» por vosotros, que me leéis, y por mí? ¿Cómo hacernos pensar juntos, lo que sin embargo estamos haciendo, estemos o no «de acuerdo»? ¿Cómo estamos nosotros, el uno o la una con el otro? Lo que quiere decir: ¿qué hay de nuestra comunicación, de este libro, por tanto, de sus frases, y del conjunto de la situación que les da mayor o menor sentido? Cuestión de la filosofía tanto como de la «literatura», es decir, esta cuestión: ¿hasta dónde es posible sostener el discurso en tercera persona de la filosofía, a partir de dónde la ontología debiera volverse —qué?, ¿conversación?, ¿inspiración?... El estricto rigor conceptual del ser-con agrava el discurso de su concepto...)

Lo que se llama «sociedad», en el más amplio y más difuso sentido de la palabra, es así la clave de una ontología que queda por esclarecer. Rousseau lo presintió al hacer del bien o mal llamado «contrato» no un acuerdo entre individuos, sino el acontecimiento mismo «que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre»²⁸. (Nietzsche confirma este presentimiento, de manera paradójica, cuando Zarathustra exclama que «la sociedad humana es un experimento, y *no* un «contrato»²⁹.)

²⁸ *Del contrato social*, libro I, capítulo 8. [Trad. cast. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980, p. 27.]

²⁹ *Así habló Zarathustra*, III, 25. [Trad. cast. cit., p. 292.]

Marx lo ha vislumbrado al calificar al hombre de ser social en su procedencia, su producción y su destino —y al emplazar tendencialmente, por todo el movimiento o por la posición de su pensamiento, al ser mismo en este ser social. Heidegger lo señaló al plantear el ser-con como constitutivo del ser-ahí. Sin embargo, ninguno ha tematizado radicalmente el *con* como el rasgo esencial del ser ni como su propia esencia singular plural. Pero, en conjunto y uno por uno, nos han conducido hasta el punto en que ya no podemos eludir esto, a favor de lo cual da fe toda la experiencia contemporánea: la apuesta en lo sucesivo ya no es pensar,

—ni a partir de uno, ni a partir de otro,

—ni a partir de su conjunto mismo, ya comprendido como Uno, ya como Otro,

sino pensar absolutamente y sin reservas a partir del *con*, *como la propiedad de esencia de un ser que no es más que uno-con-otro*.

Uno/otro, ni «por», ni «para», ni «en», ni «pese a», sino «con». Menos y más a la vez que la «relación» o que el «vínculo», sobre todo si la relación o el vínculo presuponen cada uno la preexistencia de los términos que conectan: porque el «con» es el contemporáneo exacto de sus términos, es de hecho su contemporaneidad. «Con», es la participación del espacio-tiempo, es lo al-mismo-tiempo-en-el-mismo-lugar en tanto que él mismo, en sí mismo, distanciado. Es el principio de identidad instantáneamente desmultiplicado: el ser está al mismo tiempo en el mismo lugar bajo el espaciamiento de una pluralidad indefinida de singularidades. El ser está con el ser, no se cubre a sí mismo, pero está ante sí, junto a sí, en sí mismo, tocándose, en la paradoja de la proximidad en que el alejamiento y la extrañeza se revelan. Nosotros: cada vez otro, cada vez con otros. «Con» no indica tanto la participación de una situación común como la yuxtaposición de puras exterioridades (un banco con un árbol con un perro con un paseante).

La cuestión del ser y del sentido del ser se ha vuelto la cuestión del ser-con y del estar-juntos (del sentido del mundo). He ahí lo que significa una inquietud moderna que revela menos una «crisis de sociedad» que una prescripción que la «socialidad» o la «sociación» de los hombres se dirige a sí misma, o que recibe del mundo: tener que ser simplemente lo que es, pero tener finalmente que ser ella misma el ser como tal. Una fórmula semejante es ante todo una abstracción tautológica desesperante —y por eso nos

inquieta a todos—, pero nuestra tarea consiste en romper la dura cáscara de esta tautología: ¿qué es el ser-con del ser?

En cierto sentido, siempre es la situación inicial occidental que se repite, siempre es el problema de la ciudad, aquél cuya repetición ha ya subrayado nuestra historia para mal y para bien. Hoy, esta repetición se produce como una situación cuyas dos principales coordenadas integran una especie de antinomia: por una parte, la presentación de un mundo, por otra, el fin de las representaciones del mundo. Esto significa como mínimo una mutación en la relación «política-filosofía». Por una parte, no puede ya tratarse de una sola comunidad, de su esencia, de su cierre y de su soberanía, por otra parte, tampoco puede tratarse ya de ordenar la comunidad conforme a los decretos de Otra soberanía, ni a los fines de una historia. Pero tampoco puede ya tratarse de enfocar la socialidad como un accidente deplorable e inevitable, una dificultad que debe administrarse mal que bien. La comunidad está desnuda, pero es imperativa.

Por una parte, entonces, el mismo concepto de comunidad o de ciudad se difracta en todos los sentidos —es lo que significa la aparición multiforme y caótica de lo infranacional, de lo supranacional, de lo paranacional, y la dis-localación de lo «nacional» en general—, por otra parte el concepto de comunidad parece no tener ya por contenido que su propio prefijo, el *cum*, el *con* desprovisto de substancia y de conexión, desnudo de interioridad, de subjetividad y de personalidad. De una y de otra manera, la soberanía nada es³⁰. La soberanía nada es sino el *com-*, como tal siempre indefinidamente «por completar».

No se trata de pensar en un aniquilamiento de la soberanía. Se trata de pensar esta cuestión: si la soberanía fue el gran término político para definir la comunidad (su eje o su esencia) sin un más allá de sí misma, sin otro fundamento ni fin que ella misma, ¿qué sucede cuando esta soberanía no se acuerda ya de nada más que de un espaciamiento singularmente plural? ¿Cómo pensar la soberanía como la «nada» del «con» puesto al descubierto? Y si, al mismo tiempo, la soberanía política siempre ha significado el rechazo de la dominación (de un Estado por otro o por una Iglesia, de un pueblo por otra cosa que no fuera él mismo), ¿cómo pensar la soberanía desprovista del «con» contra la

dominación, ya sea del estar-juntos por otra instancia, ya del conjunto por sí mismo (por su regulación y su control «automático»)? Se ha logrado comenzar a describir la transformación actual del «espacio político»³¹ como un paso al «imperio». El imperio significa precisamente la dominación sin soberanía (sin elaboración de tal concepto) a la vez que una exposición, un espaciamento y una pluralidad inversas de la concentración en interioridad que requiere la soberanía política: ¿cómo pensar el espaciamento del imperio contra su dominación?

De una u otra manera, la soberanía desnuda —me refiero así a la soberanía de Bataille— supone tomar distancia con el orden de lo político-filosófico y de la «filosofía política»: no en provecho de un pensamiento despolitizado, sino en pro de un pensamiento que pone en marcha la constitución, la imaginación y la significación misma de lo político, que permite redefinirlo en su retirada y a partir de esta retirada. La retirada de lo político³² no significa su desaparición. Significa que desaparece la presuposición filosófica de todo lo político-filosófico, que siempre es una presuposición ontológica. Posee diversas formas: puede consistir en pensar el ser como comunidad, y la comunidad como destino, o al contrario, pensar el ser como anterior y exterior al orden de la sociedad, y pensar ésta como exterioridad accidental del comercio y del poder. Pero así, el estar-juntos nunca es propiamente el tema y el problema de la ontología. La retirada de lo político es el descubrimiento, el desnudarse ontológico del ser-con.

Ser singular plural: de un solo trazo, sin puntuación, sin huella de equivalencia, de implicación o de consecución. Un solo trazo continuo-discontinuo, trazando el conjunto del dominio ontológico, el ser-consigo-mismo designado como el «con» del ser, de lo singular y de lo plural, e imponiendo de golpe a la ontología no sólo otra

³⁰ Como se sabe, es una fórmula cara a Bataille. Incluso podría decirse, absolutamente, que fue su fórmula.

³¹ *Cfr.* Toni Negri, «La crise de l'espace politique», y el conjunto del número 27, «En attendant l'empire», de *Futur antérieur*, París, l'Harmattan, enero 1995. [En fecha posterior (2000), Antonio Negri ha publicado, en coautoría con Michael Hart, *Empire*, del que hay trad. cast. de Alcira Bixio, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.]

significación, sino otra sintaxis. El «sentido del ser» no sólo como «sentido del con», sino incluso, y sobre todo, como el «con» del sentido. Porque ninguno de estos tres términos precede ni funda a los demás, y cada uno designa la co-esencia de los otros. La co-esencia pone a la esencia misma en el trazo —«ser-singular-plural»—, en un trazo de unión que también es un trazo de división, trazo de participación que se borra entonces, dejando cada término en su aislamiento y en su ser-con-otros.

La unidad de una ontología debe buscarse en adelante en esta tracción, en este estiramiento, esta distancia y este espaciamento que es simultáneamente el del ser, el de lo singular y lo plural, cada vez más distanciamiento. En una ontología tal, que no es una «ontología de la sociedad» en el sentido de una «ontología regional», sino la ontología misma como una «socialidad» o una «sociación» más originaria que toda «sociedad», que toda «individualidad» y que toda «esencia del ser», el ser es *con*, es *como el con* del ser mismo (el co-ser del ser), de modo que el ser no se identifica *como tal*³³ (*como ser del ser*), sino que se pone, se da o llega, se dis-pone —hace acontecimiento, historia y mundo— como su propio *con* singular plural. Dicho incluso de otro modo: *el ser no es sin ser* —lo que será una mísera tautología mientras no se la comprenda bajo el modo co-originario del ser-con-el-ser-mismo.

Según este modo, el ser es simultáneo. Así como, para decir el ser, hay que repetirlo y decir que «el ser es», así el ser no es sino simultáneo consigo mismo. El tiempo del ser (el tiempo que es) es esta simultaneidad, esta co-incidencia que supone la «incidencia» en general, el movimiento, el desplazamiento o el despliegue, la deriva temporal originaria del ser, su espaciamento.

Pollakôs legomenon —el ser se dice de muchas maneras: se trata, en cierto sentido, de repetir el axioma aristotélico. Una vez más —según el «con», el «también», el «aún» de una historia que repite este cruzamiento y esta tracción del ser— la singularidad del ser es su plural. Pero ya no se dice de manera múltiple a partir de un único y presumible núcleo de sentido. Lo múltiple del decir —es decir, de los que

³² Cfr. mis trabajos reunidos al mismo tiempo en *Le retrait du politique* y *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981 y 1983.

³³ Para una lectura destructora del «como tal» del ser en la ontología fundamental, cfr. el trabajo de DEA de Yves Dupeux, Estrasburgo, 1994.

dicen—, con el decir cada vez singular, le pertenece constitucionalmente, y en el decir, más allá del decir, está lo múltiple de lo existente en su totalidad.

Así, el ser no coincide *consigo* mismo sin que esta co-incidencia no se señale inmediata y esencialmente a sí misma según la *co*-estructura de su acontecimiento (incidencia, encuentro, ángulo de declinación, choque, acuerdo discordante). El ser coincide con el ser: es decir, *es* el espaciamento, y la llegada —el espaciamento sobrevenido— del *co*-, singular plural.

Se podría preguntar por qué es preciso aún llamar «ser» a esto cuya esencia se reduciría a un prefijo del ser, a un *co*- fuera del que nada habría, nada más que los entes o los existentes, pero ninguna substancia o consistencia propia del «ser» como tal. Y bien, en efecto, de esto se trata. El ser no consiste en nada más que la existencia de todos los existentes. Sin embargo, esta misma consistencia no se desvanecería en una nube de existentes yuxtapuestos. Lo que trato de señalar al hablar de la «dis-posición» no es ni una posición simple, ni una yuxtaposición. El *co*- define bien la unidad y la unicidad de lo que es en general. Lo que se debe comprender es precisamente la constitución en «*co*-» de esta única unidad: lo *singular plural*.

(Por lo demás, fácilmente se mostraría que ésta es una cuestión ya planteada y repetida por una larga tradición, la de la monadología de Leibniz tanto como la de todas las formas de la «división originaria», y más ampliamente aún, todas las formas de la diferencia del uno en sí mismo o para sí mismo. Lo que importa es precisamente esta repetición: la concentración y el cruzamiento de la cuestión —lo que no significa necesariamente un progreso, ni su contrario, un empobrecimiento, sino más bien, sin duda, un desplazamiento, una deriva, un transporte hacia otra cosa, hacia otra postura filosófica.)

Al menos, y provisionalmente, se trataría de decir lo siguiente: no se trata de una unidad originaria y de su división, como tampoco de una multiplicidad originaria y su correlación (ni lo Uno dividiéndose a sí mismo, archi-dialécticamente, ni los átomos y el clinamen). En uno y otro caso, hay que pensar una anterioridad del origen sobre cualquier acontecimiento que le sobrevenga (incluso si de ahí proviene). Hay por tanto que pensar la unidad originariamente plural: y ahí, pensar lo plural como tal.

Plus, en latín, es el comparativo de *multus*. No es «numeroso», sino «más». Es un cruzamiento o un exceso de origen, en el origen. Para decirlo con referencia a los modelos evocados hace un instante: lo Uno es *más* que uno, no es que «se divide», es que uno = más de uno, porque no se puede contar «uno» sin contar más de uno. O bien, conforme al modelo atomista: hay los átomos *más* el clinamen. Pero el clinamen no es otra cosa, otro elemento exterior a los átomos, no es más que ellos, es el «plus» de su exposición: al ser varios, no pueden sino inclinarse o declinarse los unos con relación a los otros. La inmovilidad o la caída paralela suprimiría la exposición, volvería a la posición pura y no se distinguiría del Uno-puramente-uno (u Otro, dicho de otro modo). Uno puramente uno es menos que uno: ni se puede plantear, ni se puede contar. Uno propiamente uno siempre es más que uno. Es exceso de unidad, es uno-con-uno: su ser en sí co-presente.

El *co-* mismo y como tal, la co-presencia del ser, no resulta presentable como el ser que «es», ya que no lo es sino distanciándolo. Es impresentable no porque ocupe la región del ser más remota y misteriosa, incluso la de la nada, sino porque no se somete, simplemente, a una lógica de la presentación. Ni presente, ni a presentar (ni, en consecuencia, «impresentable» en sentido estricto), el *con* es la condición —singular plural— de la presencia en general como co-presencia. La co-presencia no es una presencia retirada en ausencia, como tampoco es una presencia *en* sí, ni una presencia *para* sí.

Tampoco es pura presencia *a*, ni a *sí*, ni a los *demás*, ni al *mundo*. En realidad, ninguno de estos modos de la presencia puede tener lugar —siempre que tenga lugar— más que teniendo antes lugar la co-presencia. Un sujeto único ni siquiera podría designarse ni referirse a sí como sujeto. Un sujeto, en el sentido más clásico del término, no sólo supone su propia distinción con respecto al objeto de su representación o de su dominio: supone por lo menos tanto su propia distinción con respecto a otros sujetos de los que se puede distinguir la ipseidad (incluso, si se quiere decir así, la astídad) *con* respecto a su propio centro de representación o de dominio. El *con* es entonces la suposición del «sí» en general. Pero no es ya precisamente una suposición sub-yacente, a la manera de la auto-presuposición infinita de la sub-stancia sub-jetiva. Como lo indica su función sintáctica, «con» es la pre-posición de la posición en general, y forma así su dis-posición.

El «sí» del «sí» en general tiene lugar con anterioridad a tener lugar en sí mismo y/o en el otro. Esta «asídad» del sí es anterior al mismo y al otro, anterior también por tanto a la distinción de una conciencia y de su mundo. Antes de la intencionalidad fenomenológica y antes de la constitución egológica, pero también antes de la consistencia de la cosa como tal, está la co-originariedad según el con. No hay entonces anterioridad de la que hablar propiamente: la co-originariedad es la estructura más general de toda con-sistencia, de toda con-stitución y de toda con-sciencia.

Presencia-con: *con* en cuanto modo exclusivo del ser-presente, tal como el ser-presente, y el presente del ser, no coincide en sí —es decir, consigo— sino siempre que co-incide, que «cae con» otra presencia, la misma que a su vez obedece a la misma ley. El estar-junto-a-varios es la situación originaria: es incluso lo que define una «situación» en general. Es así como un «con» originario o transcendental pide en adelante, con una urgencia sensible, liberarse y articularse por sí mismo. Pero la menor de las dificultades en su concepto no consiste en esto: a este «originario» o a este «transcendental» no se «regresa», pues es estrictamente contemporáneo de toda existencia tanto como de todo pensamiento.

7. *Co-existencia*

No por casualidad los comunismos y los socialismos de cualquier especie han sostenido una parte esencial de las expectativas del mundo moderno, y la esperanza de una ruptura y de una innovación sin retorno —verdaderamente, la esperanza de una revolución, es decir, de una recreación del mundo. No basta, lo sabemos mejor a cada día que pasa, con estigmatizar las desviaciones, las mentiras y los crímenes de los «socialismos reales», como los de los «nacional-socialismos». La condena moral y política —aquella que representa ante todo una conciencia tranquila y exigente de los «derechos del hombre»— corre siempre el riesgo de enmascarar bajo su incontestable

legitimidad esta otra legitimidad que fue y sigue siendo la de una exigencia irreductible: que podamos decir «nosotros», que nos podamos decir nosotros (decirlo de nosotros mismos y decírnoslo unos a otros), a partir del momento en que ni patrón ni Dios lo diga ya por nosotros. Esta exigencia nada tiene de secundaria, y esto es lo que le da su terrible fuerza de desencadenamiento, de subversión, de resistencia o de arrebato. Porque no poder decir «nosotros» es lo que precipita a cada «yo» —individual o colectivo— en la locura de no poder tampoco decir «yo». Querer decir «nosotros» nada tiene de sentimental, nada de familiar ni de «comunitarista». Es la existencia la que reclama lo que se le debe, o su condición: la co-existencia.

Si la esperanza «socialista», como tal, ha debido comprenderse como ilusión o como señuelo, el sentido que la llevaba —el sentido que señalaba, violentamente, a través suyo— se ha visto mejor esclarecido. No se trataba de substituir el reino de los unos por el reino de los otros, la dominación de las «masas» en lugar de la de sus amos. Se trataba de substituir la dominación en general por una soberanía compartida, que fuese la de todos siendo la de cada cual —pero una soberanía entendida no precisamente como el ejercicio de un poder y de una dominación, sino como una *praxis* del sentido. En cuanto las soberanías tradicionales (el orden teológico-político) perdían no el poder (que no hacía sino desplazarse), sino la posibilidad de dar sentido, el sentido mismo, es decir, «nosotros», exigía lo que le era debido —si se puede decir así. Lo que Marx entendía como la alienación, y ante todo no hay que olvidar que para él era conjuntamente la alienación del proletariado y la alienación de la burguesía (en el fondo, una alienación del «nosotros», aunque disimétrica, desigual), era en última instancia la alienación del sentido. Pero Marx dejó aún en suspenso la cuestión de la apropiación o de la reapropiación del sentido —por ejemplo, al dejar abierta la cuestión de lo que habría que entender por el «trabajo libre». Esta suspensión se abriría, a largo plazo, sobre la exigencia de otra ontología del «ser genérico» del hombre como ser «esencialmente social»: una co-ontología.

Así, el desencanto o el desarrollo de nuestro fin de siglo no se contentan con llevar el duelo de las visiones socialistas, como tampoco pueden contentarse con substituir las por una precipitación ingenua de novedosos temas «comunitaristas». Hacen otra cosa, y mucho más: señalan hacia nuestra mayor inquietud, la que «nos» hace hoy

ser lo que «nosotros» somos, como la inquietud del «ser social» en cuanto tal: es decir, en tanto que la «socialidad» o la «sociedad» no son manifiestamente los conceptos adecuados a su esencia. Por ello el «ser social» se vuelve, de manera ante todo infinitamente pobre y problemática, el «ser-en-común», el «ser-entre-varios», el «ser-unos-con-otros», poniendo al descubierto el «con» como la categoría aún sin estatuto ni empleo, pero de la que nos llega, en el fondo, todo lo que nos hace pensar —y todo lo que nos hace pensar«nos».

En el momento mismo en que ya no hay «visión socialista» que presentar ni que proponer al «puesto de mando» de un sujeto de la historia y de la política, en el momento en que, de manera aún más amplia, no hay ya por así decirlo «ciudad» ni siquiera «sociedad» de la que poder modelar una figura reguladora, el ser-entre-varios, abstraído a toda intuición, a toda representación o imaginación, se ofrece con toda la agudeza de su cuestión, y con toda la soberanía de su exigencia.

La cuestión y la exigencia se contienen en la constitución del ser-entre-varios en cuanto tal, por tanto en la constitución de la pluralidad *en* el ser. La «co-existencia» ve ahí su concepto agudizado y complicado de manera extraordinaria. En efecto, es notable que este término sirva siempre para designar un régimen o un estatuto más o menos impuesto por circunstancias extrínsecas. Es una noción cuya tonalidad oscila entre la indiferencia y la resignación, o incluso entre la cohabitación y la contaminación. Siempre sometida a connotaciones débiles o desagradables, la co-existencia señala una dificultad, o en el mejor de los casos una concomitancia aceptable, pero no una apuesta de ser o de esencia, sino bajo la forma de una aporía insuperable, con la cual sólo se puede negociar: esta «insociable sociabilidad» con la que Kant mismo tal vez ya no se contentaría hoy, en que su paradoja no guía ya un pensamiento prudente sobre la perfectibilidad de los pueblos, sino que sirve más bien de *pudendum* al cinismo llamado «liberalismo». Pero esto último ostenta todos los síntomas del agotamiento —por lo menos, del agotamiento en términos de sentido— cuando, al hundimiento del «socialismo», no sabe responder más que designando lo «social» y lo «sociológico» como esferas relativamente autónomas de la acción y del saber. Reparar fracturas o describir estructuras nunca podría tener lugar en un pensamiento del ser mismo como estar-juntos. Así, al hundimiento del comunismo no se responde más que con un rechazo apresurado de la cuestión misma del ser-en-común (que, por su parte, el comunismo

llamado «real» había rechazado bajo un ser común). Ahora bien, es esta cuestión la que se ha puesto al día, ella y no otra, y no nos dejará, no cesará de volver, ya que en ella somos *nosotros* lo que se cuestiona.

Lo que se pone así al día no es una «dimensión social» o «comunitaria» añadida a una primitiva noción individual —añadido que fuese esencial y determinante (pensado en numerosos esquemas y circunstancias de discursos ordinarios en los que se nos impone este orden: primero el individuo, después el grupo, primero uno, después los otros, primero el sujeto de derecho, después las relaciones reales, primero una «psicología individual», después una «psicología colectiva», y sobre todo, como se sigue diciendo de manera sorprendente, primero un «sujeto», después una «intersubjetividad»...). Ni siquiera se trata de una socialidad o de una alteridad que viniera a atravesar, a complicar, a revelar —*alterar*— en su mismo principio la instancia del sujeto entendido como *solus ipse*. Es algo más e incluso otra cosa. Es lo que, en el principio, no determina el *ipse* sea cual sea («individual» o «colectivo», si tales términos poseen un sentido preciso) sino co-determinándolo *con* la pluralidad de los *ipse* de los que cada uno es co-originario y co-esencial al mundo, a un mundo que define en adelante una co-existencia a comprender en un sentido aún inaudito, porque no tiene lugar «en» el mundo, sino que forma la esencia y la estructura del mundo. No una vecindad, ni una comunidad de los *ipse*, sino una co-ipseidad: he aquí lo que se pone al día, pero como un enigma en el que viene a tropezar nuestro pensamiento.

En la filosofía del siglo XX, la ontología heideggeriana del *Mitsein* permanece en esbozo (volveré sobre ello). La co-existencia o comunidad husserliana está aún en el estatuto de una correlación del *ego*, y también la egología llamada «solipsista» en la filosofía primera. Fuera de la filosofía, resulta notable que no es la teoría social y política la que se habrá aproximado más al enigma de una co-ipseidad (y por consecuencia de una hetero-ipseidad). Sino que esto lo ha hecho, por una parte, una etnología siempre más confrontada a los fenómenos de la co-pertenencia³⁴, y por otra, el Freud del segundo tópico, cuya triple determinación se constituye en suma según una co-existencia de principio (¿qué es el «ello» y el «super-yo», sino el ser-con, la co-constitución del «yo»?). Se podría decir otro tanto de la teoría lacaniana del

³⁴ Cfr. Marc Augé, *Le sens des autres*, París, Le Seuil, 1994. [Trad. cast. de Charo Lacalle y José Luis Fecé, *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós, 1996.]

«significante», en cuanto que no ejerce precisamente el reenvío a una significación, sino la correlación mutua instituyente de los «sujetos» (en esta medida, el «Otro» lacaniano es cualquier cosa menos un «Otro»: su nombre es un residuo teologizante para designar la «sociación»).

Sin embargo, tan notable resulta también el hecho de que el psicoanálisis no haya cesado de representar la práctica más individual posible, y aún más, una suerte de privatización paradójica de aquello cuya misma ley es la «relación» en todos los sentidos. Curiosamente, tal vez valga aquí lo mismo que para la economía: los «sujetos» del intercambio son ahí los más rigurosamente co-origenarios, y esta originariedad mutua se desvanece, como co-existencia en el sentido fuerte, en la apropiación desigual del intercambio. No por casualidad Marx y Freud, en una especie de simetría, representan dos tentativas, una y otra indisociablemente teórica y práctica a la vez, de tocar el «ser-en-común» como punto crítico (en el desorden, en la enfermedad) de la historia o de la civilización. Si podemos permitirnos un esquema sumario, diremos: entre la economía y el psicoanálisis, y puesto que no ha habido «economía socialista» (sino un capitalismo de Estado) como tampoco «psicoanálisis colectivo» (sino por proyección de un modelo individual), se extiende el espacio yermo de un «estar-juntos» cuya asunción teológico-política está agotada, y no resurge más que por sobresaltos reactivos. Y este espacio se ha vuelto *global*, lo que no significa simplemente su presencia sobre toda la superficie del planeta, y más allá, sino el acontecimiento en suma como superficie de lo que en el fondo está en juego: la esencia del ser-con.

De ahí resulta a la vez una fusión, una concentración cuyo sino parecería ser la uniformidad y el anonimato, y por otra parte una atomización, una co-dispersión cuyo sino parecería ser la idiotez, tanto en su acepción griega de propiedad privada como en su acepción moderna de estupidez cerrada (la «propiedad privada» en cuanto que privada-de-sentido). Es así como parece definitivamente bloqueada la dialéctica que Marx creía vislumbrar de una apropiación «individual» que hubiera mediatizado en sí los momentos de la propiedad privada y de la propiedad colectiva. Y es así, al mismo tiempo, como parece definitivamente confirmado el contraste freudiano entre una cura posible de la neurosis individual y lo incurable del malestar de la civilización. Pero es así igualmente como esta dialéctica y este contraste —así como su cara-a-cara paralizado, sin comunicación— habrían señalado, cada cual a su manera y confusamente, el nudo de

las cuestiones, de las expectativas y de las angustias de una época: ¿cómo puede el estar-juntos apropiarse en cuanto tal, cuando está consagrado a sí mismo por lo que es, en su fórmula despojada y sin asunción substancial, o bien, con otro léxico, sin identificación simbólica? ¿En qué se convierte el ser-con cuando el *con* ya no se muestra como una com-posición, sino como una dis-posición?

¿Qué es el *co-* en cuanto *dis-*: qué es este «en cuanto tal» del ser que lo expone como su propio legado, y que enuncia que, como ser, está entre el ser y el ser mismo? Y más aún: ¿qué es lo que conjunta en el ser el «como» = «en cuanto que» y el «como» = «igualmente»? El ser en cuanto tal es cada vez el ser en cuanto que ser de *un* existente, y lo es cada vez igualmente. ¿Qué hace que el ser como tal sea un ser-igual, que circula de existente en existente, y que implica por tanto la disparidad, la discontinuidad y la simultaneidad precisas para medir una « semejanza »? ¿Cuál es esta com-plicación —co-implicación y complejidad— por la que el hombre expone, en el tema de lo «similar» (y entonces, de lo diferente), en este tema tan difícil que realiza la «humanidad» como tal, una (di)similitud del ser a través de todo lo existente? ¿Cómo puede el ser en cuanto tal no ser nada más que la (di)similitud de lo existente en su simultaneidad?

Decir que esta cuestión es una cuestión ontológica —e incluso, que se vuelve la cuestión ontológica, absolutamente— no viene entonces en absoluto a abandonar los terrenos de la economía o de la enfermedad, como tampoco abandonaría el orden de la *praxis*. Por el contrario, y como ya lo dije, esta cuestión no es otra cuestión que la cuestión de lo que se llama «el capital», y asimismo no es otra cuestión que la de la «historia» y la de la «política». La «ontología» no ocupa un registro primigenio, retirado, especulativo y por decirlo de una vez abstracto. Su nombre quiere decir: pensamiento de la existencia, y su situación hoy día significa: pensar la existencia a la altura de este reto para el pensamiento que es la globalidad como tal (ya se la nombre como «capital», «(des)occidentalización», «técnica», «ruptura de la historia», etc.).

8. Condiciones de una crítica

La retirada de lo político y de lo religioso —o de lo teológico-político— no tiene otro sentido que la retirada de todo espacio, instancia o pantalla de protección para una figura de la comunidad. Al final, la cuestión que se plantea es saber si el estar-juntos puede prescindir de una figura, y en consecuencia de una identificación, al mismo tiempo que toda su «substancia» no consistiría sino en su espaciamiento. Pero la cuestión no se puede articular de forma completa y conveniente hasta que no se tenga en cuenta todo el alcance de esta retirada de figura e identidad. El pensamiento precipitado, aprensivo y reaccionario consiste hoy en declarar indispensables las formas de identificación más ordinariamente marcadas, y que sus propios destinos han gastado o pervertido: «pueblo», «nación», «iglesia», «cultura», por no decir nada de la confusa «etnia» ni de las tortuosas «raíces». Hay todo un panorama de la pertenencia y de la propiedad cuya historia política y filosófica está por hacer³⁵: es la historia de la representación-de-sí como elemento determinante de un concepto originario de la sociedad.

La retirada se presenta de dos maneras simultáneas: por una parte lo teológico-político se retira en el elemento del derecho, y por otra parte se retira en el vértigo de una auto-representación que ya no se remite a un origen, sino al vacío de su propia especularidad.

El paso al elemento del derecho divide de hecho lo «político» en dos: por un lado la abstracción formal del derecho, que sin duda «da derecho», como suele decirse, a toda particularidad y toda relación, pero sin dar a este derecho otro sentido que sí mismo. Por otro lado, entonces, la realidad de la relación de fuerzas —económica, técnica, pasional— adquiere ahí un relieve acusado y autónomo, a menos que el derecho mismo trate de erigirse como origen o fundamento, bajo los casos de una Ley absoluta. (Es así como a veces se ve, de manera notable, al psicoanálisis pretender consolidar una visión substancial y autoritaria de la sociedad.) La Ley, como tal, es necesariamente la Ley de Otro, o la Ley como Otro. El Otro implica su no-representabilidad. Esto puede fundar,

³⁵ La reciente tesis de Marc Crépon, *Le problème de la diversité humaine. Enquête sur la caractérisation des peuples et la constitution des géographies de l'esprit de Leibniz à Hegel*, constituye el primer trabajo de envergadura en este terreno (Universidad de París-X-Nanterre, 1995).

en régimen teológico, una «prohibición de la representación», que supone la naturaleza sagrada del Otro, y con ella toda una economía de lo sagrado, sacrificial, jerárquico y pese a todo hierofánico, incluso si la teofanía sigue siendo neagativa, y la teología con ella: un acceso a la Presencia, y hasta a una «super-presencia», siempre está preservado. Pero en régimen ateológico, la prohibición se vuelve una negación de la representación: la alteridad de la ley cubre, rechaza o niega su origen y su fin en la presencia singular de cada uno de los otros. En este sentido, la instancia de un «impresentable» o de un «infigurable» corre el riesgo de revelarse perfectamente opresiva, y si no terrorista, por lo menos aterradora, abierta a la angustia de una Falta originaria. La «figura», por el contrario, puede entonces revelarse como lo que es capaz de abrirse al «con» como al borde mismo y al límite de su trazado.

(Por supuesto, ambos «regímenes» no se conforman simplemente con sucederse en una historia. Están uno y otro, y el uno en el otro, implicados en la prohibición y/o en la inquietud de la representación: es decir, en la cuestión del acceso al origen (o a los orígenes), de su posibilidad/imposibilidad.)

No se trata por tanto de negar, a cambio, el derecho mismo: se trata más bien de «dar derecho» al singular plural del origen, y en consecuencia, tratándose del derecho, a lo que podría llamarse su «anarquía originaria» o el origen mismo del derecho en lo que tiene «de derecho sin derecho»: la existencia como tal injustificable. Indudablemente, la derivación o la deducción del derecho a partir de tal injustificable no es inmediata ni va de suyo. Quizás incluso escape por esencia al proceso de una «deducción». Pero esto mismo está por pensar, pues de lo contrario el derecho sin ontología reabsorbe el ser y su sentido en la verdad vacía de la Ley. La asunción de la política en «los derechos del hombre» es también una asunción subrepticia del «hombre» en el Otro. He ahí lo que encubre, generalmente, la apelación a una «ética»: una impresentabilidad transcendental de la presencia más concreta.

En el otro extremo de la retirada, es por el contrario la representación la que triunfa, y la que absorbe al mismo tiempo todo lo transcendental y todo lo concreto. Lo que permanece bajo la pobre palabra «sociedad», bajo esta palabra empobrecida, vacía de toda «sociación», es decir, de toda «asociación», por no decir nada de las «comunidades» y «fraternidades» que forjaron los escenarios primitivos (el escenario primitivo en general, probado en sí como escena del fantasma) —lo que permanece,

entonces, se diría no ser más que la llamada «sociedad» ante sí misma, el ser-social definido en sí por este juego de espejos y perdido en los destellos centelleantes de su reverberación. Ni el Otro, ni los otros, sino un singular plural cuya asunción se hace por su propia curiosidad de sí mismo, en una equivalencia generalizada de todas las representaciones de sí que se da a consumir.

Se ha llamado a esto «la sociedad espectacular-comercial», y «la sociedad del espectáculo». Ésta fue la intuición post-marxista o meta-marxista del situacionismo. Se consideraba que el «fetichismo de la mercancía» —es decir, la dominación del capital— cristalizaba en mercantilización general de los fetiches, es decir, en una producción y consumo de «bienes» materiales y simbólicos (entre los cuales y en primer término, el orden del derecho democrático, precisamente), que tienen todos la naturaleza de la imagen, el señuelo o la apariencia. El «bien» cuyo señuelo general es el «espectáculo» no es otra cosa que la apropiación real del ser social por sí mismo. A un orden estructurado por una visible división de la sociedad, y que no encuentra justificación sino en un más allá invisible de esta división (religión, ideal) le sucede un orden inmanente que imita de cualquier sitio, como la visibilidad misma, su auto-apropiación. La sociedad del espectáculo es la sociedad que realiza la alienación por una apropiación imaginaria de la apropiación real. El secreto del señuelo consiste en esto, en que la apropiación real no debe consistir en nada más que en una libre imaginación creadora de sí, individual y colectiva a la vez: la mercancía espectacular en sí, bajo todas sus formas, consiste esencialmente en lo imaginario que vende en lugar de esa imaginación auténtica. Esto de lo que se hace comercio universal es una representación de la existencia como invención y como acontecimiento que se apropia de sí. Un sujeto de la representación —es decir, un sujeto reducido a la suma o al flujo de las representaciones que compra— toma el lugar y el papel de un sujeto del ser y de la historia. (Por esto la réplica al espectáculo se formula como la libre creación de «situación»: acontecimiento que se apropia abstraído, en el instante, a la lógica del espectáculo. Por esto también el situacionismo, fruto de movimientos artísticos, remitía a un paradigma de la creación artística, hecho sin estetismo e incluso contra el estetismo.)

De esta manera, el situacionismo (cuyo estudio no quiero realizar aquí, pues lo considero a título de síntoma³⁶) —y con él algunas de sus prolongaciones en diversos tipos de análisis de la auto-simulación y del auto-control de nuestra sociedad— comprendía que el marxismo había dejado pasar el momento de la apropiación simbólica, confundiéndolo con el de la apropiación productora, o bien pensando que éste debía auto-producirse a sí mismo, y así superarse en una apropiación simbólica: la auto-supresión del capital como reapropiación integral del ser como existencia común. Con mayor precisión, comprendía que es justo tal superación lo que se produce. Pero no se produce como el engendramiento de una apropiación del ser-en-común en cuanto ser simbólico (entendiendo *símbolo* en sentido fuerte, es decir, lugar de reconocimiento, instancia ontológica de lo «en-común» —como era sin duda, para Marx, el lugar del «trabajo libre» donde cada cual se produciría como sujeto *con* los otros y como sujeto *del* ser-unos-con-otros): se produce como la simbolización de la producción misma, que no forma una co-existencia sino bajo los casos de la co-ordinación técnica y económica de las redes de la mercancía.

El situacionismo comprendía así que las «ciencias humanas» vinieron a constituir esta auto-simbolización de la sociedad que no es en realidad una simbolización, sino solamente una representación, y más precisamente la representación de un sujeto que no posee otra subjetividad que esta misma representación. Las «ciencias humanas» constituyen de hecho, de manera cada vez más evidente (y sean cuales sean las funciones de análisis crítico que puedan igualmente cumplir, siempre que estas mismas funciones no se vuelvan insidiosamente en una especie de sobre-representación...), el verdadero soporte de lo que se llamó el «espectáculo» generalizado. Y es aquí, en verdad, donde la llamada cuestión de los «media» halla su punto de gravedad. La «mediatización» no tiende en absoluto a la ostentación de lo aparatoso, lo que en sí nada tiene de novedoso, ni a los poderes técnicos y económicos en cuanto tales. Tiende ante todo a esto, a que una sociedad se da su representación a manera de simbolicidad. También por esto presenta tal capacidad de absorción de su propia crítica y de su propia

³⁶ En sí mismo, y, síntoma aún más notable, en el inesperado renuevo de la atención que ha conocido desde la muerte de Guy Debord, en 1995. Habría que citar artículos aparecidos con tal ocasión para mostrar cómo la referencia a Debord pudiera parecer mucho más necesaria e importante, como el último recurso crítico en un mundo sin crítica. Sobre la cuestión del fetichismo y de la crítica, *cfr.* Jacques

escenificación descontenta, irónica o distanciada. Una especie de psico-sociología general sirve para asumir una figura o una identidad del ser-social.

En esto, el situacionismo no se equivocaba al discernir una miseria alojada en el seno de la abundancia, una miseria simbólica por lo demás en absoluto exclusiva de una miseria material sostenida y si es preciso agravada para algunos, y en particular para subcontinentes enteros en el mundo... La miseria del «espectáculo» nombra la co-existencia de la que el *co-* no remite a nada por lo cual la existencia pueda simbolizar consigo misma —lo que viene a decir: nada por lo cual la existencia pueda decirse en cuanto tal, nada por lo que pueda dar sentido de ser, en el momento mismo en que se revela o se expone como toda la propiedad del ser. Nada que pueda hacer sentido, ni común, ni individual, en el momento mismo en que, con la existencia, no se da más que la existencia-con como espacio de despliegue y de apropiación. El estar-juntos se define por el estar-juntos-en-el-espectáculo, y este estar-juntos se comprende a sí mismo como una inversión de esta representación de sí mismo que cree poder darse como originario (y perdido): la ciudad griega reunida como comunidad en el teatro de sus propios mitos. A qué respondería hoy, por ejemplo, esta publicidad que en sí constituye, por otra parte, una recuperación espectacular vertiginosa de la crítica situacionista: «El fútbol vuelve insignificante cualquier otra forma de arte³⁷.»

De todos modos, es precisamente esta capacidad indefinida de recuperación de la crítica situacionista lo que debe también volvernos atentos. La denuncia de lo aparente se mueve sin dificultades dentro de lo aparente, porque no puede señalar lo propio —lo no-aparente— de otro modo que como el reverso oscuro del espectáculo. Ya que este último ocupa todo el espacio, su envés no se puede indicar sino como el inapropiable secreto de una propiedad originaria oculta bajo las apariencias. Por esto el reverso de lo «imaginario» engañoso es una «imaginación» creadora, cuyo modelo, a bote pronto, permanece bastante sensiblemente del lado del genio romántico. El artista ha tomado el relevo del sujeto-productor, pero siempre según la misma estructura de una pre-

Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1994. [Trad. cast. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998.]

³⁷ Publicidad de la marca «Nike», en el metro parisino en agosto de 1995. Precisaré que, intencionadamente o no, la palabra «insignificante» estaba de hecho escrita en masculino. [En francés, se da una diferencia entre la forma masculina de este adjetivo: «insignifiant», y la femenina, que añade una «e»: «insignifiante». (N. del T.)]

suposición ontológica que no conlleva ninguna interrogante específica acerca de lo «común» o lo «en-común» del ser y del sentido del ser de que se trata.

Por tanto, es preciso igualmente comprender cómo esta versión de la crítica marxista, y con ella sin duda todas las versiones del pensamiento crítico en el sentido inaugurado por Marx (ya se trate de versiones más «izquierdistas» o de versiones más «sociológicas», de la de Bataille o de las de la Escuela de Francfort, etc.), oscurecía de alguna manera *in statu nascendi* la exactitud de su propia intuición. La intuición era la de la sociedad expuesta a ella misma, resultando su ser-social sin otro horizonte que él mismo —es decir, sin horizonte de Sentido al que referir el estar-juntos como tal, sin instancia de com-posición para su dis-posición extendida en vivo y a la vista. Pero esta intuición misma sólo sería interpretada como reino de la apariencia, como substitución del espectáculo por la presencia auténtica —incluyendo la apariencia de la manera más clásica, a saber, por lo menos como «simple apariencia» (superficie, exterioridad secundaria, irización inesencial), y a lo máximo como «falsa apariencia» (parecido, relumbrón engañoso). La crítica seguiría, en este aspecto, en la obediencia de la tradición filosófica más constante —y más «metafísica» en el sentido de Nietzsche: el descrédito de un orden de «apariencias» en provecho de una realidad auténtica (profunda, viva, originaria —y siempre, del orden de Otro).

Se sabe que en esta tradición, la apariencia sensible se ha constituido, y desprestigiado en este mismo gesto, por la exigencia de la realidad inteligible, igual que la pluralidad se ha constituido y desprestigiado por el requisito de la unidad. De manera correlativa, la apariencia pública se ha constituido y desprestigiado en pro de una realidad interior y teórica (que de Thales a Platón se piensa inepta para las cosas de la ciudad) —y cuando se exige la realidad auténtica en el orden político o comunitario, es mediante una asunción de lo político o de lo comunitario en la interioridad, y un descrédito de la exterioridad simplemente «social» (la esfera de la exterioridad de las necesidades y de los intercambios, la esfera de los pareceres mundanos, etc.). La crítica situacionista —reveladora en esto de un rasgo casi constante en toda crítica moderna, por lo menos a partir de Rousseau, de la exterioridad, de la apariencia y de la alienación sociales— habría seguido remitiendo esencialmente a algo del orden de una verdad interior, designada por ejemplo por los nombres del «deseo» o de la «imaginación», y

cuyo concepto completo es el de una apropiación subjetiva de una «verdadera vida» en sí misma pensada como origen propio, como auto-desarrollo y auto-satisfacción.

Por ahí, yo no quiero ciertamente concluir que no habría nada de efectivo bajo lo que se critica como alienación, como ilusión o como ideología. Pero es necesario preguntarse hasta dónde la crítica de la alienación corre el peligro de seguir por su propia cuenta sumisa a otra y simétrica alienación: a la que trato de señalar bajo la referencia a cualquier especie de Otro —es decir, siempre, a lo Mismo o al Sí-mismo de una apropiación única, exclusiva, egoica sea cual sea el *ego* que se considere (genérico, comunitario o individual). En otro plano, se podría también decir que esta referencia es siempre, más o menos expresamente, la de una «naturaleza»: naturaleza universal, naturaleza humana, natural de cada uno o natural de un pueblo. Bajo la idea de naturaleza se retiene entonces el tema dominante de una auto-suficiencia, de una auto-organización, y de un proceso orientado hacia un estado final. Esta naturaleza se substraerá a la exterioridad y a la contingencia que, sin embargo, son por otra parte las huellas de la «naturaleza» como lo «afuera» a lo que estamos expuestos, y sin lo cual nuestra exposición no habría tenido *lugar*. Y del mismo modo, el *ego* se substraerá en primer lugar a la exterioridad y a la contingencia sin las que no podría siquiera estar expuesto *como ego*.

La crítica —no sólo su teoría, sino su *praxis*— muestra en adelante así tener absolutamente la necesidad de apoyarse sobre otro principio que el de una ontología del Otro y de lo Mismo: precisa de una ontología del ser-unos-con-otros, y esta ontología debe mantener juntas las esferas de la «naturaleza» y de la «historia», de lo «humano» y lo «no-humano, debe ser una ontología para el mundo, para todo el mundo —si puedo decirlo así—, para cualquier-cada-cual y para el mundo «como totalidad», y nada más que para todo el mundo, ya que es todo cuanto hay (pero así, hay *todo*).

El situacionismo, última gran forma de la crítica radical, no ha sido extraño a esta necesidad. Porque su crítica se ejerció poniendo bastante poco en juego, pese a todo, una problemática de remisión de la sociedad a algún modelo (en lo que, sin duda, su ruptura con los diversos marxismos fue la más decisiva, pero en lo que también fue, con algunos otros, y parcialmente en nombre de Marx, uno de los primeros y de los más virulentos críticos de los socialismos llamados no hace mucho «reales», tanto como de las social-

democracias): más bien esclareció, sin calibrarlo del todo, una problemática de remisión de la sociedad a sí misma. La «sociedad del espectáculo» es a la vez una denuncia (la del espectáculo-mercantil generalizado) y una afirmación: la de la sociedad ante sí misma, y tal vez aún más, la de la sociedad *como* expuesta a ella misma y sólo a ella.

Se debería entonces plantear simultáneamente las dos cuestiones siguientes:

1) la cuestión de saber cómo y hasta dónde la crítica —digámoslo ahora, la crítica revolucionaria, hasta en sus últimas formas testimoniales, pero tanto vale *a fortiori* para las llamadas críticas «reformistas»— ha permanecido paradójica e inconscientemente sumisa a un modelo clásico de la realidad opuesta a la apariencia y de la unidad opuesta a la pluralidad (lo que supone también que cierta lección nietzscheana se halle constantemente incomprendida o tergiversada en la tradición crítica, y que, al mismo tiempo, quede prácticamente íntegra toda la cuestión de lo que se llama «arte» desde el punto de vista de la crítica social) —incluso, hasta qué punto el pensamiento y la postura «críticas» en cuanto tales podrían implicar esta sumisión (si la «crítica» supone siempre la posibilidad de desvelar la inteligibilidad de un real), y por lo tanto, qué otra postura se impone que no sea tampoco la de la resignación;

2) la cuestión de saber si el «espectáculo» no es, de una manera u otra, una dimensión constitutiva de la sociedad: es decir, si lo que se llama el «vínculo social» puede ser pensado de otro modo que en el orden simbólico, y esto a su vez de otro modo que en el orden de una «imaginación» o de una «figuración» de la que todo indicaría la necesidad de pensarlas con redoblados esfuerzos. Una vez más, el «arte» estaría en juego: pero un pensamiento por completo distinto sobre la cuestión llamada trivialmente «arte y sociedad», y de golpe, un pensamiento por completo distinto del «arte» mismo, y de lo que se puede representar bajo la idea de un «arte crítico».

Estas cuestiones quedan ahí a título programático. No las acometeré de frente, son demasiado densas. Procuraré tan sólo abrir algunas pistas hacia ellas.

Por el momento, ésta: la última enseñanza, para nosotros, de la crítica —de la crítica social, política, económica, y de la crítica *de* la sociedad, *de* la política, y *de* la economía— sería ésta:

En el seno mismo de la tradición, hay también que decir que la «realidad inteligible» no debe ser otra cosa que la realidad *de lo sensible* en cuanto tal —y que, de manera equivalente, la «realidad inteligible» de la comunidad no debe ser nada más que la realidad *del ser-en-común* en cuanto tal. Por ello la reducción o la asunción en inteligibilidad (Idea, Concepto, Sujeto) entra con frecuencia en tensión, y hasta la ruptura, con el requisito *que le es propio* de dar la inteligibilidad de lo sensible no fuera de sí, sino por sí y en sí mismo, y en suma en una inteligibilidad sensible en que este par de oposición mayor se quiebra o se enreda sobre sí mismo.

Lo que hoy nos acontece es la necesidad de dar el sentido del ser-en-común según lo que es, a saber, *en-común*, o *con*, y no según un ser o una esencia de lo común: de dar, entonces, el sentido del ser-con en el mismo con, y en suma en un «hacer-sentido-con» (en una *praxis* del sentido-con) en que se enredaría y se quebraría la oposición de un Sentido (horizonte, historia, comunidad) y de un simple «con» (espaciamiento, exterioridad, dis-paridad). En definitiva, se torna urgente saber si la crítica de la sociedad se hace en virtud de un presupuesto que nada tendría de «social» (de una ontología del ser-sin-más, si puedo decirlo), o bien en virtud de una ontología del ser-en-común, es decir, de la esencia singular plural del ser. Por esto el propósito de una «ontología» significa ante todo, y por lo menos, el propósito de un examen crítico de las condiciones de una crítica en general.

9. *Comparecencia*

Podría ser entonces que la actual situación del «ser social» haya de comprenderse de un modo distinto que a partir del esquema de una inmensa auto-consumación

espectacular donde iría a disolverse y abismarse la verdad de la comunidad —de la comunidad como sujeto y de la comunidad de los sujetos entre ellos. Podría ser que el fenómeno del «espectáculo» generalizado, con la dimensión, digamos «tele-mundial», que no sólo le acompaña, sino que le es consubstancial, revele otra cosa distinta, a poco que uno se esfuerce en descifrarlo de otro modo. Lo que ante todo significa: sin presuponerle nada adquirido al sujeto del «ser social», ni en consecuencia al sujeto del ser sin más.

Pero no se trata simplemente de ese gesto clásico que consiste en querer comenzar sin presupuestos (en suponer que esta misma voluntad no consista ya en todo lo presupuesto). Se trata de pensar rigurosamente lo que quiere decir el ser-sin-presuposición-de-sí —sea, una vez más, la «creación del mundo». De manera general, y si se puede decir, absolutamente general, el requisito primordial de la ontología, o de la filosofía primera, debe ser en adelante que el ser no esté presupuesto de ninguna forma ni a ningún respecto, y aún con mayor exactitud: que *toda la presuposición del ser debe consistir en su no-presuposición*.

El ser no puede ser pre-su-puesto, si no es más que el ser de lo que existe, y no es él mismo ninguna otra existencia previa o sub-yacente a la existencia tal como ésta existe. Ahora bien, la existencia existe en plural, singularmente plural. En consecuencia, el requisito formal fundamental es por lo menos éste: que el «ser» no pueda ser siquiera presupuesto como el simple singular que este nombre parece indicar. Su singular es plural en su ser mismo. Se sigue entonces por otro lado que *no solamente el ser-unos-con-otros no debe ser comprendido a partir de una presuposición sobre el ser-uno, sino que es por el contrario el ser-uno* (el ser como tal, el ser absoluto, o el ens realissimum) *lo que no puede comprenderse más que a partir del ser-unos-con-otros*. La cuestión que todavía llamamos una «cuestión del ser social» debe constituir de hecho *la* cuestión ontológica.

Si se entiende bien la necesidad de esta presuposición sin fondo, se tratará de decir: si la situación del ser-social no es la de una auto-alienación espectacular, con su presupuesto de «presencia real» perdida o disimulada, sin duda tampoco es la de una disposición comunicativa general, con su presupuesto de un «sujeto racional» de la comunicación. Esto no significa sin embargo que no haya ni señuelo por un lado ni racionalidad por otro. Pero significa que «presencia real» y «racionalidad» no pueden

pensarse, ni evaluarse, más que a partir de otra cosa, y no pueden constituir por ellas mismas la presuposición. La doble forma opuesta del «espectáculo» y de la «comunicación», abandonada a sí misma como una especie de gran antinomia hermenéutica del mundo moderno (y tal como, en efecto, se puede ver por todas partes), podría incluso entrecruzar muy deprisa sus predicados: el «espectáculo» no sería otra cosa que la «comunicación», y viceversa. Por lo demás, es este quiasmo o este círculo lo que nos inquieta, en una conciencia confusa y ansiosa de que la «sociedad» no hace sino «girar en redondo», sin substancia, sin fondo y sin fin.

Quizá, de hecho, lo que nos sucede no es otra cosa que otra especie de «revolución copernicana»: ni la del sistema cosmológico, ni la de la relación entre objeto y sujeto, sino la del «ser social» girando en lo sucesivo en torno a sí mismo, o sobre sí mismo, y no en derredor de otra cosa (Sujeto, Otro o Mismo).

Lo que nos sucedería así, de lo que el «espectáculo» y la «comunicación», la «mercancía» y la «técnica» no serían sino figuras, perversas tal vez, pero en cualquier caso aún impensadas, sería la puesta al descubierto de la realidad social —de lo *real* mismo del ser social— en, por y como el simbolismo que la constituye.

Todavía hay que ponerse de acuerdo sobre lo que «simbólico» quiere decir. La virtud propia de lo simbólico es la de hacer *símbolo*, es decir, lazo, vínculo³⁸, y dar figura a esta unión, o hacer *imagen* en tal sentido. Lo simbólico es lo real de la relación en tanto que la representa, y porque en efecto la relación en cuanto tal no es otra cosa que su propia representación. La relación no es de ningún modo la representación de un real (en el sentido secundario, mimético de la representación), sino que es completamente y no es otra cosa que lo real de una representación, su efectividad y su eficacia. (Su paradigma es: «te amo», aunque quizás aún con mayor originalidad: «me dirijo a ti».)

Es entonces importante subrayar que a este respecto lo simbólico y lo imaginario están lejos de oponerse, contrariamente a lo que pretende una vulgata que confunde la imagen —como manifestación y reconocimiento— y el simulacro —como hipóstasis captadora y mistificadora. La simple —simplista incluso— crítica de la «imagen» (y de

³⁸ Como se sabe, el *symbolon* griego era un trozo de arcilla partido en dos pedazos con motivo de una separación entre amigos, entre huésped y anfitrión, y cuya unión sería más tarde señal de reconocimiento.

la «civilización de las imágenes»), que se ha convertido en una especie de tic ideológico tanto en las teorías del «espectáculo» como en las de la «comunicación», no es sino el efecto en sí mítico y mistificador del deseo delirante de una «pura» simbolización (y una manifestación sintomática de la debilidad de la «crítica» en general). El solo criterio de la simbolización no es la exclusión o la humillación de la imagen, sino la capacidad de dejar jugar, en la imagen-símbolo y por ella, con la unión, la distancia, al intervalo abierto que la articula como *sím-bolo*: la palabra no quiere decir otra cosa que «puesto-con» (el *sym* griego = el *cum* latino), y es propiamente la dimensión, el espacio y la naturaleza del «con» lo que está aquí en juego. Lo «simbólico» no es por tanto un aspecto del ser-social: es este ser mismo, por una parte, y por otra lo simbólico no tiene lugar sin (re)presentación: es la (re)presentación de unos a otros conforme a la cual son unos-con-otros.

Si hablo, por tanto, de la realidad «social» puesta al descubierto como su simbolismo, hablo de la «sociedad» descubierta ya no precisamente como la apariencia de nada sino ella misma, sin remitir a ningún trasfondo, sin «simbolizar» (en el sentido ordinario) nada (ninguna comunidad, ningún cuerpo místico), sino formando símbolo consigo misma, mostrándose ante sí misma para ser así todo cuanto es y todo cuanto tiene que ser. El ser social no remite por lo tanto a ninguna asunción en una unidad interior o superior. Su unidad es enteramente simbólica: es enteramente del con. El ser social es el ser que es al mostrarse ante sí mismo, consigo mismo: es *com-parencia*.

La comparencia no significa simplemente que unos sujetos se muestren juntos. Porque en ese caso (que es, paradigmáticamente, el del «contrato social»), resta preguntarse acerca de dónde se «muestran», desde qué profundidad retirada en el ser-social como tal, de qué origen, y aún es preciso preguntarse por qué se muestran «juntos», y a qué otra profundidad están destinados «todos juntos», o incluso «además de juntos». En efecto, o bien el predicado «juntos» no es sino una cualificación extrínseca a los sujetos, no pertenece al mostrarse de cada uno como tal, y designa una pura yuxta-posición indiferente, o bien, por el contrario, añade una cualidad particular,

dotada de un sentido propio y que debe efectuarse para todos los sujetos «juntos» y como «conjunto». Estas dos cuestiones conducen recto a los callejones sin salida de una metafísica —y de su política— para la que la com-parecencia social nunca se ha pensado más que como un epifenómeno transitorio, y la misma sociedad como una etapa en un proceso que conduce siempre tanto a la hipóstasis del conjunto o de lo común (comunidad, comunión), como a la hipóstasis del individuo.

En uno u otro caso, se da un callejón sin salida, porque el ser social como tal —o incluso lo que se podría llamar la *sociación del ser*— es intrumentalizado, remitido a lo que él no es. A cuento de esto, la esencia de lo «social» no es ella misma «social». Nunca es en consecuencia presentable bajo los casos de lo «social», sino sólo bajo los casos ora de una simple «asociación», extrínseca y transitoria, ora de una asunción transocial, entelequia unitaria del ser común: dos maneras de refutar y de cancelar el problema de la «sociación».

El sentido mismo de la palabra «conjunto», exactamente como la de la palabra «con», parece oscilar indefinidamente y sin punto de equilibrio entre dos acepciones: o bien el «conjunto» de la yuxtaposición *partes extra partes*, partes aisladas y sin relación, o bien el «conjunto» de la formación *totum intra totum*, unitotalidad en la que la relación se excede en ser puro. Pero por ahí se ve bien que el recurso del término se sitúa precisamente en el punto de equilibrio entre ambas acepciones. «Conjunto» ni es *extra* ni *intra*. El puro fuera como el puro dentro, en efecto, volverían imposible cualquier especie de conjunto: tanto uno como otro suponen una pura substancia única y aislada de tal manera que ni siquiera se la podría llamar «aislada», ya que se estaría privado de toda relación con ella. Así es como Dios no forma conjunto con nada ni nadie, pero en cambio es —al menos, de maneras diferentes pero paradigmáticas, en Spinoza y en Leibniz— el conjunto o el estar-juntos de todo cuanto es: así es como no es «Dios»³⁹.

Pero el conjunto y el estar-juntos no son equivalentes (es por el contrario el equívoco entre ambos lo que vuelve incierto el estatuto de esos dioses de la onto-teología: panteísmo, panenteísmo, politeísmo, monoteísmo, ateísmo, deísmo, etc...

³⁹ Un Dios trinitario, en cambio, representa un estar-juntos como su propia divinidad: y sin duda es así como tampoco es «Dios», sino el ser-con bajo una especie onto-teológica. Se toca aquí otro motivo de la «destrucción del cristianismo» que evoqué a propósito de la creación. También se adivina por aquí la íntima conexión de todos los grandes motivos de la dogmática cristiana, cuya destrucción no podrá dejar ninguno intacto.

—representables, irrepresentables, fundando o retirando la representación, o siendo incluso la representación misma...). El conjunto, en el sentido del sustantivo, es una colección (como en la teoría de conjuntos). La colección supone un agrupamiento exterior e indiferente, precisamente, al estar-juntos («en común») de los objetos de la colección. Es la tonalidad en que se mueven, de manera general, las temáticas y las prácticas de lo «colectivo» o del «colectivismo». Se dirá entonces que el «conjunto» ontológico que hemos de pensar nunca será el sustantivo, sino siempre el adverbio de un *estar-juntos*. Pero este adverbio no es un predicado del «ser»: no le aporta una cualificación particular ni suplementaria. Como todo adverbio, modifica o modaliza al verbo: pero la modalización, aquí, es de esencia y de origen. El ser es conjunto, y no es un conjunto.

«Conjunto» quiere decir la simultaneidad (*in, simul*): el «al mismo tiempo». Estar juntos significa ser al mismo tiempo (y en el mismo lugar, que en sí mismo es la determinación del «tiempo» como «tiempo contemporáneo»). El «mismo tiempo/mismo lugar» supone que los «sujetos», por llamarlos así, comparten este espacio-tiempo —pero no en el sentido extrínseco de la «participación»: es preciso que *se* lo participen, es preciso que se lo «simbolicen» como el «mismo espacio-tiempo», sin el cual no habría ni tiempo ni espacio. El espacio-tiempo mismo es ante todo la posibilidad del «con». Aquí se requerirían análisis muy extensos. Abreviando lo más posible, me contentaría con decir aquí: el tiempo no puede ser ni el instante puro, ni la sucesión pura, sin ser «al mismo tiempo» la simultaneidad. El tiempo mismo se implica como «al mismo tiempo». La simultaneidad abre inmediatamente el espacio como el espaciamiento del tiempo mismo. El tiempo es posible, pero sobre todo es necesario, a partir de la simultaneidad de los «sujetos»: porque para estar juntos y para comunicar, es precisa una correlación de los lugares y una transición de los pasos. Participación y paso se controlan recíprocamente. Escribe Husserl: «la *co-existencia* de las mónadas, su simple *simultaneidad*, significa necesariamente una coexistencia *temporal*⁴⁰.» En efecto,

⁴⁰ *Méditations cartésiennes, op. cit.*, § 60, p. 118. [Trad. cast. cit., pp. 207-208.] Aquí sin duda más que en otros lugares, Husserl muestra cómo la fenomenología alcanza su propio límite y lo transgrede: lo que tampoco es un núcleo egoico, sino más bien «*el mundo en cuanto sentido constituido*» (*ibidem*, § 59, p. 117 [trad. cast. cit., p. 205]) que se revela al constituirse. La constitución se constituye a sí misma: tal es sin duda, enunciada en estos términos, la estructura última del «lenguaje» y del «con», del lenguaje *como* «con». Todo el contexto inmediato de este pasaje muestra cómo Husserl entiende aquí responder de cerca a Heidegger y a un pensamiento del *Mitsein* aún insuficientemente fundado en la «*necesidad esencial*» (p.

lo simultáneo no es la indistinción: es por el contrario la distinción de los lugares tomados en conjunto. De un lugar a otro, *falta tiempo*. Y en el propio lugar, en cuanto tal, también falta el tiempo: el tiempo para que el lugar se abra como lugar, el tiempo para que se espacie. Recíprocamente, al tiempo «originario» —el surgimiento como tal—, *le falta el espacio* de su propia dis-tensión, el espacio del paso que hace entonces participación. Nada ni nadie puede nacer sin nacer a y con otros que llegan, que nacen a su vez, a su encuentro. «Conjunto» es por tanto una estructura absolutamente originaria. Aquello que no es conjunto está en el ningún-lugar-ningún-tiempo del no-ser.

La comparación debe entonces significar —tal es en adelante la apuesta— que el «aparecer», es decir, la llegada al mundo y el ser en el mundo, la existencia como tal, es estrictamente inseparable, indistinguible del *cum*, del *con* en el que no sólo tiene su lugar y su tener-lugar, sino también —y es la misma cosa— su estructura ontológica fundamental.

Que el ser, absolutamente, es ser-con, esto es lo que nos hace falta pensar⁴¹. *Con* es el primer rasgo del ser, el rasgo de la singular pluralidad del origen o de los orígenes en sí.

Sin duda, el *con* en cuanto tal no es presentable. Ya lo he dicho, pero hay que insistir en ello. El *con* no es «impresentable» como presencia retirada, ni como Otro. Si no hay sujeto más que con otros sujetos, el «con» mismo no es un sujeto. Es o forma el rasgo de unión/de desunión que de suyo no se apropia ni de la unión ni de la desunión como sustancias situadas bajo el rasgo: éste no es un signo para una realidad, como tampoco para una «dimensión intersubjetiva». Es verdaderamente —«en verdad»— un rasgo arrojado al vacío, que cruza y subraya a la vez este vacío, que hace su tensión y su tracción, tensión y tracción —atracción/repulsión— del «entre»-nosotros. El «con»

116 [trad. cast. cit., p. 205] del «mundo objetivo dado» y de sus «comunidades de diferentes grados» (*ibidem*). Se produce aquí un quiasmo muy notable entre dos pensamientos, que se provocan y se entrecruzan uno al otro conforme a lo que habría que llamar *dos estilos de la esencialidad del con*. Groseramente, se podría decir el estilo de la copertenencia (en *el ser como verdad*, Heidegger) y el estilo de la correlación (en *el ego como sentido*, Husserl). Pero características tan esquemáticas también se podrían invertir. Lo importante no está ahí: está en un testimonio *común* de la época (con Freud, con Bataille, con...), según el cual la ontología debe en lo sucesivo ser del «con», o de nada más.

⁴¹ Como dice Francis Fischer, viejo compañero en el reconocimiento de esta exigencia, «El “con” es una determinación estricta de la inesencia del existir. El ser-en es inmediatamente «con» porque el Dasein no tiene esencia.» (*Heidegger et la question de l’homme*, tesis de doctorado, Estrasburgo, Universidad de ciencias humanas, 1995.)

permanece entre nosotros, y nosotros quedamos entre nosotros: nada más que nosotros, pero nada más que el intervalo entre nosotros.

Tampoco debe decirse el «con», sino solamente «con», preposición de toda posición, sin posición ella misma. Pero si la impresentabilidad de «con» no es la de una presencia oculta, esto es entonces porque es la de esta pre-posición, o dicho de otro modo, de la presentación misma. «Con» no se añade al ser, sino que forma la condición intrínseca, immanente de la presentación en general.

La presencia es imposible, de otro modo que como co-presencia. Si yo digo que lo Único está presente, ya le doy un compañero de presencia (era él mismo, y lo partí en dos). El *co-* de la co-presencia es lo impresentable por excelencia: pero no es nada más que —y no es lo Otro de— la presentación, la existencia que comparece.

Es muy probable que en principio no haya nada más que meditar, como suele decirse, es decir, que rumiar y que remover entre nosotros, si en lo sucesivo debemos pensar otra cosa del ser social más que su auto-irrisión espectacular-comercial o su auto-conformismo comunicativo, una y otro sobre el fondo de improbable y nostálgica autenticidad. Lo propio de la comunidad no es ni una creatividad, ni una racionalidad depositada como un recurso interior fundamental y disponible mediante su actualización por la crítica. En esto, nosotros decididamente ya no somos ni de la época de las Luces ni de la del romanticismo. Estamos en otro sitio, lo que no quiere decir que en oposición, como tampoco más allá, en una superación dialéctica. Estamos en una especie de tensión simultánea de ambas épocas, contemporáneas una de otra, pero igualmente contemporáneas de su debilitamiento, para una hasta el extremo aplanamiento, y para la otra hasta la noche del exterminio. Así, en una suspensión de la historia en que se concita de nuevo un enigma, contemporáneos de nosotros mismos, es decir, de la puesta al descubierto del ser-en-común.

Lo propio de la comunidad se nos indicaría entonces como lo siguiente: no tiene ningún otro recurso que apropiarse más que el solo «con» que la constituye, el *cum* de la «comunidad», su interioridad sin interior, y sin embargo puede que también, a su manera, *interior intimo suo*. El *cum*, en consecuencia, de una comparecencia en que nosotros no hacemos en efecto más que aparecer juntos, unos con otros, sin comparecer ante ninguna otra instancia que ante este «con» mismo, cuyo sentido nos parece

disolverse al instante en la insignificancia, la exterioridad, la inconsistencia inorgánica, empírica y aleatoria del puro y simple «con».

Entonces, según lo que nos parece, lo propio de la comunidad no es más que la impropiedad generalizada de la banalidad, del anonimato, de la muchedumbre solitaria y del aislamiento gregario. Las solidaridades más simples, las más elementales proximidades parecen dislocarse. La «comunicación» no es sino la negociación laboriosa de una imagen razonable y sin interés de la comunidad consagrada a su propio cuidado, que de nuevo se revela no ser más que el cuidado de la máquina espectacular-comercial.

Hay que decirlo: la comparecencia podría no ser sino un nombre para el capital. Y al mismo tiempo, un nombre que corre el riesgo de enmascarar una vez más aquello de que se trata, al suministrar una vez más un pensamiento consolador, secretamente resignado. Sin embargo, este peligro no es razón suficiente para contentarse con una crítica del capital que seguiría siendo prisionera de la presuposición de «otro sujeto» de la historia, de la economía y de la apropiación de lo propio en general. Al identificar el «capital», Marx ha identificado una desapropiación general tal que no permite presuponer, preservado, otro u Otro que fuera el sujeto de la reapropiación general.

O más exactamente, la presuposición no puede tener la forma de la de un «sujeto», sino la del ser-unos-con-otros, y ésta, de una manera mucho más problemática, pero también, si se permite decirlo así, más radical de lo que Marx hubiera podido sospecharlo. Hay entonces que decir también que la crítica clásica del capital, hasta en sus últimas formas post-marxistas, no basta para apropiarse de lo que el capital expone. Esta inquietud es, por lo menos, lo que un pensamiento de la comparecencia debe despertar.

La intuición latente en Marx se situó sin duda a sí misma en esta ambivalencia: el capital expone al mismo tiempo la alienación general de lo propio —la desapropiación generalizada, o la apropiación de la miseria en todos los sentidos de la expresión—, y la puesta al descubierto del *con* como característica del ser o como rasgo del sentido. Nuestro pensamiento aún no está a la altura de esta ambivalencia. Por esto, en particular, prorroga sin cesar, tanto desde el mismo Marx como a través de Heidegger, una gran vacilación indefinida a propósito de la «técnica», objeto-límite —y tal vez objeto-tapadera— de un pensamiento que proyecta sobre él ora la promesa de una auto-

superación del capital, ora la seguridad del carácter implacable de su maquinaria en marcha sin control —y que desde esta ausencia de control lo controla todo.

Por lo demás, es también por esto por lo que la verdad de nuestro tiempo no se puede enunciar más que en términos marxistas o post-marxistas, ya se trate del mercado, de la miseria, de la ideología social-demócrata o de las reapropiaciones substanciales que le replican (nacionalismos, fundamentalismos, fascismos). Pero esta misma verdad exige ser pensada a partir del *con* de la comparecencia, siempre que su puesta en vivo y en directo signifique por lo menos esto —por decirlo con una fórmula: la apuesta no es por una reapropiación del *con* (de la esencia de un ser común), sino por un *con* de la reapropiación (en la que lo propio no vuelve o no llega más que *con*).

(He aquí por qué no haremos la economía de una ontología, pero he aquí también por qué esta ontología debe ser, idénticamente, un *ethos* y una *praxis*. Habrá que desarrollarlo más adelante⁴². Reservemos esto: una ontología del ser-con no puede sino situarse más acá de la distinción de estos términos: ser, actuar, acontecimiento, sentido, fin, conducta, tanto como y porque más acá de la distinción de lo «singular» y de lo «plural», del «a sí» y del «a varios».)

10. *Espectáculo de la sociedad*

Si el ser-con es la participación de un espacio-tiempo simultáneo, implica una presentación de este espacio-tiempo como tal. Para decir «nosotros», hay que presentar el «aquí y ahora» de este «nosotros». O más bien, decir «nosotros» opera la presentación de un «aquí y ahora», sean cuales fueren sus determinaciones: una habitación, una región, un grupo de amigos, una asociación, un «pueblo». *Nosotros*, en efecto, nunca puede ser simplemente «el nosotros», como un sujeto único, ni tampoco un «nosotros» indistinto, como una generalidad difusa. «Nosotros» enuncia siempre una pluralidad, una

⁴² Cfr. *L'éthique originaire* (a partir de Heidegger), de próxima aparición.

división y un enredo de «nosotros»: «se» no es «con» en general, sino siempre, cada vez, según modos determinados, ellos mismos múltiples y simultáneos (pueblo, cultura, lengua, raza, red, grupo, pareja, banda, etc.). Lo que así se presenta, cada vez, es un escenario en el que varios pueden decir «yo», cada uno por su cuenta, cada uno a su turno. Pero «nosotros» no es la suma ni la yuxtaposición de estos «yo». Un «nosotros», incluso sin pronunciarse, es la condición de posibilidad de cada «yo». No *se* puede señalar cada cual si no hay un espacio-tiempo de la «sui-referencialidad» en general. Esta «generalidad» no tiene consistencia «general»: no tiene más que la consistencia del «cada vez» singular de cada «yo». El «cada vez» implica *a la vez* la discreción del «uno por uno» y la simultaneidad de los «cada uno». Porque un «cada uno» que no estuviera en ninguna simultaneidad, que no fuera al-mismo-tiempo-y-ante-otros «cada uno», estaría en un aislamiento que ni siquiera sería ya aislamiento, sino la pura y simple imposibilidad de designarse, y de ser entonces «uno». La pura distribución se convertiría inmediatamente en autismo absoluto. (Pero el «grupo», cualquiera que sea, tampoco es una identidad de orden superior: es un escenario, un lugar de identificación. De manera general, la cuestión del «con» puede también enunciarse sin duda en estos términos: nunca identidad, siempre identificaciones.)

Así, Descartes mismo, y como ya tuve que señalarlo, no puede fingir estar solo y sin mundo más que, precisamente, porque no está solo ni sin mundo. Mediante su fingimiento, hace ver por el contrario que cualquiera que finge la soledad testimonia por ello mismo la «sui-referencialidad» *de cualquiera*. Y en efecto, es en el reconocimiento *por cualquiera* de la certeza del *ego sum* como se obtiene el carácter de «evidencia» de esta verdad primera. Su enunciado completo es entonces: *digo que todos y cada uno decimos «ego sum, ego existo»*. No hay por tanto que leer a Descartes como lo hace Heidegger, que no se remonta hasta esta condición absolutamente primordial, y que se queda en la posición de la substancia —*res cogitans*. Hay que leer a Descartes literalmente, a lo que él mismo invita: haciendo *con* él y como él la experiencia del fingimiento. Sólo este pensamiento *con* logra la evidencia, que no es una demostración. El fingimiento metódico nada tiene, en su primer momento, de substancialista, ni de solipsista: descubre el escenario del «cada vez» como nuestro escenario, la escena del «nosotros».

Este escenario —este «teatro del mundo», como a Descartes le gustaba decir, fiel a un motivo insistente de su época— no es escénico en el sentido de un espacio artificial de representación mimética. Es escénico en el sentido del recorte o de la apertura de un espacio-tiempo de distribución de las singularidades, de las que cada una interpreta singularmente el papel único y plural del «uno» o del «ser-uno». Y «uno» no quiere ante todo decir ni en sí, ni por sí, ni para sí, sino «uno de entre nosotros»: uno cada vez retirado de la inmanencia o de lo colectivo, pero uno cada vez, en consecuencia co-esencial en la co-existencia de cada uno, de «todo cada uno». El escenario es el espacio de com-parencia sin el cual no habría más que ser puro y simple, es decir, todo y nada, todo como nada.

El ser se da singular plural, y se ordena así como su propia escena. Nos presentamos como «yo» unos a otros, del mismo modo en que «yo», cada vez, nos presenta como «nosotros» unos a otros. En este sentido, no hay sociedad sin espectáculo, o más precisamente, no hay sociedad sin espectáculo de la sociedad. Esta proposición conocida como proposición etnológica, o, en la tradición occidental en particular, como proposición sobre el teatro, debe ser comprendida en su radicalidad ontológica. No hay sociedad sin espectáculo porque la sociedad es el espectáculo de sí misma.

Pero esto mismo no debe entenderse en el sentido de un juego de espejos (tanto como hace que «juego» y «espejo» designan simplemente el artificio y la irrealidad). La com-parencia, como concepto del estar-juntos, consiste en aparecerse: es decir, en aparecerse a la vez uno a sí mismo y unos a otros. No se aparece uno a sí más que apareciéndose unos a otros. O si se quiere decir a la manera clásica, comenzando por la esfera supuesta de una individualidad propia y aislada, se deberá decir que uno se aparece a sí en cuanto ya es otro para sí mismo⁴³. Pero inmediatamente se pone de manifiesto que no se podría siquiera comenzar a ser otro para uno mismo si antes no se hubiera comenzado ya en la alteridad con —o del con— los otros en general. Los otros «en general» no son ni los otros «yo» (ya que no hay «yo», ni «tú», más que a partir de la alteridad en general), ni el no-yo (por la misma razón). Los otros «en general» no son ni lo Mismo, ni el Otro. Son los-unos-los-otros, o los-unos-de-los-otros, una pluralidad primordial que com-parece. «Aparecerse», y aparecerse a sí tanto como unos a otros, no

es entonces nada del orden de la aparición, de la manifestación, del fenómeno, del desvelamiento o de cualquier otro concepto del volverse-visible, con lo que inevitablemente implica de origen en lo invisible y de relación con este origen como expresión o como ilusión, como semejanza o como apariencia⁴⁴. Para concluir, comparecer no es «aparecerse»: no es salir de un ser-en-sí para ir hacia los otros, ni para llegar al mundo. Es ser en la simultaneidad del ser-con, en que no hay ningún «en sí» que no sea inmediatamente «con».

Pero «inmediatamente con» no remite a una inmediatez en el sentido de una ausencia de exterioridad. Por el contrario, es la exterioridad instantánea del espacio-tiempo (el instante mismo como exterioridad: lo simultáneo). Y así es como la comparecencia forma un escenario que no es un juego de espejos —o más bien, la verdad del juego de espejos debe ser comprendida como la verdad del «con». En este sentido, la «sociedad» es «espectacular».

Si se observa bien, se encontrará que las críticas de la alienación «espectacular» en última instancia se fundan, lo quieran o no, en la distinción entre un buen y un mal espectáculo. En el buen espectáculo, el ser social o comunitario se presenta su propia interioridad, su origen (invisible en sí), la fundación de su derecho, la vida de su cuerpo y el esplendor de su eclosión. (Así, cierta idea del «arte» habrá interpretado, invenciblemente, el papel del buen espectáculo para los situacionistas, y no por casualidad el «espectáculo» sería para ellos ante todo la falsificación del arte.) En el mal espectáculo, el ser social se representa la exterioridad de los intereses y de los apetitos, las pasiones egoístas y la falsa gloria de la ostentación. En el fondo, esta división maniquea no supone sólo una distinción de los objetos representados, sino una oposición en el estatuto de la representación: esto es lo que es, tanto en interioridad (manifestación, expresión de lo propio), como en exterioridad (imagen, reproducción). Se ignora así su mutua intrincación: ninguna «expresión» que no se dé en «imagen», ninguna

⁴³ Cfr. el título del libro de Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Le Seuil, 1993. [Trad. cast. de Agustín Neira, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.]

«presentación» que no esté ya en la «representación», es decir, ninguna «presencia» que no sea presencia de unos a otros.

Como se sabe, la discriminación de los espectáculos se halla planteada muy explícitamente en Rousseau, quien estipula que el mejor espectáculo, y el único necesario, es el del pueblo mismo, reunido para bailar alrededor del árbol que habrá plantado como su propio símbolo. Lo que Rousseau vuelve así sensible, defendiéndolo a capa y espada⁴⁵, no es precisamente más que la necesidad del espectáculo. Con la modernidad, la sociedad se sabe como lo que tiene lugar en la no-presencia inmanente en sí, es decir, como un *sujeto*, que no es tanto el «sujeto de la representación» cuanto *la representación como sujeto*: la presentación-a, o lo que se podría denominar la *apresentación*, régimen de la llegada a presencia como llegada conjunta, co-incidente y con-currente, simultánea y mutua. Esta *apresentación* es la de un «nosotros» que no posee *ni* la naturaleza de un «yo» común, *ni* la de un lugar geométrico o un conjunto de todos los «yo» equidistantes entre sí, pero que abre, por debajo de cualquier yo-sujeto, el espaciamiento de la com-parecencia. La «sociación» no se descubre como un ser, sino como un acto, y este acto, por definición, se expone: es al exponerse como es lo que es, o como hace lo que hace. El ser-social debe atestiguar ante sí mismo el acto de sociación, este acto que lo hace ser, no en el sentido de que lo produciría (como un resultado), sino más bien en el sentido de que el «ser», aquí, se encuentra íntegro en el acto y en la exposición del acto. En este sentido, se podría decir que el «contrato» de Rousseau no tiene por esencia la conclusión de una convención, sino la escena, el teatro de la convención.

⁴⁴ La mayor parte del trabajo de Philippe Lacoue-Labarthe se consagra al análisis destructor de esta *mimesis* originaria.

⁴⁵ Hasta cierto punto solamente. Porque Rousseau ha percibido muy bien la necesidad del espectáculo que condenaba, y es una especie de auto-superación de la exterioridad espectacular-representativa lo que ha querido pensar, tanto del lado de la «religión civil» como del lado de la literatura. Así, «literatura» por una parte (con «música», o «arte» en general), «religión civil» por la otra (es decir, figura presentable de una socialidad laica) son los términos precursores de nuestro problema como problema del sentido-con. «Mostrar un hombre a sus semejantes...», por una parte, y por otra parte, celebrar —a falta de poder vivir su acontecimiento— el pacto institutor de la humanidad misma. El modelo está en todas partes y en ninguna, singular plural. También por esto, de entrada, se construye el problema según una convergencia y una división entre «arte» y «religión civil»...

Si no es inmediatamente «espectacular» en ninguno de los sentidos que recibe la palabra, el ser-social es en cualquier caso esencialmente un ser-expuesto. Está como ser-expuesto, es decir, no según la consistencia inmanente de un ser-en-sí. El ser-en-sí de la «sociedad» es la red y la remisión mutua de la co-existencia, es decir, *de las* co-existencias. Por ello toda sociedad se da su espectáculo y se da como espectáculo, cualesquiera que sean sus formas⁴⁶.

En esta medida, toda sociedad se sabe constituida en la no-inmanencia de la comparecencia. Lo que sabe así —y que no expone como un «saber», sino como y por su propia escena, como su *praxis* escenográfica—, es que no hay, tras el estar-juntos, otro ser que ya no sería, o aún no, estar-juntos, sino que sería el conjunto mismo, en presencia, en persona, en cuerpo o en esencia. Sabe entonces que el «conjunto» no es un predicado del ser, y que «conjunto», en cambio, es el rasgo propio del ser. O incluso más: el conjunto del ser no es un ser: comparte el ser.

Así, el saber espontáneo de la sociedad —su «comprensión preontológica» de sí misma— es un saber sobre el ser mismo, absolutamente, y no sobre una región particular y subordinada de lo existente, que sería su región «social». El ser-con es constitutivo del ser, y es (aún volveré sobre esto más adelante) para la totalidad de lo existente: la comparecencia «social» misma es la exposición de la comparecencia general de los seres. Tal es el saber que va de Rousseau a Bataille o de Marx a Heidegger, y que exige encontrar un lenguaje que sea el *nuestro*.

Sin duda, aún balbuceamos: la filosofía siempre llega demasiado tarde, y por consecuencia también demasiado pronto. Pero el balbuceo mismo da la forma del problema: nosotros, «nosotros», ¿cómo decimos nosotros? O: ¿que es lo que «nosotros» dice, y qué decimos de nosotros, en esta proliferación técnica del espectáculo social, de

⁴⁶ Esto no quiere decir que todo espectáculo, indiferenciadamente, sea «bueno para tomar». Por el contrario, una sociedad cuya forma espectacular no esté ya codificada plantea, y debe plantearse, los más difíciles problemas en cuanto al espectáculo: no sólo debe afrontar a tal tenor multitud de decisiones éticas, prácticas, económicas, estéticas y políticas, sino que debe ante todo retomar y fundar con renovados esfuerzos el pensamiento del «espectáculo» como tal. La crítica general de lo «espectacular» —de la mediatización, de la televisión, etc.— sirve muy a menudo de coartada y tapadera para una ideología muy pobre. Quejumbrosa, hosca o altanera, le interesa hacer valer su posesión de la clave de lo que sería ilusión y de lo que no lo sería. Pretende saber, por ejemplo, que «la gente» está «embrutecida» por «la televisión», incluso por la «telecracia», cuando en el fondo no sabe nada ni del verdadero uso que hace «la gente» de la tele —un uso quizá mucho más distanciado de lo que esta ideología desea saber—, ni del estado real, en ocasiones muy «embrutecido», de las culturas populares de antaño. La crítica de lo espectacular, desde hace algún tiempo, hace su cine —pero ya va envejeciendo.

lo social espectacular, de la globalidad auto-mediatizada y de la mediatización globalizada? No somos capaces de apropiarnos de esta proliferación, porque no sabemos pensar ni la naturaleza «espectacular» (que en el mejor de los casos relegamos bajo los signos inconsistentes de la «pantalla» o de la «cultura»), ni la naturaleza «técnica» (que consideramos como una instrumentación autónoma, sin preguntarnos si no será por el contrario «nuestra» comprensión de «nosotros mismos» lo que encuentra estas técnicas, lo que se inventa en ellas, y si la técnica no estará en parte esencialmente vinculada con el «con»...) ⁴⁷. No estamos a la altura de «nosotros»: nos remitimos sin fin a una «sociología» que no es en sí más que la forma culta de lo «espectacular-comercial», pero no hemos comenzado siquiera a pensar«nos» como «nosotros».

Esto no quiere decir que este pensamiento deba llegarnos mañana o más tarde, como por efecto de un progreso o una revelación. Porque tal vez no se trate de un nuevo objeto de pensamiento que pudiera identificarse, definir y exhibir como tal. No tenemos que identificarnos como «nosotros», como un «nosotros». Más bien tenemos que des-identificarnos *de* toda especie de «nosotros» que sea el sujeto de su propia representación, y tenemos que hacerlo *en tanto que* «nos» com-parecemos: el «pensamiento» de «nosotros», anterior a todo pensamiento —y, en verdad, su condición misma—, no es un pensamiento representativo (no una idea, una noción, un concepto), sino una *praxis* y un *ethos*: la escenificación de la comparecencia, esta escenificación que es la comparecencia. Ahí estamos ya, ya siempre, a cada instante. Esto no es una novedad —pero hace falta, *nos* hace falta reinventarla cada vez, salir de nuevo cada vez a escena.

Un signo mayor de nuestra dificultad en lo relacionado con el espectáculo viene dado por este paradigma que es para nosotros el teatro ateniense. Con seguridad, no hay la menor casualidad en el hecho de que nuestra manera moderna de fundar la tradición

⁴⁷ Si *phisis* = aquello que se presenta y se realiza en sí, «con» pertenece a otro orden. Así, incluso y ya «en la naturaleza», la proliferación y la asociación de las especies. *Tejne* siempre habría tenido que ver

llamada «occidental» conlleve la triple referencia a la filosofía como ejercicio compartido del logos, a la política como apertura de la ciudad, y al teatro como lugar de apropiación simbólico-imaginaria de la existencia colectiva. El teatro ateniense, en su institución tanto como en su contenido, se nos muestra como la presentación política (ciudadana) de lo filosófico (del saber de sí del animal lógico), y recíprocamente, como la presentación filosófica de lo político. Es decir, que se nos muestra como la presentación «única» del estar-juntos, y sin embargo como una presentación cuya condición de posibilidad es precisamente la distancia —irreductible, instituyente— de la representación: y esta distancia define también el teatro en tanto que no es, al mismo tiempo, y de manera tan determinada, *ni* político, *ni* filosófico. *Logos* y *mimesis*: el teatro ateniense se nos muestra como la conjunción de ambos, pero desde esta perspectiva, borramos sistemáticamente el momento de la *mimesis* en provecho del momento del *logos*.

Lo borramos, por lo menos, al representarnos que habría —y sobre todo que habría habido, antes— una «buena» *mimesis* (como quería Platón), una *mimesis* del *logos*, y una «mala» (la del «sofista», que es el prototipo del comerciante espectacular, vendedor de simulacros del *logos*). Pero no llegaremos hasta el final de esta lógica: porque ésta exigiría reconocer que si hay necesidad de *mimesis* ello se debe a que el *logos* no se presenta a sí mismo —y, tal vez, que no se presenta del todo, que su lógica no es la de la presencia⁴⁸.

Reconocerlo implica sin duda reconocer que el «logos social», la lógica de la «sociación» y la «sociación» misma en cuanto *logos* exigen la *mimesis*. Ahora bien, ¿hubo alguna vez un logos que no fuera «social»? Sea lo que sea lo que quiera decir *logos* —habla o relato, recopilación o recepción que manifiesta el ser, razón dada o construida—, siempre implica la participación, y se implica siempre como participación.

Al borrar el momento, o la dimensión, intrínseco de la *mimesis*, borramos esta participación. Nos damos la representación de una presencia inmanente y cerrada, auto-

con lo que no va de suyo, ni en sí, con la disparidad, la contigüidad, y de este modo con una esencia inacabada e interminable del «con».

⁴⁸ Todo esto supone, evidentemente, una referencia general a los trabajos sobre la *mimesis* de Derrida y de Lacoue-Labarthe, así como al trabajo de Balibar sobre *La philosophie de Marx* (París, La Découverte, 1993), que insiste en el vínculo intrínseco de «la necesidad de la apariencia» y de la «relación social», y en la exigencia de elaborar, en tales condiciones, una «ontología de la relación».

constituida y auto-suficiente, el orden integralmente sui-referencial de lo que llamamos, en el sentido más general y más sumario, una «lógica». Lo «lógico» en tal sentido representa la sui-referencialidad abstraída a su condición ontológica, que es la pluralidad o la participación originarias —y, como tales, existenciales— del *logos* mismo.

A la buena conjunción de lo lógico y lo mimético, oponemos por lo tanto la mala: aquella en que lo lógico se queda en su orden inmanente, frío y sin rostro (para nosotros, hoy es la «lógica del capital»), tras producir hacia fuera una *mimesis* que lo disimula bajo su simulacro invertido, el «espectáculo» auto-consumidor. La sui-referencialidad de la «imagen» se elabora frente a la sui-referencialidad del proceso o de la fuerza, como su producto y como su verdad. Es así como desde hace tiempo nuestra tradición elaboró, frente al paradigma «griego», el paradigma «romano»: los juegos del circo, el teatro de lo burlesco o del espanto, sin identificación ciudadana, el Imperio y la razón de Imperio, el foro vacío de su sentido...⁴⁹.

Esquilo o Nerón... Nuestra referencia tan violentamente opuesta a la escena griega y al circo romano (y que contempla también, ejemplo notable, las tradiciones cristianas del protestantismo y del catolicismo, o incluso, y de varias maneras, las tradiciones profanas del teatro) revela una conciencia en sí también opuesta en la desgracia cara a cara del espectáculo: la «buena» (re)presentación se representa como perdida, la «mala» se representa como popular y generalizada. Pero en verdad, tanto la una como la otra son nuestras representaciones: componen el doble espectáculo, que nos damos, de una doble impresentabilidad del ser social y de su verdad. Hay una impresentabilidad por retirada, y una impresentabilidad por vulgaridad. Quizá haya que comenzar por tomar distancia frente a este doble espectáculo, por no desearnos ya griegos ni temernos romanos, y por comprendernos al fin como modernos, simplemente, en el sentido en que esta palabra querría decir: tomando nota de una «impresentabilidad» expuesta como tal, pero que no es otra cosa que la presentación misma de nuestra comparecencia, de «nosotros» compareciendo (comparecientes) y cuyo «secreto» se expone y nos expone a nosotros mismos sin que ni siquiera hayamos comenzado a penetrarlo —si al menos se trata de «penetrarlo».

⁴⁹ Excepto al representarse, como se hizo en la Revolución y en los románticos alemanes, otra Roma, la republicana, como un teatro político inmediato y sin teatro, el de la toga y el Senado.

11. *Medida del «con»*

La exposición desnuda de la comparecencia es la exposición del capital. La segunda es como el reverso y el revelador de la primera. La inhumanidad violenta del capital no extiende otra cosa que la simultaneidad de lo singular —pero planteado como la particularidad indiferente e intercambiable de la unidad de producción— y de lo plural —pero planteado como la red de la circulación comercial. La «extorsión de la plusvalía» supone esta concomitancia entre una «atomización» de los productores («sujetos» reducidos al ser-productor) y una «reticulación» del beneficio (no una redistribución igualitaria, sino una concentración en sí cada vez más compleja y deslocalizada).

Podría decirse: el capital es la alienación del ser singular plural en cuanto tal. Esto sería exacto, si por ello se entiende que el «ser singular plural» no es un sujeto primitivo, auténtico, al que le hubiera sucedido el capital como su otro y como su puro accidente. (Nada más extraño, por lo demás, en el pensamiento de Marx.) El capital es la «alienación» del ser en cuanto ser-social en la medida en que revela este ser en cuanto tal. No es, en un proceso histórico continuo, lo negativo dialéctico de una comunidad previa, sino que expone una constitución o una configuración singular-plural que no es, precisamente, ni la «comunidad», ni el «individuo». La incalculable «plusvalía», el «valor» como aumento indefinido, circulatorio y autotélico, expone la inaccesibilidad de un «valor» primordial o final, y plantea en suma directamente, de una manera paradójica y brutal, la cuestión de un «fuera-valor» o de un «valor absoluto» —por tanto inconmensurable, sin precio (lo que Kant llamaba una «dignidad»). Es así como hay concomitancia entre la globalización del mercado y la de los «derechos del hombre»: estos representan el valor pretendidamente absoluto que el capital pretende intercambiar contra... sí mismo.

Pero de esta manera hay, al mismo tiempo, un poner a la luz el ser-social: porque el «hombre» de los «derechos» no es nada que «valga» por sí solo. No es sino la idea de un «valor en sí» o de una «dignidad». Si el «hombre» debe valer, o si el ser en general debe «valer» bajo este nombre de «hombre», esto no puede ser, en rigor, más que «valiendo» *singularmente* pero al mismo tiempo, simultáneamente, «valiendo» por y para y con lo *plural* que la singularidad implica tanto como le da el «valor» mismo: en efecto, ¿qué podría valer por sí, fuera de sí? «Valor» no puede valer más que en el orden de un ser-con, es decir, en el orden de un *comercio* en todos los sentidos del término. Pero es precisamente la participación de estos sentidos —comercio de la mercancía/comercio del estar-juntos— lo que el capital expone: la participación de los sentidos del *intercambio*, la participación de la participación misma. El capital la expone como una violencia, en la que el estar-juntos se vuelve el ser-comerciante y comerciado. El ser-con se elude ahí al mismo tiempo que se exhibe en su plena desnudez.

No es justificar esta violencia decir que descubre un absoluto de la existencia como ser singular plural. Porque lo que descubre, lo violenta. Esto tampoco sirve a la inversa para declarar que se ha descubierto el «secreto» del capital, y el medio de convertirlo en su contrario. Pero la violencia del capital da la medida de lo que se expone, de eso a lo que «nosotros» viene a exponerse: el ser-con singular plural es la única medida, absoluta, del ser mismo, o de la existencia. Medida inconmensurable, si es igual al «cada vez» de cada «uno» *al mismo tiempo que* a la pluralidad indefinida de las co-existencias *con* las que cada uno *se mide* a su vez, según la conmensuración indefinida de las co-incidencias del comercio, del combate, del concurso, de la comparación, de la comunicación, de la concurrencia, de la concupiscencia, de la compasión, del goce compartido...

Hay una medida común que no es un patrón único para aplicar a todos y a todas las cosas, sino que es la conmensurabilidad de las singularidades inconmensurables, *la igualdad de todos los orígenes-de-mundo*, los que, como los orígenes que son, son cada vez estrictamente insubstituíbles —en este sentido, perfectamente desiguales—, pero no son tales sino mientras están todos en igualdad los unos con los otros. Es tal medida la que nos corresponde tomar.

Ni griega, ni romana —ni judeo-cristiana, volveremos sobre esto—, la sociedad se sabe y se ve desnuda, expuesta a esta común desmesura. Se ve a la vez como una evidencia cuya necesidad eclipsa la de todo *ego sum*, y como una opacidad que se niega cualquier apropiación subjetiva. No podemos verdaderamente decir «nosotros» en el momento en que estamos claramente ante nosotros como el(los) único(s) remitente(s) ante el(los) único(s) destinatario(s).

Pero por esto debemos en adelante acceder a un saber de «nosotros» —a un saber y/o a una *praxis*. «Nosotros» no es un sujeto —en el sentido de la auto-identificación y de la auto-fundación egoica (si con todo ésta nunca tiene lugar al margen de un «nosotros»)—, y «nosotros» tampoco se «compone» de sujetos (la ley de tal composición es la aporía de toda «intersubjetividad»). Sin embargo, «nosotros» no es nada, incluso es cada vez «alguno», tanto como «cada uno» es alguno. Por lo demás, esto se debe a que no hay «nosotros» universal: sino que por una parte «nosotros» se dice, cada vez, de alguna configuración, grupo, red, grande o pequeño, y por otra parte «nosotros» decimos «nosotros» por «todo el mundo», es decir, también en verdad por la co-existencia silente y sin «nosotros» del universo entero, cosas, animales y gente. «Nosotros» no dice ni el «Uno», ni la suma de los «unos» y de los «otros», sino que «nosotros» dice «uno» de una manera singular plural, uno por uno y uno con uno.

Nada se puede pensar de esta situación si uno, en general, no es de entrada pensado según uno-con-otro. Ahora bien, es aquí donde desfallece nuestra ontología, desde que estamos «entre nosotros», y el «ser» se resume —si se puede decir así— en esto mismo.

(Como si el ser hubiera cubierto este «entre» que es su verdadero lugar, como si se tratara entonces de un «olvido del entre» más bien que de un «olvido del ser» — o más bien, sin duda, como si la invención del ser —toda nuestra tradición— no hubiera sido más que la invención de nuestra existencia como tal, es decir, como existencia, cierto, pero como existencia *de nosotros* y *como nosotros*, nosotros en el mundo, nosotros-el-mundo: «nosotros» sería entonces lo previo absoluto, lo más remoto de toda ontología, y en consecuencia «nosotros» sería también el efecto más tardío, el más difícil, el menos apropiable, de la exigencia ontológica.)

El *con* constituye una especie de impulso permanente de la tradición: una categoría menor, apenas una categoría, en la medida en que el «ser» se ha representado, hasta nosotros, hasta en Heidegger mismo en ciertos aspectos, como único, fuera de sí, y sin ninguna co-existencia ni co-incidencia. Así, cuando Husserl afirma: «“El ser, primero en sí”, que sirve de fundamento a todo cuanto hay de objetivo en el mundo, es la intersubjetividad transcendental, la totalidad de las mónadas que se unen en formas diferentes de comunidad y de comunión⁵⁰», este ser no constituye menos para él un horizonte último, separado de la contingencia y en suma de la exterioridad de los co-existentes, correspondiendo a una solidaridad transcendental más bien que a una simultaneidad empírico-transcendental, y llegando a ser algo así como un substrato, no abierto, no dis-puesto en sí por su co-constitución. De manera general, el ser de la ontología filosófica no puede tener co-esencia, no tiene sino el correlato del no-ser. Pero ¿y si el ser mismo *es* la co-esencialidad de la existencia?

Ya que el ser-social nos parece fuera de alcance, de manera simétrica, tanto como comunidad (asunción en Sujeto, ser puro sin relaciones) como asociación (acomodación de sujetos, relación sin esencialidad), es la categoría de lo «otro» lo que atraviesa el pensamiento contemporáneo. Habría que mostrar cómo esta categoría, y la obsesión que la misma acaba por constituir en amplios márgenes de nuestro pensamiento, representa a la vez la inconmensurabilidad del ser como ser-unos-con-otros y corre el riesgo de enmascarar o de diferir incluso el régimen de este ser como régimen del *con*, es decir, como la medida de esta inconmensurabilidad.

El otro puede ser primero presentado como el *alter ego* o más bien como lo otro que el *ego*, o incluso como lo otro fuera de sí, incluso como el otro en uno, incluso como «los demás» o incluso como «el Otro», todas estas vías o todos estos aspectos, todos estos rostros o todos estos «inarrostrables» —cuya necesidad, en todos los casos, resulta incontestable— reconducen siempre, en el seno de la noción, a una alteridad o a una alteración en que el «sí» está en juego. Lo otro no es pensable, ni se necesita pensarlo, más que a partir del momento en que el sí aparece y se aparece como «mismo».

Ahora bien, esta identificación del sí en cuanto tal —su subjetivación en el sentido filosófico más rico y más pesado del término, aquél que alcanzó su extremo con

⁵⁰ *Méditations cartésiennes, op. cit.*, § 64, p. 133. [Trad. cast. cit., p. 230.]

Hegel— tiene lugar a partir del momento en que el sujeto, en la presuposición infinita de sí que lo constituye, y según la ley necesaria de tal presuposición, se encuentra o se plantea originariamente como otro que sí: sí más antiguo y más originario que sí, sí en sí otro que sí para sí mismo, convendría decir transcribiendo apenas a Hegel.

Así, el sí se sabe principalmente como otro que sí: tal es la constitución de la «conciencia de sí», y la lógica de esta constitución vuelve, de manera simultánea y paradójica, a abrir el sí a lo otro y a cerrarlo. En efecto, la alteridad de lo otro constituye precisamente eso cuyo reconocimiento mismo prohíbe el acceso, o bien eso en lo que el acceso no puede tener lugar más que a condición de una alteración radical, o más exactamente, de una alienación. Una dialéctica de lo mismo y de lo otro, de lo mismo en lo otro, de lo mismo como otro, deshace la aporía, pero al precio —que es el precio de la dialéctica en general— de revelar que la potencia de lo negativo que retiene el sí en lo otro, la potencia desalienante y reapropiante de la alienación (de lo) mismo, siempre estará presupuesta como potencia del sí, o como el Sí en tanto que esta misma potencia. El Sí habrá permanecido solo en sí saliendo siempre de sí. Lo que propiamente ha faltado o ha saltado en esta falsa salida, es el momento del *con*.

Abierto a lo otro y como otro, el sí está originariamente en la pérdida de sí. Nacimiento y muerte se vuelven las marcas de una procedencia y de un destino en lo otro: una procedencia-destino en cuanto pérdida, duelo memorial de lo inmemorial, y en cuanto reconquista, reapropiación de una inapropiable asfidad en su irreductible alteridad. Este otro-ahí no es «con», no es ya o no aún «con», es más próximo y más lejano que cualquier estar-juntos. No acompaña, sino que cruza y transgrede la identidad, la pasa de largo. En cierta forma, una modalidad general del *trans-* (transporte, transacción, transcripción, transferencia, transformación, transmisión, transparencia, transubstanciación, transcendencia) bordea continuamente, a título de alteridad, la modalidad del *cum-*, que sin embargo no sabría recubrir ni reemplazar.

En sí y de suyo transcendente, el sujeto nace a su *intimidad* («interior íntimo meo»), y su intimidad se aleja de él *in statu nascendi* («inter feces et urinam nascimur»). «Existir» se vuelve: no ya «ser» (a sí, en sí), no ser-ya-más ni no-ser-aún, o bien ser-como-falta, incluso ser-como-deuda-de-ser. Existir se vuelve exiliarse. Que lo íntimo, lo absolutamente propio, consista en lo absolutamente otro, es lo que altera el origen en sí

mismo, en una relación consigo «originariamente en duelo»⁵¹. Lo otro está en relación originaria con la muerte, y en relación con la muerte originaria.

Así se muestra —es el acontecimiento cristiano, lo que no quiere decir que no estuviera preparado desde mucho antes, ni que no sea a su manera contemporáneo de toda nuestra tradición— la «soledad». La soledad es por excelencia soledad de sí en tanto que se relaciona consigo, *in extremis* e *in principiis* fuera de sí, fuera del mundo, existencia ex-istente. La conciencia de sí es soledad. Lo otro es esta soledad misma expuesta como tal: como una conciencia-de-sí infinitamente recogida en sí, a sí, en sí como a sí.

Entonces, lo co-existente —otro hombre, pero también otra criatura en general— aparece como aquél o como aquello que está en sí infinitamente recogido. Inaccesible a «mí» tanto como está recogido en lo «sí» en general —y como está en cuanto sí-fuera-de-sí: es lo otro en general, lo otro que tiene en el Otro divino el momento de su identidad, que es también el momento de la identidad de todos, del *corpus mysticum* universal. El Otro es el lugar de la *comunidad* como *comuni3n*, es decir, de un ser-uno-en-lo-otro que ya no estaría alterado, cuya alteraci3n sería la identificaci3n. El misterio de la comuni3n se anuncia, en este mundo, bajo la especie del *pr3jimo*.

Lo *pr3ximo* es el correlato de lo *3ntimo*: es lo «más cerca», lo «más cercano», es decir, igualmente, lo «más-aproximado», lo «infinitamente-pr3ximo» de mí, pero no yo, y no yo porque en sí recogido en el sí general. La proximidad del pr3jimo es la distancia ínfima, íntima, pero también infinita, y cuya resoluci3n está en lo Otro. El pr3jimo es lo alejado por excelencia —y por eso la relaci3n con él se presenta 1) como un imperativo, 2) como el imperativo de un amor, y 3) de un amor que sea «como el amor a uno mismo»⁵². El amor propio no es aquí el egoísmo en el sentido de una preferencia por uno sobre los demás (lo que sería contradictorio con el mandato), sino el egoísmo en el sentido del privilegio de uno mismo, del sí propio, como modelo cuya imitaci3n proporciona el amor por los demás. Hay que amar en el otro al sí propio, pero recíprocamente, el sí propio en mí es lo otro que el ego, su intimidad abstraída.

⁵¹ Daniel Giovannangeli, *La passion de l'origine*, París, Galilée, 1995, p. 133.

⁵² *Levítico*, XIX, 18, retomado en *Mateo*, XXII, 39, y *Epístola de Santiago*, II, 8, «*agapéseis ton plésion sou ós seautón*», «*diliges proximum tuum sicut te ipsum*»: amarás a tu pr3jimo como a ti mismo —«ley real», mandato que resume, con el de amar a Dios, «toda la ley y los profetas».

Por esto se trata de «amor»: este amor no es un modo posible de la relación, sino que designa la relación misma en el seno del ser —incluso en lugar del ser⁵³—, y esta relación, de lo uno en lo otro, entonces, como relación infinita de lo mismo con lo mismo en tanto que originariamente distinto de sí mismo. Así, el «amor» es el abismo de sí en sí, es la «dilección» o el «tomar cuidado» de lo que del origen se escapa o falta: consiste en tomar cuidado de esta retirada y en esa retirada. De ahí que este amor sea «caridad»: es consideración de la *caritas*, del precio o del valor extremo, absoluto y por tanto inestimable de lo otro en cuanto otro, es decir, como sí-retirado-en-sí. Este amor dicta el valor infinito de lo que está infinitamente recogido: la inconmensurabilidad del otro. El mandato de este amor se enuncia, en consecuencia, por lo que es: el acceso a lo inaccesible. Ahora bien, no basta con desacreditar este amor a causa del idealismo abusivo o de la hipocresía religiosa. Se trata más bien de desconstruir la cristiandad y el sentimentalismo de un imperativo cuyo carácter abiertamente excesivo, claramente exorbitado, debe alertarnos —incluso diría: se ha hecho, evidentemente, para alertarnos. Se trata de preguntarse por cuál sea el «sentido» (o el «deseo») de un pensamiento o de una cultura que se da un fundamento del que el enunciado denuncia la imposibilidad, y preguntarse por hasta dónde y cómo la «locura» de este amor expondría la medida inconmensurable de la constitución misma del «sí» y de lo «otro», del «sí» en lo «otro».

Habría entonces que comprender cómo, en esta constitución —y así, en el seno y el reverso exactos del judeo-cristianismo—, la dimensión del *con* aparece y desaparece a la vez. Por una parte, la proximidad del prójimo señala lo «cerca» del «con» (el *apud hoc* de su etimología en francés: *auprès*). Incluso se puede añadir, sin duda, que delimita y resalta este «cerca» por sí mismo, como una contigüidad y una simultaneidad del ser-cerca-de en cuanto tal, sin otra determinación. Es decir, que el «prójimo» no es ya el «próximo» de la familia o de la tribu, al que remitiría quizá la primera acepción del precepto bíblico; no es el próximo de la *gens* ni de la *philia* o de la fraternidad, se substraer a toda esta lógica del grupo o del conjunto, a la lógica de la comunidad de naturaleza, de

⁵³ No me detengo sobre lo intrincado de las nociones de las que este «amor» es el nudo, *éros*, *agapé*, *caritas*, como tampoco sobre lo intrincado judeo-cristiano del amor y de la ley. Es sabido el enorme campo de investigación que representa esta formación, que apenas osamos llamar conceptual, y de la que poco será afirmar que toda nuestra tradición —todo nuestro pensamiento de «nosotros»— habrá pivotado sobre ella. Desconstruir la cristiandad —teológica y/o sentimental— del «Amaos los unos a los otros», tal es la tarea.

sangre, de procedencia, de principio y de origen⁵⁴. La medida de lo «prójimo» ya no está dada, y el «cerca de», el «junto a» se exhibe desnudo, sin medida: la asociación, la multitud, la masa se vuelven posibles —hasta el hacinamiento de las fosas de cadáveres anónimos o la pulverización de la ceniza colectiva. La proximidad del prójimo, como pura dis-tancia, pura dis-posición, puede a la vez contraer y dilatar al extremo esta dis-posición. En el ser-unos-con-otros universal, el *en* de lo en-común se hace puramente extensivo y distributivo.

Por esto —por otra parte— el «cerca de» del *con*, la simultaneidad de la distancia y del contacto, es decir, la más propia constitución del *cum*-, se expone como indeterminación, y como problema. En esta lógica, no hay medida propia del *con*: el *otro* se la retira, en la alternativa o en la dialéctica de lo inconmensurable y de la intimidad común. Con una paradoja extrema, lo otro se revela como *lo otro del con*.

En consecuencia, se encuentran en lo más profundo de toda nuestra tradición, superpuestas, entrelazadas y opuestas, dos medidas de lo inconmensurable: según el Otro, y según el con. Lo íntimo y lo prójimo, lo mismo y lo otro, designan en su mutua remisión un «no ser con», y de este modo un «no ser en sociedad», un Otro de lo social en que lo social mismo —*lo común como ser o como sujeto común*— estaría ante sí, en sí y para sí: la mismidad misma de lo otro y como Otro. El ser-con designa por el contrario lo otro que no vuelve nunca a lo mismo, la pluralidad de los orígenes. La justa medida del con, o más exactamente, el *con* o el ser-con como justa medida, como justeza y como justicia, es entonces la medida de la dis-posición como tal: la medida de la distancia de un origen a otro origen.

En su analítica del *Mitsein*, Heidegger no hace aún justicia a esta medida. Entre «la indiferencia de una simple asociación» y una auténtica «comprensión de los demás»⁵⁵, cuyo estatuto permanece indeterminado tanto tiempo que no se trata ni de la comprensión negativa de la inapropiabilidad de la muerte de los demás, ni de la co-

⁵⁴ Se subtrae, en consecuencia, a la lógica de la «política de la amistad» tal como Derrida se ha propuesto deconstruirla.

⁵⁵ *Ser y tiempo*, § 26. [Trad. cast. cit., p. 140.]

destinación de un pueblo, el tema del «distanciamiento existencial»⁵⁶ remite inmediatamente a la competición y a la dominación, para abrirse sobre la dominación indistinta del «se». El «se» no se produce como otra cosa que como la conversión niveladora del distanciamiento general de todos hacia todos, que desemboca en la dominación de la mediocridad, de la medida común y media, común en cuanto media, en que lo «común-mediocre» oculta lo «común-con» esencial. Pero así queda sin elucidar cómo, precisamente, el ser-con es esencial, cómo co-determina la esencia de la existencia.

Ahora bien, Heidegger mismo escribe que «como ser-con, el *Dasein* “es” esencialmente con-respecto-a-los-demás [...] En el ser-con como con-respecto-a-los-otros existencial, estos están abiertos ya en su *Dasein*⁵⁷.» El *con* designa entonces un ser-con-respecto-al-uno-del-otro tal que cada uno está y es de ahí «abierto», es decir, constituido en cuanto existente: dado el *ahí*, es decir, la apertura del ser, dado un «cada vez» de esta apertura, de tal manera que ninguna apertura tendría lugar (ningún ser) si lo «abierto» no se abriera con respecto a otro «abierto», la apertura misma no consiste más que en la co-incidencia de las aperturas. Ser-el-ahí no es abrir un lugar al Ser como Otro: es abrir/estar abierto a/por la pluralidad de las aperturas singulares.

Ni «amor», ni siquiera «relación» en general, y tampoco yuxta-posición de indiferentes, «con» es entonces el régimen propio de la pluralidad de los orígenes en cuanto se originan, no los unos a los otros, ni los unos por los otros, sino los unos con vistas a los otros o con respecto a los otros. Un origen no es origen para sí, ni para quedarse en sí (nada originaría), ni para sobrepasar una serie derivada en que su ser de origen se perdería: un origen es otra cosa que un comienzo, es a la vez principio y surgimiento, y como tal se repite, «creación continua», en cada punto de lo que origina.

Si el mundo no «tiene» origen «fuera de sí», si el mundo es su origen, o el origen «mismo», el origen del mundo está en cada punto del mundo. Es el «cada vez» del ser, y su régimen es el *ser-con* de cada vez con todas las veces. El origen es por y para lo singular plural de todos los orígenes posibles. «Con» es la medida de un origen-de-mundo *como tal*, o incluso, de un origen-de-sentido como tal. Ser-con es hacer sentido

⁵⁶ *Ibidem*, § 27. [Trad. cast. cit., p. 143.]

⁵⁷ *Ibidem*, § 26. [Trad. cast. cit., pp. 141-142.] [Nancy señala que modifica la trad. francesa de Martineau en el punto siguiente:] Umwillen puede traducirse por «para», «en vista de», «en función de», «a favor de», «por el amor de» (um Gottes Willen!).

mutuamente, y solamente así. El sentido es la medida entera del inconmensurable «con». El «con» es la medida entera del inconmensurable sentido (del ser).

12. *Cuerpo, lenguaje*

La pluralidad de los orígenes disemina esencialmente el Origen del mundo. El mundo surge en todas partes y a cada instante, simultáneamente. Surge *de la nada*, y «se crea», si se quiere expresar de esta manera —pero habrá entonces que entenderlo así: no, es el efecto de una operación de producción particular, pero es, en tanto que es, en tanto que creado, es decir, surgido, llegado, cre(c)ído⁵⁸ (*creresco, creo*), surgido siempre-ahí de todas partes, o más exactamente, él mismo es el surgimiento y la llegada del «siempre-ahí» y de «todas partes». Cada existente es así de origen (auténtico), cada uno es originario (surgimiento del surgimiento mismo) y cada uno es original (incomparable, inderivable). Sin embargo, todos comparten la misma originariedad y la misma originalidad: esta participación misma *es* el origen.

Aquello que comparte no es nada que pertenezca al orden de una substancia única de la que cada existente participaría: lo que se comparte es también lo que comparte, lo que está estructuralmente constituido por la participación, y que llamamos «la materia». La ontología del ser-con no puede sino ser «materialista», en el sentido en que «materia» no designa una substancia o un sujeto —ni un contra-sujeto—, sino que designa propiamente lo que de suyo se comparte, lo que no es sino distinto de sí, *partes extra partes*, originariamente impenetrable en esta penetración fusionista y sublimante que sería la de un «espíritu», punto sin dimensión y sin participación fuera del mundo. La ontología del ser-con es una ontología de los cuerpos, de todos los cuerpos, inanimados, animados, sensibles, parlantes, pensantes, pesantes. «Cuerpo» quiere ante

⁵⁸ Conviene recordar que en francés «cru», además de participio del verbo creer, y de la doble correspondencia latina que desliza entre paréntesis el autor: crecer / creer, también significa «crudo», y «tierra», incluso el producto por antonomasia de ésta: el «vino», la «vendimia» o la «cosecha». (N. del T.)

todo y en efecto decir: lo que está fuera, como afuera, al lado, contra, cerca, con (otro) cuerpo, en el cuerpo a cuerpo, en la dis-posición. No solamente de un «sí» a un «otro», sino y en principio *como sí*, de sí a sí: de piedra, de madera, de plástico o de carne, un cuerpo es la participación y la partida de sí, en sí, lo cerca-de-sí sin lo cual «sí» ni siquiera sería «fuera de sí»⁵⁹.

El lenguaje es lo incorpóreo (como decían los estoicos). El habla es corporal, en cuanto voz audible o trazo visible, pero lo que se dice es incorpóreo, es todo lo incorpóreo del mundo. No está en el mundo o dentro del mundo como un cuerpo: es en el mundo lo fuera del mundo. Es todo lo afuera del mundo: no la irrupción de un Otro que retirase o sublimase el mundo, que lo transcribiese en otra cosa, sino la exposición del mundo-de-los-cuerpos en cuanto tal, es decir, en cuanto singular plural del origen. Lo incorpóreo expone los cuerpos conforme a su ser-unos-con-otros: ni aislados, ni confundidos, sino *entre ellos* como orígenes. La relación de los orígenes singulares entre ellos es la relación del *sentido*. (La relación de un Origen único con el resto como originado sería una relación de sentido saturada: ya no una relación, sino una pura consistencia, y tampoco un sentido, sino su trabazón, la *anulación* del sentido, y el final del origen.)

El lenguaje es lo que expone la singularidad plural. En él, todo lo existente se expone como su sentido, es decir, como la participación originaria según la cual lo existente se relaciona con lo existente, circulación de un sentido del mundo que no posee ni comienzo ni fin, que es el sentido del mundo como ser-con, la simultaneidad de todas las presencias que son todas las unas con respecto a las otras, y de las que ninguna es en sí sin ser con las demás. También por esto el diálogo o el polílogo esencial del lenguaje es *idénticamente* aquél por el cual nos hablamos y por el que yo me hablo a «mí mismo», siendo sólo en mí una «sociedad» entera —siendo en verdad, en el lenguaje y como lenguaje, *siempre simultáneamente* «nosotros» y «yo», y «yo» como «nosotros» tanto como «nosotros» en tanto que «yo». Porque yo no me diría nada si no estuviera conmigo como con numerosos otros, si este *con* no estuviera «en» mí, en mí mismo, al mismo tiempo que «yo», y más exactamente *como el al-mismo-tiempo* conforme al cual, solamente, soy.

⁵⁹ J.-L. Nancy, *Corpus*, París, Anne-Marie Métailié, 1992, p. 32. [Trad. cast. de Patricio Bulnes Echeverría, *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003.]

Por tanto, es también en este preciso punto que se aprecia mejor la esencia de la singularidad: no es la individualidad, sino, cada vez, la puntualidad de un «con» que establece cierto origen de sentido, y lo conecta con infinidad de otros orígenes posibles. Es entonces a la vez infra- o intra-individual, y trans-individual, y siempre ambos juntos. El individuo es una intersección de singularidades, la exposición discreta —discontinua y transitoria— de su simultaneidad.

Por eso no hay «el» lenguaje, sino lenguas, y hablas, y voces, una participación originariamente singular de las voces sin la que no habría ninguna voz. En la exposición incorpórea de las lenguas, todo lo existente pasa por el hombre⁶⁰. Pero esta exposición expone al hombre mismo fuera de lo humano, en el sentido del mundo, en el sentido del ser como ser-sentido del mundo. El «hombre» no es, en el lenguaje, el sujeto del mundo, no lo representa, no es su origen ni su fin. No es su sentido, ni se lo da. Es lo que lo expone, pero lo que así expone no es, por tanto, él mismo, el hombre, sino el mundo y su propio ser-con-todo-ente en el mundo, como mundo. Por eso también es lo expuesto del sentido: en tanto que «dotado» del lenguaje, el hombre está esencialmente y ante todo ex-puesto en su ser. Está ex-puesto a y como este afuera incorpóreo del mundo en el seno del mundo que hace que el mundo «sea» o «consista» en su propia pluralidad singular.

No basta con decir que «la rosa crece sin razón». Porque si la rosa estuviera sola, su crecimiento sin razón encerraría consigo, en sí, toda la razón del mundo. Pero la rosa crece sin razón porque crece con la reseda, el escaramujo y los cardos —el cristal y el hipocampo, el hombre y sus invenciones. Y todo lo existente, la naturaleza y la historia, no forma sino un conjunto cuya totalidad sería o no sería sin razón. Todo cuanto existe es su propia razón, no tiene ninguna otra, lo que no quiere decir que sea en sí mismo principio y fin, ya que no es «sí mismo». *Es* su propia dis-posición como pluralidad de singularidades. Este *ser* se ex-pone entonces como el *entre* y como el *con* de los singulares. *Ser*, *entre* y *con* dicen la misma cosa: dicen precisamente *lo que no puede más que ser dicho* (lo que se denominaría, por otra parte, «lo inefable»), lo que no se puede presentar como un ente entre otros, ya que es el «entre» de todos los seres (*entre*:

⁶⁰ «Lenguaje, ya sea hablado o mudo, es la primera y más vasta humanización (*Vermenschung*) de lo existente. A lo que parece. Pero es él precisamente la más originaria deshumanización (*Entmenschung*) del hombre como *ser vivo presente-ahí* y “sujeto” y todo lo que de él se ha hecho hasta aquí.» Heidegger,

dentro, en medio de, con) que son todos y cada vez unos entre otros. *Ser* no dice nada distinto, y en consecuencia, si el decir dice siempre el ser de una manera u otra, en cambio el ser no se expone más que en lo incorpóreo del decir.

Lo que no significa que el ser «no sea más que una palabra» —o más bien, que el ser sea todo cuanto es y todo lo que hace una palabra: a saber, ser-con a todos los respectos. Porque una palabra no es lo que es sino entre todas las palabras, y una lengua no es lo que es más que en el «con» de las lenguas. El lenguaje está esencialmente en el con. Todo habla es simultaneidad de dos hablas por lo menos, la que se dice y la que se escucha —aunque sólo sea por mí mismo—, es decir, aquélla que se re-dice. Desde que una palabra es dicha, se repite, y el sentido no consiste en una transmisión de un emisor a un receptor, sino en la simultaneidad de ambos (por lo menos) orígenes de sentido, el del decir y el de su repetición.

El sentido consiste en que lo que yo digo no sea simplemente «dicho», sino que para ser dicho, en verdad, me vuelva repetido. Pero al volverme así —desde el otro— ello también se vuelve otro origen de sentido. El sentido es el paso y la participación de origen en origen, singular plural. El sentido es la exhibición del fondo sin fondo, que no es un abismo, sino simplemente el *con* de las cosas que son, en tanto que son. El *logos* es *diálogo*, pero el diálogo no tiene por fin superarse en «consenso», sino que su razón es tender, y solamente tender, dándole tono e intensidad, el *cum-*, el *con* del sentido, la pluralidad de su surgimiento.

No basta entonces con oponer la palabrería a la autenticidad de una palabra plena de sentido. Hay por el contrario que distinguir en la palabrería el cuidado del ser-con como tal: es «cuidándose», en el sentido de la discusión, como se «cuida», en el sentido de la perseverancia en el ser. El hablar-con expone el *conato* del ser-con, o mejor, expone el ser-con como *conato*, como esfuerzo y deseo por mantenerse en cuanto «con», y en consecuencia por mantener lo que, de suyo, no es substancia estable ni permanente, sino participación y paso. Y en este cuidado del ser-con, hay que distinguir cómo el lenguaje, cada vez, con cada significación, desde las más elevadas a las más humildes —y hasta esos insignificantes «fáticos» («hola», «salud», «bueno...») que no se cuidan

más que del cuidado mismo—, expone el con y se expone él mismo como el con, se inscribe y se *ex-cribe* en sí hasta agotarse, vacío de significación.

«Vacío de significación»: es decir, devolviendo toda significación a la circulación del sentido, al tránsito de uno a otro que no hace «traducción» en el sentido de la conservación de una significación (incluso modificada), sino en el sentido de una «transducción», de un estiramiento y de una tensión de origen-de-sentido a origen-de-sentido. Por ello este agotamiento siempre inminente de la significación —inminente siempre, y siempre inmanente en sentido propio: su verdad— toma dos direcciones opuestas: la de la común palabrería, y la de la absoluta distinción poética. Agotamiento por insignificancia «fática» y por intercambiabilidad inagotable, o agotamiento por pura significación «apofática», declaración o muestra («apophansis») de la cosa misma como una palabra incambiable, inalterable como la cosa misma, pero como la cosa *en cuanto* tal. De una a otra, es el mismo *conato*: el «con» según el cual nos exponemos unos a otros, *en tanto que* «unos» y *en tanto que* «otros», exponiendo el mundo *en tanto que* mundo.

El lenguaje se constituye y se articula «en tanto que». Decir, sea lo que esto sea, es presentar lo «en tanto que» de lo que sea. Desde el ángulo de la significación, es presentar una cosa como otra cosa (por ejemplo, su esencia, su principio, su origen o su fin, su valor, su significación) —pero desde el ángulo del sentido, y de la verdad, es presentar lo «en tanto que» *como tal*, es decir, la exterioridad de la cosa, su ser-delante, su ser-con-todas-las-cosas (y no su ser-en o su ser-en-otra-parte).

El «digo “una flor”...» de Mallarmé afirma que la palabra dice «la flor» como «flor», y como nada más, que no está «ausente de todos los ramos» más que porque su «en tanto que» es también la presencia *como tal* de cada flor en cada ramo. Agamben escribe: «El pensamiento que busca aferrar el ser *como* ser, retrocede hacia el ente sin añadirle una determinación ulterior [...]: comprendiéndolo en su ser-tal, en medio de su *como*, no capta el puro desocultamiento, la pura exterioridad. No dice más *algo* como “*algo*”, sino que lleva a la palabra el *como* mismo⁶¹.» Toda palabra trae a la palabra este «como sí mismo», es decir, la exposición y la disposición mutuas de las singularidades

⁶¹ *La communauté qui vient*, trad. francesa de Marilène Raiola, París, Le Seuil, 1990, pp. 109-110. [Citamos por la trad. cast. de José Luis Villacañas y Claudio La Rocca, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 67.]

del mundo (de un mundo de singularidades, de los mundos singulares, de las singularidades-mundos). El lenguaje es el elemento del con *como tal*: el espacio de su declaración —y ésta, a su vez como tal, vuelve a todos y a nadie, vuelve al mundo y a su co-existencia.

Como decía La Bruyère —que ciertamente no fue el primero en decirlo— «Todo está dicho, y se llega demasiado tarde...». Todo está dicho, seguramente, porque desde siempre ya ha sido dicho todo, pero todo está por decir, porque el todo como tal está siempre por decir de nuevo. La muerte presenta la interrupción de un decir del todo, y de una totalidad del decir: presenta el hecho de que el decirlo-todo es cada vez un «todo está dicho», una completitud discreta y transitoria. Por eso la muerte no tiene lugar «para el sujeto» —sino sólo su representación. Pero también por eso «mi muerte» no se precipita «conmigo» en la pura desaparición. En tanto que ella es, como dice Heidegger, la posibilidad suprema de la existencia, expone la existencia *en cuanto tal*. Así, la muerte tiene lugar esencialmente como lenguaje, y recíprocamente, el lenguaje dice siempre la muerte: dice siempre la interrupción del sentido como su verdad. La muerte en cuanto tal —y el nacimiento en cuanto tal— tiene lugar como lenguaje: tiene lugar en y por el ser-unos-con-otros. Es la firma misma del «con»: el muerto es aquél que ya no está «con», y que, simultáneamente, tiene lugar en la exacta medida, en la medida justa, del inconmensurable «con». La muerte es lo «en tanto que» sin cualidad ni complemento: lo incorpóreo como tal, y por tanto la exposición del cuerpo. Se nace, se muere, no en tanto que éste o aquélla, sino en tanto que un «como tal», absolutamente, es decir, como un origen-de-sentido, absoluto y absolutamente suprimido, como es debido (e inmortal, en consecuencia).

De esto se sigue que nunca se nace ni se muere solo, o más bien, que la soledad del nacimiento/muerte —esta soledad que tampoco es única— es el reverso exacto de su participación. Si es verdad, como también lo dice Heidegger, que yo no puedo morir en lugar de otro, no es menos verdadero, y de la misma verdad, que el otro muere en tanto que está conmigo, y que nacemos y morimos los unos a los otros, exponiéndonos unos a

otros y cada vez la no exponible singularidad del origen. En castellano decimos «morir a» —al mundo, a la vida—, tanto como «nacer a». La muerte es *a* la vida —algo muy distinto que ser la negatividad por la que la vida pasaría para resucitar. Muy precisamente: la muerte como negatividad fecunda es la de un único sujeto (individual o genérico). La muerte *a* la vida, la exposición *como tal* (lo ex-puesto como ex-puesto = lo que se vuelve hacia el mundo, en el mundo, el *nihil* mismo de su «creación») no puede sino ser con, singular plural.

En este sentido, el lenguaje es propiamente lo que Bataille llama «la práctica del goce ante la muerte». Ninguna desviación, ningún arreglo con lo insoportable de la muerte. En cierto sentido, lo trágico mismo. Sino el goce como el desnudar el sentido que desnuda el origen: lo singular plural como tal. El *con* como tal, es decir, también el ser-tal como tal: perfectamente y simplemente —inmortalmente— igual a sí mismo y a cualquier otro, igual a sí mismo *porque* y *como* es igual a cualquier otro, esencialmente entonces *con* cualquier otro en esta igualdad. «Común destino», como suele decirse: sólo tenemos en común el decírnoslo (yo no tengo en común conmigo mismo más que el decírmelo), cambiamos y no cambiamos, inter-cambiamos este extremo del decir en todas las lenguas, como la lengua misma. El lenguaje expone la muerte: ni la niega ni la afirma, la lleva al lenguaje, y ella no es más que esto, lo que esencialmente se lleva al lenguaje —y lo que ahí lleva.

«La muerte habla en mí. Mi palabra es la advertencia de que la muerte está, en este mismo instante, suelta en el mundo, que entre yo que hablo y el ser al que interpele ha surgido bruscamente ella: está entre nosotros como la distancia que nos separa, pero esta distancia es también lo que nos impide estar separados, porque ella es la condición de todo acuerdo⁶².» La «literatura» es así el lenguaje en tensión de nacimiento y de muerte porque está, como es, en tensión de dirección, de acuerdo y de diálogo —tal como es en tanto que relato, en tanto que discurso o como canto (que forman, a su vez, la dis-posición del lenguaje mismo: su exterioridad a/en sí mismo, su participación, no sólo de las lenguas, sino incluso de las voces, de los géneros o de los tonos, participación

⁶² Maurice Blanchot, «La littérature et le droit à la mort», *La part du feu*, París, Gallimard, 1949. Pero es toda la obra de Blanchot la que no para de hablar de esta palabra de la muerte, es decir, del «nacimiento único» del lenguaje de la obra en que la obra se des-obra («L'oeuvre et la communication», *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955, p. 277). [Hay trad. cast. de esta última obra, *El espacio literario*, de Vicky Palant y Jorge Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992, p. 195.]

múltiple sin la cual no habría «en tanto que» en general). «Literatura» quiere decir: el ser-en-común de lo que es sin origen común, pero originariamente en-común, o con.

Por esto, si la relación con la propia muerte consiste, según Heidegger, en «tomar de uno mismo su más peculiar ser»⁶³, esta asunción no implica sin embargo, en contra de la afirmación del mismo Heidegger, que «cese la pertinencia de todo ser-con»⁶⁴. Si el ser-con es co-esencial al ser sin más, o más bien *en* el ser mismo, entonces la posibilidad más propia es co-esencialmente una posibilidad del con y como con. Mi muerte es una co-posibilidad, «la más propia» de la propia posibilidad de los demás existentes. Ella es, «será», mi muerte en su habla cuando digan «está muerto»: así, no está, no estará, en ningún sitio por otra parte. Es «mi» posibilidad en tanto que en ella se retira la posibilidad de lo «mío»: *es decir*, en tanto que esta «míoidad» se remite al singular plural de la míoidad-siempre-otra. En «*está* muerto» es justo el ser lo que está en cuestión —y como ser-con.

«La muerte» no es por tanto la negatividad, y el lenguaje no conoce ni practica la negatividad (si no lógica). La negatividad es la operación que quiere deponer el ser para hacerlo ser: el sacrificio, el objeto-en-falta del deseo, el eclipse de la conciencia, la alienación —y en consecuencia, nunca la muerte, como tampoco el nacimiento, sino sólo la asunción de una suposición infinita: el ser está infinitamente pre-supuesto en sí mismo, y su proceso es la reapropiación de esta presuposición, siempre más acá y siempre más allá de sí misma, y por ello, negatividad en marcha. Pero la situación es muy distinta si el ser es dis-posición, singular plural. La distancia de la dis-posición es *nada*: esta «nada» no es lo negativo de nada. Es lo incorpóreo por lo que, según lo que, los cuerpos están unos con otros, unos al lado de otros, codo con codo, en contacto y (por tanto) a distancia unos de otros. Esta *nada* es *res ipsa*, la cosa misma: la cosa en tanto que el ser-mismo, es decir, el ser-tal de todo ente, la exposición mutua de los existentes que no existen sino de y en esta exposición. *Tal* es un demostrativo: el ser-tal es la esencia demostrativa del ser: lo existente que se muestra a lo existente y en medio de lo existente.

Por lo demás, lo quieran o no, todos los pensamientos de la negatividad conducen hasta el mismo punto (al menos pasan por él, aunque se nieguen a detenerse): a ese

⁶³ *Ser y tiempo*, Max Niemeyer, Tübingen, 1972, § 53, p. 263. [Trad. cast. cit., p. 287.]

⁶⁴ *Ibidem*, p. 263. [Trad. cast. cit., p. 288.]

punto en que lo negativo mismo, para ser lo negativo (para ser *nihil negativum*, y no solamente *nihil privativum*), debe abstraerse a su propia operación, y ser afirmado por sí mismo, sin resto —o por el contrario, afirmado como el resto absoluto, que nada encadena en una concatenación de proceso o de operación (es el punto crítico, suspendido, inoperante, en el seno de la dialéctica). La autopresuposición se interrumpe, hay síncope del proceso, y de su pensamiento: síncope y conversión instantánea de la suposición en dis-posición. La dis-posición es la misma cosa que la su-posición: en cierto sentido, es la antecendencia absoluta, y el «con» siempre está ya dado. Pero no está «planteada por debajo», no preexiste a las posiciones, sino que es su simultaneidad.

El no-ser del ser —su sentido— es su dis-posición. El *nihil negativum*, es el *quid positivum* como singular plural: es decir, como ningún *quid*, ningún ente, se plantea *sin con*. Es *sin* (a distancia) en la exacta medida en que es *con*: mostrado y demostrado en el ser-con, prueba de la existencia.

Igualmente, el mal nunca está sino en una operación que colma el *con*. Se puede colmar el *con* llenándolo o vaciándolo: se lo puede asignar a un fondo de plenitud y de continuidad, o bien a un abismo de intransitividad. En el primer caso, lo singular se vuelve un particular en una totalidad —y ya no es ni singular ni plural; en el segundo caso, lo singular no existe más que fuera de sí, y entonces como totalidad —y tampoco es ni singular ni plural. En ambos casos, el asesinato está en el horizonte, es decir: la muerte como negatividad operatoria del Uno, la muerte como *obra* del Uno-Todo o del Uno-Yo. Por eso la muerte es lo contrario del asesinato: es el «con» inoperante, pero existente (y el asesinato malogra la muerte, inevitablemente).

El «con» no es ni fondo ni sin-fondo. Es —nada más que ser-con, el *con* incorpóreo del ser-cuerpo *como tal*. Antes de ser palabra, lengua, verbalidad y significación, el «lenguaje» es esto: la extensión y la simultaneidad del «con» en tanto que es *la más propia potencia* de un cuerpo, su propiedad de *tocar a* otro cuerpo (de tocarse), que no es nada más que su de-finición de cuerpo. Finaliza —cesa y se cumple, con un mismo gesto— ahí donde es-con.

«Hablar con», en este sentido, antes que hablar-a o que hablar-se, antes que «decir» (declarar, nombrar) y que proferir (llevar adelante, a la luz del sentido), «hablar con» como el diálogo y el *conato* de un ser-expuesto que no expone ningún secreto, sino

su exposición misma. «Hablar con», como se dice «acostarse con», «salir con» (*co-ire*) o «vivir con»: un (eu)femismo para (no) decir nada menos que aquello que el «querer-decir» quiere decir de todas formas, *es decir*, el ser mismo *en cuanto* comunicación, y el pensamiento como tal se dice: *co-agitatio* del ser. El «lenguaje» no es un instrumento de comunicación, y la comunicación no es un instrumento para el ser: sino que, precisamente, la comunicación *es* el ser, y el ser, en consecuencia, no *es* sino lo incorpóreo en lo cual los cuerpos se anuncian unos a otros *en cuanto tales*.

13. *Analítica co-existencial*

La analítica existencial de *Ser y tiempo* es la empresa a la que todo el pensamiento ulterior debe algo, ya se trate del pensamiento del propio Heidegger o de nuestros pensamientos, sean cuales sean y en cualquier relación de conflicto o de superación que mantengan con respecto al propio Heidegger. Esta afirmación⁶⁵ no es en absoluto una profesión de «heideggerianismo», escapa completamente a las pobres adscripciones en «escuelas». Tampoco significa que esta analítica sea definitiva, sino que habrá registrado, tal como es, la sacudida sísmica de una ruptura decisiva en la constitución o en la consideración del sentido (análoga, por ejemplo, a las del «cogito» o la «Crítica»). Por esto, además, no está acabada, y su temblor se propaga hasta nosotros.

Ahora bien, la analítica del *Mitsein* queda ahí en esbozo, y subordinada, aun incluso dado el rasgo del *Mitsein* como co-esencial al *Dasein*. Por ahí, sin duda, la analítica existencial entera encubre el principio de un cierre a su propia apertura. Hay entonces que reabrir, y sin ninguna duda forzar un paso en la obstrucción determinaría la realización y el repliegue del ser-con por el «pueblo» y por su «destino». Esto no quiere decir que haya que «acabar» un análisis sólo esbozado, ni dar al *Mitsein* un lugar «principal» que le correspondería. Sin duda, el ser-con escapa «por principio» tanto al acabado como a la posición principal. Pero conviene volver sobre el rasgo del esbozo, y

apoyarlo hasta mostrar que la co-esencialidad del ser-con no compromete nada menos que una co-origenariedad del sentido —y que «el sentido del ser» no sería lo que es, es decir, ni «sentido» ni, sobre todo, su propia «pre-comprensión» como constitución de la existencia, si no estuviera *dado como con*.

No hay «sentido» más que en razón de un «sí», de alguna manera (fórmula subjetiva de la idealidad del sentido: hay lugar por y para un «sí»). Pero no hay «sí» más que en razón de un «con», que, en verdad, lo estructura: tal debería ser el axioma de una analítica en adelante co-existencial.

«Sí» no es una relación de un «yo» «consigo mismo»⁶⁵. «Sí» es más originario que «yo» y que «tú». «Sí» no es, en principio, sino el «en tanto que tal» del ser en general. El ser no es sino su propio «en tanto que ser». El «en tanto que» no le acontece, no se añade a él ni lo dobla: le es constitutivo. El ser está entonces en seguida, inmediatamente, mediatizado *de suyo*, él mismo es mediación: mediación sin instrumento, y por tanto, no dialéctica: dia-léctica sin dialéctica. Negatividad sin uso, *nada* del con y *nada* como con. Con como con: nada sino la exposición del ser-en-tanto-que-tal, cada vez singularmente tal y siempre entonces pluralmente tales.

Anterior a «mí» y a «ti», el «sí» es como un «nosotros» que no sería ni sujeto colectivo, ni «intersubjetividad», sino la mediación inmediata del ser en «sí», el plegado plural del origen.

(¿Sería la mediación misma el «con»? Ciertamente lo es. «Con» es la permutación de lo que queda en su lugar, cada uno y cada vez. «Con» es la permutación sin Otro. Otro siempre es el Mediador: su prototipo sería el Cristo. Aquí se trata por el contrario de la mediación sin mediador, es decir, sin «potencia de lo negativo», y por tanto sin la fuerza insigne de retener en sí su propia contradicción, que define y que limita al Sujeto. La mediación sin mediador no mediatiza nada: ella es el lugar medio, lugar de participación y de paso, *es decir, lugar sin más y absolutamente*. No el Cristo, sino solamente tal lugar-medio: que ya no sería la cruz, sino sólo el cruce, la intersección

⁶⁵ De la cual resultaría fácil, aunque fastidioso, aportar sobreabundantes pruebas.

⁶⁶ Sigo aquí las indicaciones de las *Beiträge*, *op. cit.*, pp. 319 y ss., para retomar en seguida un conjunto de indicaciones sabidas de *Ser y tiempo* a fin de sugerir una recomposición en la que el *Mitsein* sería *efectivamente* co-esencial y originario. Hay que reescribir *Ser y tiempo*: no es una pretensión ridícula, ni es «la mía», es la necesidad de las obras mayores, en tanto que son *nuestras*. A esta necesidad pertenece también, como se adivina sin dificultad, la apuesta por una reescritura política.

y la distancia, el estrellarse en la di-mensión misma del mundo. Esto sería la cima y el abismo de una desconstrucción del cristianismo: la dis-locación de Occidente.)

«Sí» define el elemento en el cual «yo» y «tú» y «nosotros», y «vosotros» y «ellos», pueden tener lugar. «Sí» determina el en-tanto-que del ser: si es, es *en tanto que* es. Es «en sí» anteriormente a ninguna «egoidad», a ninguna «propiedad» presentable. Es el «en tanto que» de todo lo que es. No es una propiedad presentable, ya que es la presentación misma. La presentación no es una propiedad, ni un estado, sino el acontecimiento, la llegada de algo: de su llegada *al mundo*, pero el «mundo» mismo es lo geometral o el exponente de todas las llegadas.

En su llegada, lo existente se apropia: no es apropiado por, ni en, un «sí» (que no podría preexistirlo sin retirar y neutralizar en sí la llegada). Lo que nace a su «sí» *ante sí*: se tiene *ahí* (que es lo que quiere decir «Dasein» en Heidegger). *Ahí*, es decir, *allí* —a distancia de espacio-tiempo (es el cuerpo, el mundo de los cuerpos, el cuerpo-mundo). Su apropiación es transporte y trans-propiación en esta distancia del *ahí*: tal es el acontecimiento-apropiante («Ereignis»). Pero esta denominación significa, no que haya un acontecimiento en el que/del que surgiese el «sí propio», como un genio de su lámpara, sino que la llegada es en sí misma y por sí misma, como tal, apropiante. (Difiriendo, en consecuencia, en ella misma la propiedad que abre.) Por esto «sí» no (se) pre-existe. «Sí» = lo ex-istente como tal.

Así, en la medida en que «sí» —la «ipseidad»— quiere decir «a sí», relación consigo, vuelta a sí, presencia en sí como a lo «mismo» (a la mismidad de lo «en cuanto tal»), la ipseidad ocurre, es decir, se ocurre, como llegada, y este venir es pre-venición, lo que no es preexistencia, ni providencia, sino por el contrario sobre-venida, sorpresa y remisión al «venir» como tal, en lo *por venir*. «Sí» no es dato pasado, ni dato futuro: es el presente de la venida, el presente presentador, el viniendo-*a-ser* y viniendo al ser así. *Ahí donde* viene, no es entonces «en sí» como al interior de un ámbito dispuesto, sino que es «ante-sí»⁶⁷. *Ante sí*: en la distancia de la dis-posición, en el elemento general de la proximidad y del alejamiento, *que no se miden con nada* ya que nada se da como punto

⁶⁷ «Bei sich»: debería retomarse, desde Hegel por lo menos, la asociación constante, la intrincación y la distancia mutuas, en la estructura fundamental del «sí», del «en sí», del «ante sí» y del «en sí mismo». El «para sí», cuando ocurre y se ocurre, no es sino su resultado.

fijo de ipseidad (antes, después, fuera del mundo), y que se miden entonces con la disposición misma.

De entrada, considerada incluso bajo la especie de un «sí» único y solitario, la estructura del «Sí» es estructura de «con». El solipsismo, si se quiere emplear esta categoría, es singular plural. Cada uno está ante-sí como y porque ante-los-otros. «Nosotros» estamos por tanto y ante todo unos con otros: no como puntos reunidos, ni como un conjunto distribuido, sino como un ser-unos-con-otros. El ser-con es exactamente esto: que el ser, o más bien que *ser* no se reúne como el resultado común de los entes, ni se distribuye como su substancia común. *Ser* nada es en común, pero *nada* como la distancia en que se dis-pone y se mide lo en-común, es decir, el con, el ante-sí de *ser* como tal, *ser* de parte a parte transido de su propia transitividad: *ser* siendo todos los entes, no como su «sí» individual y/o común, sino como *la proximidad que los distancia*.

Los entes se tocan: están en con-tacto unos con otros, se disponen y se distinguen así. Cualquier existente que se quisiera imaginar no distinto, no dis-puesto, sería en efecto indistinto, e indisponible: un absoluto vacío de ser. Por esto la instancia o el registro ontológico es necesario. «*Ser*» *no es el nombre de la consistencia, es el verbo de la disposición*. Nada consiste, ni «materia», ni «sujeto». «Materia» y «sujeto» no son de hecho, se comprende, sino dos nombres correlativos uno a otro que indican en el modo de la consistencia el espaciamento originario de la dis-posición ontológica general.

«Ser-lo-ahí» (Dasein) es entonces *ser* según este valor verbal transitivo de la disposición: ser-lo-ahí es dis-poner el ser mismo como distancia/proximidad, es «hacer» o «dejar» ser la llegada de todo con todo *como tal*. Dasein (el hombre como exponente del ser) expone así el *ser en cuanto ser*.

Alguien entra en una habitación; antes de ser el sujeto eventual de una representación de esta habitación, él mismo se dispone en ella y a ella, conforme la atraviesa, la habita, la visita, etc., expone su disposición —la correlación, la combinación, el contacto, la distancia, la relación de todo cuanto es (en) la habitación, por tanto, de la habitación misma. Expone la simultaneidad, de la que él mismo es en el instante parte involucrada y en la que se expone tanto como la expone y está en ella expuesto. Él *se* expone: así, él es «sí», es decir, que él es —o pasa a ser— tantas veces como y cada vez que entra en la disposición. Este «cada vez» no es la renovación de las

experiencias o de lo acaecido a un mismo sujeto: por cuanto para que «yo» sea «el mismo», aún hace falta siempre *otra vez* en que yo me disponga según esa «mismidad». Lo que a su vez implica que otra vez en general, es decir, que otras veces, indefinidamente, sean no sólo posibles, sino reales: el «cada» de «cada vez» —el tener lugar del *ahí* y como *ahí*— se implica en principio no como sucesión de lo idéntico, sino como simultaneidad de lo diferente. La habitación es al mismo tiempo la habitación en que estoy, incluso solo, ante —al lado de, a lo largo de— todas sus otras disposiciones (ocupaciones, travesías, etc.). No se está en la disposición sin ser con la disposición-otra, que es la esencia misma de la dis-posición. Las «veces» son discontinuas, pero en esta discontinuidad son su ser-unas-con-otras. «Cada vez» es la estructura singular-plural de la disposición. «Cada vez mía» significa entonces ante todo «cada vez suya», es decir, «cada vez con»: *la «míoidad» no es en sí más que una posibilidad que ocurre en la realidad con-currída del ser-cada-vez-con.*

Pero el mundo no es una habitación en la que se pudiera entrar, y tampoco se puede ya comenzar por la ficción de alguien solitario que se encontrara en el mundo: en uno y otro caso, se destruiría el concepto mismo del mundo. Este concepto es el del ser-con como originario. Es decir, como sentido, si el sentido (del ser) es la dis-posición como tal: la estructura del *con* que es la del *ahí*. El ser-con no se añade al ser-ahí: pero ser ahí es ser con, y ser con es hacer sentido —sin más, sin subsunción de este sentido bajo ninguna otra verdad que la del con.

En el ser-con y como ser-con, *nosotros* hemos comenzado ya-siempre a comprender el sentido, a comprendernos y a comprender el mundo como sentido. Y esta comprensión está ya-siempre acabada, es plena, completa e infinita. Nos comprendemos infinitamente, a nosotros y al mundo, y nada más.

«Con» no es mediato ni inmediato. El sentido que comprendemos, tal como lo comprendemos, no es el producto de una negación del ser destinada a re-presentárnoslo como sentido, y tampoco es la pura y simple afirmación extática de su presencia. «Con» no va de lo mismo a lo otro, ni de lo mismo a lo mismo, ni de lo otro a lo otro. En cierta

manera, «con» no «va», no forma proceso. Pero es la asociación, el roce o el cruce, el casi de la proximidad distanciada.

Es una asociación hosca, huraña, mientras pretendamos evaluarla (como si, en un mercado o en una estación, o en un cementerio, preguntásemos por el sentido y el valor de sus cientos de personas, de su agitación o de su inercia). Pero el sentido del «con» —o el «con» del sentido— no se puede evaluar más que en y por el «con» mismo, en una experiencia que nada puede abstraer a sí misma, a su singularidad plural.

Comprendemos, al comprendernos, que nada hay que comprender —pero esto quiere decir de manera precisa: que no hay apropiación de sentido, porque el «sentido» es la participación del ser. No hay apropiación, luego no hay sentido. Esto mismo es nuestra comprensión. No es una operación dialéctica (según la cual «comprender nada» sería «comprenderlo todo»), tampoco es un contemplar el vacío (comprender la nada de la comprensión misma), ni una reflexividad (comprender, como toda comprensión, que nos comprendemos) —sino todo esto junto pero reunido de otro modo: como *ethos* y *praxis*.

Para decirlo en términos kantianos, si la razón pura es *por sí misma* práctica (y no por referencia y reverencia a ninguna norma trascendente), se debe a que es, en esencia, «razón común»: lo que quiere decir el «con» *como* razón, como fundamento. No hay diferencia entre lo ético y lo ontológico: la «ética» expone lo que la «ontología» dispone.

Nuestra comprensión (del sentido del ser) es una comprensión *que y porque* —en un mismo trazo— la compartimos con nosotros: entre todos nosotros, simultáneamente, todos, muertos y vivos, y todos los seres.

Guerra, derecho, soberanía — tejne*

* Publicado en *Les Temps Modernes*, nº. 539, junio 1991. Dada la estrecha relación de este texto con su actualidad, me he prohibido modificarlo, salvo en algunos detalles ínfimos de redacción. Lo mismo vale para el siguiente.

Las líneas que siguen responden a un encargo, procedente de los Estados Unidos, de algunas reflexiones sobre «la guerra y la técnica»⁶⁸. En mitad de la guerra (será mejor señalarlo: comienzo a escribir el 26 de febrero de 1991, el ataque terrestre es inminente, su futuro es incierto), emprender este tipo de reflexión podría ser incongruente, indecente incluso. Lo que cuenta hoy son las apuestas inmediatas, los muertos, los sufrimientos de todas las especies, la gran piedad que acompaña a todas las guerras (deseo que algo de ello quede sujeto, adherido a estas líneas). Lo que cuenta, por otra parte, son las determinaciones políticas, las aprobaciones o las críticas, los móviles y las razones que aún puedan comprometer, si ello es posible, la responsabilidad de cada cual. Sin embargo, nuestra responsabilidad está ya igualmente comprometida incluso de otra forma: como responsabilidad del pensamiento. Junto a las consideraciones morales, políticas y afectivas, «la guerra», tal como hoy regresa, es en el fondo una realidad nueva, en su mismo arcaísmo. Si se prefiere, el retorno de «la guerra», no como la realidad de las operaciones militares, sino como figura (*la Guerra*) en nuestro espacio simbólico, es un fenómeno de una innegable novedad, y singular: porque se produce en un mundo en que esta simbólica casi parecía borrada. Sin duda, esto merece ser pensado. Y este pensamiento podría ser urgente: quizá ya no se trata, en lo sucesivo, de saber hasta qué grado la guerra es un mal más o menos necesario, o más o menos azaroso. Se trata —y se trata para el mundo— de saber a qué espacio simbólico podemos confiar aquello que llamamos libertad, humanidad.

⁶⁸ Publicado luego: «War, Law, Sovereignty — Techné», *Rethinking Technologies*, ed. by Verena Andermatt Conley, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1993.

1. *La guerra, pese a todo*

La apariencia de un borrado de la Guerra simbólica no se referiría, por supuesto, más que al conjunto que forman las naciones que componen el polo del «orden», del «derecho» y del «desarrollo» del planeta. En el «tercer» mundo no ha cesado la devastación de los conflictos armados: pero todo sucedería o bien como si no fueran encuadrables en la estricta categoría de la guerra, o bien como si su carácter local les impidiese acceder a su plena dignidad simbólica. Desde 1914, parece en efecto que «la Guerra» exige, de una u otra manera, el acceso a una dimensión «mundial». Volveré sobre lo que este adjetivo implica. Señalemos de antemano que esta «mundialidad» está menos determinada por la extensión de las áreas de conflicto (una vez más, las mismas se hallan diseminadas por todas partes en el mundo), que por el papel mundial —económico, técnico y simbólico— de ciertos Estados cuya soberanía queda comprometida en la guerra. Porque la guerra es necesariamente la guerra de los Soberanos, o más bien, no hay guerra sin Señores de la Guerra: y es de esto de lo que quiero hablar aquí.

Se pensará que así apenas enfilamos el camino hacia una cuestión sobre «la guerra y la técnica». Pronto se verá que a falta de referirse a las técnicas militares (de las que nada especial hay que pensar), la atención enfocada sobre el *soberano* de y en la guerra revela a ésta como *tejne*, como *arte*, ejecución u operación de la Soberanía misma. Ahora bien, ésta es una puntualización decisiva, imperiosa, ejemplar de toda la simbólica de nuestro Occidente.

La guerra de los Estados y de las coaliciones de Estados, la «gran guerra» (ahí, la guerra que, por derecho, forma parte —y parte excelente, ejemplar— del ejercicio de soberanías estatales/nacionales que presupone), la guerra en fin propiamente dicha, tal como se define desde los albores de nuestra historia (volveré sobre esto), esta guerra entonces, por más sencillo que sea distinguirla de las demás, la habíamos creído circunscribir, si no suspender, en su figura «fría» y en la disuasión nuclear.

Esta guerra es la que regresa, o por lo menos todos sus signos. O incluso, aquello que sucede, sea cual sea el nombre que deba llevar exactamente, habrá sido necesario acompañarlo, sostenerlo, ilustrarlo y decorarlo con signos, significantes e insignias de la

guerra. Habrá sido irresistible, y no habrá correspondido a una simple negligencia en el empleo de las palabras.

Después de cuarenta y cinco años, y por atenernos a las figuras mejor identificables desde un punto de vista muy formal, las guerras de las Malvinas y de Grenada prefiguraron tal retorno. (Le debo a Robert Fraisse la indicación decisiva de este «retorno» y, como él ha escrito, de la «satisfacción salvaje» que acompañó a la guerra de las Malvinas). Las demás operaciones armadas no concernirían oficialmente a nuestro «mundo», más que conforme a intervenciones de gendarmería en los conflictos del orden de la revuelta, de la subversión o de la «guerra civil» (cuyo nombre indica, como la *stasis* griega o la *sedition* romana, que no es la guerra entre soberanos, la «guerra guerrera»), o bien en confrontaciones de soberanías para nosotros lejanas, y a menudo más o menos dudosas. (Habría que exponer en detalle los usos, pretensiones, manipulaciones, aporías de la soberanía en el mundo postcolonial, como hoy en el mundo postsoviético. Y adjuntar el detalle de *nuestras* relaciones con toda esta soberanía, cuyo concepto nos pertenece.)

Pero por ahora, hay *la* guerra, y «mundial», en este nuevo sentido en el que están implicados varios de estos Soberanos cuyos títulos desciframos de maneras complejas y contradictorias. Incluso si el conflicto no agota todas sus apuestas entre el Norte y el Sur, su presencia mundializa incluso, si puede decirse así, la guerra mundial. Hay por tanto la guerra —durante tres meses no habrá tenido el mundo otra palabra en los labios. Pero con ella, «la guerra», *¿qué hay exactamente?*, *¿y qué hay hoy?* Esto es lo que vale la pena preguntarse.

Lo más sorprendente no es que haya (*si la hay*) esta guerra. No es, en todo caso, que haya este combate o esta batalla, cualesquiera que sean su génesis y sus modalidades. Lo sorprendente es que la idea misma de guerra haya retomado entre nosotros derecho de ciudadanía (no sabría decirlo mejor). Dicho de otro modo, es muy notable que la idea de la violencia estatal/nacional legítima, durante tanto tiempo sospechosa e incluso tocada de una deslegitimación al menos tendencial, haya podido recuperar, o casi, su plena legitimidad. Lo que quiere decir: la legitimidad de la Soberanía, absolutamente.

Se ha dicho, se ha escrito que no sería ni exacto ni legítimo, en buena semántica político-jurídica, servirse en el caso presente de la palabra «guerra». Volveré sobre ello.

Pero esta nota ha quedado extraña, confinada en el purismo jurídico y el bello espíritu moral, y el discurso general, por el contrario, se ha lanzado con felicidad sobre la semántica, la lógica y la simbólica de la guerra.

Sin duda, éstas nunca fueron anuladas. Pero una vez más, la guerra parecía permanecer en la sombra donde la habían hundido las dos guerras «mundiales» anteriores a ésta. A diferencia de los siglos precedentes, el espíritu de los tiempos no situaba el derecho de guerra en el primer rango de las prerrogativas del Estado —como lo hacía, por ejemplo, hasta la Primera Guerra Mundial, la costumbre de hablar de «las Potencias» para designar a los Estados.

En cambio, el favor logrado por la idea del «Estado de derecho» atraía la atención sobre lo que, en la soberanía, se considera exento de la violencia y su estallido. Mejor: hacia aquello en que debe borrarse, sublimarse o reprimirse la violencia que habría presidido la institución del poder. La guerra parecía descansar en la paz de los feudalismos y de los nacionalismos considerados como difuntos, u obsoletos. Ahí se deslucía también el brillo de la soberanía. Por lo demás, se había terminado con las «ideologías» del «debilitamiento del Estado»: éste parecía inmerso en la época del *self-control*, declinante a la vista de los complejos mundiales de la tecno-economía, se ofrecía en contrapartida a jugar un papel —bastante poco soberano— de simple gestión reguladora, jurídica y social.

Nos encontramos con que el nacionalismo resurge por todos lados (y a veces también el feudalismo). Sus figuras son heroicas o ridículas, patéticas o arrogantes, dignas o dudosas, pero siempre son suspicaces, por vocación o por destino en suma. Ciertamente, un reconocimiento globalizado del «valor» o de la norma democrática tiende a regular tales afirmaciones de identidad (y) de soberanía. Las figuras estatales/nacionales no estarían trazadas por un gesto violento, sombrío y glorioso, sino que serían espontáneamente modeladas en el seno de una legitimidad general completamente disponible.

Se sabe, sin embargo —y esta guerra, precisamente, reaviva el debate en este punto—, que no hay (¿todavía?) derecho supranacional o prenatal. No hay «democracia» (es decir, aquí, fundamento del derecho) preparada, por encima de las naciones, o de los pueblos. Hay justamente un derecho que se supone rodea a los

Estados-naciones, poco seguro de fundarse en la universalidad, y con bastante certeza desprovisto de soberanía. Derecho denominado «internacional», del que este «inter», este *entre* origina todo el problema, al no ser tangible más que como espacio vacío de derecho, vacío de toda especie de «puesta en común» (sin la cual no hay derecho), pero bello y bien estructurado *tanto por* las redes tecno-económicas, como por la vigilancia de los Soberanos.

En este contexto, la guerra acaba de hacer que se reconozca su gran figura. Que sea «guerra» o «policía», incluso que «tenga lugar» o no en tanto que «guerra», en cierto sentido poco importa. Se ha admitido, incluso se ha «requerido» (se ha dicho) que haya guerra. Por poco, hubiéramos tenido derecho a las alegorías de Marx o de Bellone, si es preciso moderadas por una bella, incluso una arrogante exigencia de «justicia» y de «moralidad».

Al menos (lo añadido al retomar estas líneas tras el alto el fuego), se nos anuncian desfiles de victoria, después de que el mundo entero haya adoptado con entusiasmo la orgullosa fórmula de «*la Madre de todas las batallas*», que habrá sido la palabra soberana del vencido. Para que se desarrolle lo que otra palabra soberana había llamado «la lógica de la guerra», se precisaría que sea perceptible, incluso de manera furtiva (hasta huidiza), el posible retorno de esta figura. Los Estados afectados han sabido captar estas virtualidades que aflorarían en las «opiniones públicas»: la guerra volvía a ser exigible, o deseable. Los pacifismos no serían ya más que rutina o accidente, por lo demás desprestigiados al haber ignorado no hace mucho el peligro fascista, y por no representar en suma, desde comienzos de siglo, más que el exacto reverso impotente de la «mundialización» misma de la guerra.

Pero así, tanto como el pacifismo se limita hoy a un *habitus* privado de substancia, cuya moral no se articula ni sobre un derecho, ni mucho menos sobre una política (su única dimensión respetable es la piedad: pero la de la guerra no es la única tragedia en el mundo —en cambio, sólo ella parece tener grandeza...) — exactamente igual, aunque en un registro muy distinto, la reafirmación de la guerra procede de un *habitus* hallado de nuevo, interpretado en un nuevo contexto. Un *habitus*: una manera de ser, una disposición de las costumbres, un *ethos*.

¿Cuál es? ¿De qué está hecho? Mi respuesta, en un primer momento, será simple: es el *ethos* mismo de la guerra, es esa disposición de las costumbres, de la civilización, del pensamiento, que afirma la guerra, no solamente como medio para una política, sino en tanto que fin consubstancial al ejercicio de la soberanía, única que ostenta el derecho excepcional.

Esta respuesta supone que se convenga en llamar «policía» al uso de una fuerza del Estado con respecto a su derecho propio, y «guerra» al ejercicio de un derecho soberano de decisión sobre atacar a otro Estado soberano. Esta convención es precisamente lo que acaba de reactivarse, se haya querido o no reconocerlo (en los términos de su Constitución, por ejemplo, Francia no está en guerra —y por lo demás, ¿quién lo está, en el sentido de qué Constitución?).

Nada hay superior a un derecho soberano (*superaneus*: que nada tiene por encima de sí). El derecho de la guerra es el más soberano de todos los derechos, ya que permite a un soberano decidir qué otro soberano es su enemigo, tanto como dedicarse a someterlo, incluso a destruirlo, es decir, a privarlo de su soberanía (la vida está por encima del mercado). Es el derecho del soberano de enfrentarse *ad mortem* a su *alter ego*: en esta prerrogativa se encuentran, no sólo un efecto de la soberanía, sino su manifestación suprema, y algo de su esencia misma —como lo desea toda nuestra tradición.

Nada más es válido, en el contexto soberano de la guerra, fuera de algunas convenciones supuestas para mantenerla dentro de cierto orden moral (sagrado, antiguamente). Pero este orden no es exactamente superior a la guerra: es el orden mismo del que la guerra es un extremo soberano, el hierro de lanza y el punto de excepción. (Por eso Rousseau, contra casi toda la tradición, no quería ver ahí un acto especial de soberanía, sino «solamente una aplicación de la ley»; la soberanía de Rousseau está en íntimo debate con la excepción, y con el fragor, que no pueden dejar de rondarla...)

De este modo, la guerra misma es susceptible de crear un nuevo derecho, una nueva distribución de las soberanías. Y tal es el origen de la mayoría de nuestras soberanías —o legitimidades— estatales y nacionales. Tal es también el punto por el que la guerra revolucionaria había podido heredar, mediante ciertos desplazamientos, lo esencial del concepto de la guerra de Estado. (Comenzando por las guerras de la

Revolución francesa, mezcla de guerras de Estado y de guerras lanzadas en nombre de un principio universal, contra los enemigos del género humano. Desde ese momento, la cuestión planteada fue la de saber si se podía presentar una soberanía universal...)

El derecho de guerra se exceptúa del derecho en el punto mismo en que le pertenece, como un origen y como un fin: en un punto de fundamento, tanto que no podemos pensar un fundamento sin soberanía, ni pensar la soberanía misma sin pensarla como excepción y como exceso. El derecho de guerra se exceptúa del derecho en un punto en que brilla un destello soberano. El derecho no domina este destello, pero tiene necesidad de su luz, y de su acontecimiento fundador. (Por eso la Guerra es también el Acontecimiento por excelencia: no el de una «historia acontecimental» que desgrana las fechas de las guerras, victorias y tratados [sin embargo, esto mismo dice ya mucho], sino el Acontecimiento que suspende y vuelve a abrir el curso de la historia, el acontecimiento-soberano. Nuestros reyes, nuestros mariscales y nuestros filósofos no han pensado de otra manera.)

Con todo, este modo de instauración del derecho se vuelve inadmisibile en un mundo que representa el derecho mismo como su propio «origen» o su propio «fundamento», ya sea conforme a un «derecho natural» de la humanidad, ya conforme a una sedimentación irreversible de los acervos de un derecho positivo vuelto poco a poco el de todos (mientras que los soldados del Año II aún podían representar este fundamento como una conquista por hacer, o por rehacer). De donde la inquietud que nos invade ante la idea de la guerra, y más precisamente, de la «guerra justa», expresión que bien podría reducir al mismo tiempo la guerra al derecho y el derecho a la guerra. (Por lo demás, y para toda la tradición [volveré sobre ello], esta expresión es en derecho redundante, tanto como lo es de hecho la de «guerra sucia»...)

Nuestra inquietud da fe de lo que nuestro mundo —el mundo de la «mundialización»— desplaza al concepto de guerra, con todos los conceptos político-jurídicos de la soberanía. El «retorno» de la guerra no se produce sino en el seno de estos desplazamientos —y por ello algunos han intentado sostener que no se produciría. Pero nuestra inquietud también da fe (y a veces en los mismos), no diré de un pesar, ni de una nostalgia (aunque...), sino de una dificultad para abstenerse de la instancia soberana, hasta en su más terrible fragor (pues éste también es el más brillante). Es tal resistencia, en nosotros, de la soberanía lo que quiero examinar —antes de tratar de comprender

hacia dónde, hacia qué «otro» de la soberanía podríamos ir. Veremos cómo esto pasa por la «técnica».

No ignoro cuántas precauciones hay que tomar para que tan simple programa no caiga en el simplismo, incluso en un pensamiento grosero. Las tomo entonces:

1) Mi intención no es reducir la historia de la guerra del Golfo a una pura y simple decisión soberana de guerra, resultado de uno o de varios actores. En un contexto general mezcla de guerra endémica, de sediciones que proliferan, de soberanías controvertidas y de policías múltiples y conflictivas (derechos e intereses estatales, minoritarios, económicos, religiosos, internacionales, etc.), se ha producido un proceso mixto de guerra y de policía, en el que cada una no ha dejado de remitir a la otra. No pretendo aclarar hasta el fondo la parte que corresponde a cada una, pues sin duda tal no es posible. Una vez más, todo se desplaza, y la pareja guerra/policía no se deja ya manipular simplemente —si alguna vez esto fue posible. Pero indago, en esa pareja, lo que parece sostenerse obstinadamente, incluso ferozmente, al límite del derecho mismo, la exigencia de la guerra, que lleva en sí y que expone la excepción soberana.

Porque de tal lógica de la excepción —de lo «soberano» en tanto que «sin derecho»— vemos mal que ningún pensamiento disponible nos dé cuenta satisfactoria. El estilo hoy dominante de un humanismo neo-kantiano sólo nos renueva la promesa infinita de moralizar la política, ofreciendo al derecho las armas de una política aún por moralizar. El estilo revolucionario se ha ido a pique junto con toda pretensión de designar el sujeto de otro derecho, y el surgimiento de otra historia. En cuanto al estilo «decisionista», ha sido relegado al seno del estilo «totalitario». No hay salida en ningún sitio, ya sea para pensar *hic et nunc* la soberanía, ya para pensar más allá de ella. Una historia de las doctrinas y problemas del derecho internacional, de la soberanía y de la guerra desde el primer conflicto mundial daría cumplida fe de esta dificultad general.

Por el momento, no podemos sino extraer las consecuencias estrictas de este balance. No interpreto, pues, la guerra del Golfo bajo ninguno de estos esquemas. Sólo planteo que entre el esquema siempre débil e inquietante de la «guerra (policía) del derecho» y el esquema reactivado (¿reanimado?) de la «guerra soberana», media un espacio vacío. Y este espacio no es el de una «guerra de los pueblos»: los pueblos, por el momento, están en los museos de la Revolución, o bien en los del Folklore. Este espacio

es todo un desierto. No solo está agujereado por pozos de petróleo y cráteres de bombas: es el desierto de nuestro pensamiento —tanto como el de «Europa», y el de la desolación, la injusticia económica y cultural que se acentúa, a través de derechos y guerras, en el Golfo y en otras partes. Al final, es verdad que el desierto crece. Durante mucho tiempo, detesté la sombría delectación que algunos experimentan al remachar esta sentencia. Pero lo confieso: el desierto crece, y la esterilidad del humanismo dominante, incluso el más militante, pero arrogante como son los débiles, deja al fin estallar su irresponsabilidad.

No reivindico aquí la invención de otro pensamiento: sólo quiero situar su exigencia, su extrema urgencia. Porque, en otro pensamiento estamos ya, nos precede, y la guerra nos muestra que debemos incorporarnos al mismo.

2) Si queda claro que mi preferencia (que mantengo aquí en retirada) no ha sido, en esta guerra, por la guerra, no menos tengo una conciencia muy neta de que la inmensa mayoría de los partidarios de la guerra se han querido partidarios de un derecho superior, o exterior, a las soberanías estatales. Es más, muchos han mostrado en un sentido preciso las responsabilidades de todas las partes en el conflicto. Descarto todo juicio de intención, no pretendo que se haya camuflado simplemente la guerra bajo la cortina del derecho. Algunos lo han hecho, es demasiado evidente, no resulta interesante. Lo que sí es interesante es que se haya podido afirmar la guerra, y cómo: de manera más o menos discreta o combativa, contenida o complicada.

Pero al mismo tiempo, no hay que descuidar, con otra vuelta de tuerca simplista hoy muy en boga, la consideración de los intereses y de los cálculos que forman las apuestas económicas de la guerra, tanto sobre un eje este-oeste como sobre otro norte-sur. Por lo demás, la negación ha hecho bien, todo el mundo sabe de qué se trata, y ya no es necesario pertenecer al Partido para compartir, de buen o mal grado, algunas verdades procedentes de Marx. No se trata de la simple «determinación por la economía». Se trata más bien de esto: cualesquiera que sean las causas, la economía está agotando las perspectivas, las esperanzas o los fines. Lo que no se regula por encima de ella pone de relieve ya una tímida protección jurídica (en la que no se trata ya de crear, de fundar un nuevo derecho), ya compensaciones fantasmáticas (religión, arte a veces, y también política, en adelante). El retorno de la figura de la Guerra responde a un deseo rabioso de

legitimación y/o de finalidad ahí donde ya nadie puede creer que la economía porte su propia y universal finalidad legítima (a este respecto, poco importa la distancia que aún media entre liberalismos y dirigismos). En verdad, en el momento en que se creía festejar la «muerte» de Marx, la *economía política* de éste (igual podría denominársela *guerra económica*) echa el cierre a todos nuestros horizontes. No es soberana, es dominante, lo cual es distinto. De entrada, la política se suicida en lo moral-jurídico sin soberanía —o bien, y para mejor servir a la dominación, pretende redorar su blasón soberano: así, tenemos la Guerra, ambigua soberana-esclava de lo económico. Volveré sobre este mundo sin fin. Su crítica no debe ser menos radical de lo que fue la de Marx. Pero sin duda la radicalidad no pasa ya por la instauración de un nuevo Fin, ni por la restauración de la Soberanía en general. Al contrario: esta lógica parece aquélla en que de la guerra económica emana sin cesar la Guerra soberana, y a la inversa.

3) Es verdad que al interpretar los hechos y los discursos bajo el signo del retorno de una dimensión de la guerra, de una postura o de un postulado guerrero que podía creerse olvidados (cuando no rechazados), parezco desdeñar las reservas con que se rodea una guerra que se desea «moderada». Ciertamente que ha habido pocos discursos propiamente o directamente belicistas (hablar de los «vete a la guerra» más bien ha resultado de la polémica pacifista; *sin embargo*, hubo algunos efectos notables en los discursos privados, y yo no sería ciertamente el único en haber oído vanagloriarse por «lo mucho que esto va a servirle a los occidentales para encontrar sus cojones»).

Al retomar este texto tras la detención de los combates, quiero añadir lo siguiente: a la vista de la partida tan desigual que se ha jugado, ¿cómo no pensar que ha sido necesario el discurso de la guerra, sin quererla por completo —y deseando al mismo tiempo su resultado? El «cuarto ejército del mundo» ni ha podido ni ha querido batirse. Y el «primero» se ha batido en principio para ahogar bajo las bombas la posibilidad misma de la batalla, a reserva de contener su heroísmo limitando sus propias pérdidas. Lo que no impide los muertos ni las destrucciones, ni sobre todo la enorme disparidad de sus cantidades en uno y otro campo. Pero estas cantidades nada suponen (en principio...) en cuanto a la dimensión simbólica de la guerra: ésta se articula solamente en términos de victoria y de derrota, de soberanía afirmada, conquistada o reconquistada. (En esta misma medida, esta guerra a la vez cierta e incierta conoce una salida cierta e incierta.

Ahora, Irak acuña monedas que llevan la leyenda «la victoria es nuestra», mientras que en los Estados Unidos, en Gran Bretaña y en Francia, se preparan desfiles militares. Es verdad que todo esto es pura fachada, y que por lo demás la postguerra propaga la guerra civil, por lo menos en Irak y en Kuwait, y vuelve a poner en movimiento la guerra económica. Por último, «la fachada» no es nada en las construcciones de lo político y de la colectividad en general.)

Bien es verdad que supongo la interpretación de una cantidad de detalles que irían, por ejemplo, de la aprobación de la guerra por los Parlamentos nacionales (medida supererogatoria en una operación de policía, igual que por otra parte en un estado de excepción verdadero y de gran urgencia militar), hasta todos estos indicios suministrados por la semántica, los estilos y los acentos de tantos discursos consagrados a la urgencia, al peligro, al sacrificio, al deber nacional, a la virilidad marcial, a lo sublime de los oscuros rayos, al desencadenamiento de las potencias primeras (he podido leer, en un muy prestigioso diario francés: «¿cómo batirse con eficacia si no se liberan en uno los instintos primitivos?»); por lo demás, esta frase es sin duda irreprochable, tomada tal cual y en el contexto ordinario de nuestra cultura, puesto que muestra lo «ordinario» de un estado que se inclina hacia la vulgaridad). Hay que añadir ahí los discursos de la misión sagrada: de una y otra parte, Dios forma parte, *monotheos* contra *monotheos* —igual que las llamadas a la «fundación» de un orden o de un reino nuevo.

No me preocupo de coleccionar los documentos, públicos y privados. Su masa resulta considerable. Apenas es necesaria violencia interpretativa para descifrar en ellos la presencia de una simbólica y de una fantasmática guerreras mezcladas más o menos discretamente con las razones del derecho y de la policía. Las segundas no quedan por tanto descalificadas, pero las primeras deben esclarecerse convenientemente.

Además, no se puede olvidar el papel jugado, en una y otra parte, por el deseo y por la necesidad política de compensar los fracasos bélicos (el Vietnam, fracaso norteamericano, y el Sinaí, fracaso árabe, aunque ambos casos resulten muy distintos). En el caso de los Estados Unidos, el más poderoso adversario hoy, no había que limpiar sólo la humillación de cualquier derrota, sino una guerra que había vuelto vergonzosa la guerra.

En fin, tampoco se olvidará el gusto tan claramente extendido, durante la preparación y la primera fase de la guerra, por el espectáculo de la belleza épica y de la

virtud heroica. Después de todo, estas imágenes no diferirían de todas aquellas con las que se hacen las películas de guerra. No puedo, sin embargo, unirme a los críticos de la «sociedad del espectáculo», que no han dejado de calificar esta guerra de «espectacular» (negación simétrica a la que obraría el discurso del derecho). Porque las imágenes de guerra forman parte de la guerra —y quizá la guerra misma sea como una película, más bien que lo de que una película imite la guerra. Ante el horror y la piedad, por los que es preciso terminar, no habría guerra sin un ímpetu guerrero del imaginario. Su espectáculo está inextricablemente mezclado con la exigencia mecánica, a veces entorpecida, que hace avanzar al soldado. A los psicólogos del ejército norteamericano les ha encantado explicar (por televisión) que los *boys* no marchaban por una causa, el derecho o la democracia, sino solamente para no mostrar flaqueza ante sus compañeros. Los resortes del honor y de la gloria pertenecen ya por sí mismos al orden del «espectáculo», y no se los puede desmontar mediante la simple denuncia de una edad moderna de la simulación generalizada y comercializada. (Por lo demás, y como siempre sucede con este tipo de discurso, uno estaría autorizado a preguntarse, al leer ciertas críticas de la «guerra-espectáculo», por la nostalgia que ahí se descubre hacia la verdaderamente grandiosa guerra de antaño.) Lo que está en juego en lo «espectacular» de la guerra remite mucho más lejos, hasta los extremos de toda una cultura (de la que el Islam forma parte involucrada), y sin duda aún más allá.

No pretendo que haya regresado la epopeya —ni la homérica, ni la napoleónica, ni siquiera aquella que incluso se ha podido asociar, por ejemplo, a los combates de Rommel y de Montgomery, de Leclerc o de Guderian. (A pesar de todo, se ha podido hablar del «pasado de leyenda» de unidades o de naves que portaban en el Golfo el aura de los antiguos de la última guerra mundial.) Para un regreso de la epopeya, hace falta mucho, pero este «mucho» no es suficiente para que no quede nada de la afirmación ni de la celebración de la guerra. Quedan por lo menos facetas de un destello soberano. En la guerra, es a una soberanía fulgurante, incandescente y fascinante, a lo que se saluda (por un instante, el tiempo de un relámpago). Pero, ¿no está ahí una parte esencial de aquello de lo que pensamos estar desprovistos en general: el resplandor, las figuras del Sol? Porque nuestro mundo no se representa como falto de potencia, ni de inteligencia, ni siquiera completamente de gracia. Pero con seguridad, la falta de Soberanía estructura una parte esencial de su representación de sí, y por lo tanto de su deseo.

2. *Fines soberanos*

Lo que ha regresado, o lo que sigue con la guerra, no pertenece evidentemente al orden de las técnicas militares. Porque el empleo de estas técnicas nunca ha cesado a través de todas las cuasi-guerras, guerrillas de liberación, y sus represiones, operaciones de policía política, económica o jurídica. Pero sobre todo, lo que vale para las técnicas que podríamos pensar propiamente militares, aún vale más para las técnicas llamadas «civiles», empleadas con fines militares. Ahora bien, establecer una diferencia entre ambas es casi imposible. La psicología es también un ejército, y recíprocamente, son incontables los progresos que las investigaciones militares han obligado a hacer a las técnicas civiles (por ejemplo, en el terreno de los somníferos). Una diferencia específica se da tal vez de verdad, por una parte en lo que respecta a las finalidades de destrucción masiva (pero sospechamos cuán delicado de manejar puede ser este criterio, en cualquier caso del lado de las destrucciones materiales, que pueden intervenir en actividades civiles) —y por otra parte, y sobre todo, en el orden de las marcas simbólicas (uniformes e insignias de los ejércitos). Hay uniformes fuera del ejército, pero allí donde los hay, hay también ejército, como principio o como modelo más o menos latente. Hasta esta línea divisoria, todas las técnicas en juego, desde la fabricación y el uso de un fusil o un puñal hasta el manejo logístico y estratégico de ejércitos enteros, nada aportan para despejar la idea de la guerra como tal.

Por eso, en cierto sentido, no hay cuestión específica a las técnicas de la guerra, sino, como en cualquier dominio técnico, cuestiones técnicas, que ya no permiten aquí ni en otra parte cuestionar o pensar «la técnica». En los primeros días de esta guerra, el protagonismo dado a ciertas tecnologías permitía observar cómo los discursos favorables o desfavorables a la técnica no tenían nada que ver con ésta, sino que adoptaban exactamente las tomas de partido, los problemas o las aporías de la guerra misma. (La palabra inglesa *technologie* es bienvenida para sugerir una lógica propia de la técnica,

con la que casi nunca conecta el ajeteo de los discursos reglados sobre el «sentido» y sobre los «valores».) Se ha celebrado la potencia del fuego tecnológico, de ese complejo electrónico, químico y mecánico que produce, entre otras cosas, el «misil», nuevo llegado a la serie inmemorial de los emblemas bélicos, donde la espada, el casco o el cañón. Nos hemos felicitado por las auto-limitaciones posibles de esta misma potencia, en un discurso de la guerra «quirúrgica» que respondería a la tesis del derecho: anunciar límites más restringidos que los de las convenciones internacionales, es volver más creíble la interpretación en términos de «policía». Se han deplorado las posibilidades terribles que ofrecen las nuevas técnicas (por ejemplo, la «vitrificación» por las bombas de plasma; en cuanto a las bombas de fragmentación, de fósforo y de napalm, ya son conocidas...). En fin, se ha temido un recurso a las técnicas que las convenciones rechazan: el conjunto NBC⁶⁹, hoy prohibido, pero cuyo uso efectivo en el pasado y cuyas virtualidades catastróficas desempeñan un papel estratégico evidente. A este respecto, además, las convenciones sobre los medios de guerra no cesan de manifestar la fragilidad del derecho que las sustenta: no sólo es infinitamente difícil legitimar, en nombre de principios humanitarios, la distinción entre ciertas armas y otras, sino que la colisión, incluso la contradicción, entre estos principios y los de la guerra no deja de ser perceptible, y de reconducir todo el «derecho de la guerra» a su fundamento en la excepción soberana. Está claro que del derecho —o de la lógica— propio de la guerra no se puede inferir, por ejemplo, la prohibición de extender la destrucción hasta los patrimonios genéticos. Pero por eso se ha podido también observar, hasta cierto punto en esta guerra, los discretos progresos que podía hacer la idea de un empleo de armas nucleares tácticas, en respuesta a la amenaza química de Irak. (Pudiera ser que el arma atómica haya sido por encima de cuanto se ha dicho una apuesta capital de este conflicto: este arma, su posesión, y su empleo en la próxima guerra...) —Se podrían desarrollar consideraciones paralelas a propósito de la protección de los civiles. En suma, todo esto resulta bien conocido, lo que quiere decir, como es natural, que no se quiere saber nada de ello.

Así, no hay «cuestión de la técnica» propia de la guerra, como sin duda tampoco hay «cuestión de la técnica» en general, en tanto que se entienda por tal una cuestión

⁶⁹ Siglas (Nuclear, Biological, Chemical) del triple recurso a la guerra nuclear, bacteriológica y química. (N. del T.)

planteada a la técnica, o a su respecto, emplazando en ella criterios que no surgen de ella. La guerra con misiles no es ni mejor ni peor que la guerra con balista: siempre se trata de la guerra. Y la comunicación no es ni mejor ni peor, llevada por fibras ópticas que por mensajeros a pie: se trata más bien de saber lo que quiere decir «comunicación». Si la civilización «técnica» desplaza en cuanto tal los conceptos de guerra o de comunicación (o de salud, o de vida, etc.), entonces debe ser cuestión de estos mismos conceptos, de su «devenir-técnica» en un espacio general del devenir-técnica del mundo. Pero no se trata de evaluar nuevos instrumentos para los fines sin cambios de un mundo siempre antiguo.

La guerra es sin duda un terreno privilegiado para poner al día la inanidad de todas las consideraciones sobre la técnica que no procedan de este preliminar (hay que confesar que tales son las más numerosas). Está claro que las técnicas no son responsables de la guerra, como tampoco la guerra lo es de las técnicas que no le son propias —aunque las técnicas ofrezcan medios para la guerra, y aunque la guerra suscite progresos técnicos. Los problemas éticos, jurídicos y culturales planteados por las técnicas civiles (nucleares o biológicas, por ejemplo) no son menos agudos que los planteados por ciertas armas. Incluso es probable que la disparidad entre ambos órdenes de problemas se haya reducido mucho desde, por ejemplo, la época de la invención de la artillería (lo que, sin duda, da fe de este «devenir-técnica» del mundo del que hay que dar cuenta). Pero los interminables discursos de celebración o de execración de la técnica, fundados sobre «valores» obstinadamente extraños a este devenir, no pueden para terminar sino encubrir lo que del mismo hay en «la guerra», tanto como en adelante hay en «la medicina», o en «la familia», etc.

No hay «cuestión de la técnica» correctamente planteada por más que se considere en las técnicas de los medios al servicio de los fines. Todas las «cuestiones», excepto los problemas de los técnicos en cuanto tales, se plantean entonces en el orden de los fines: prácticos o éticos, políticos, estéticos, etc. Tanto que la guerra misma se considera como un medio al servicio de fines (políticos, económicos, jurídicos, religiosos, etc.), cae bajo esta lógica. Y tal es la verdadera apuesta de la fórmula de Clausewitz: «la guerra es la continuación de la política por otros medios». Esta fórmula señala una mutación moderna del pensamiento de la guerra —y esta mutación implica un distanciamiento, y sin duda una especie de negación más o menos confusa del

pensamiento «clásico», para el que la guerra es el ejercicio, la aplicación o la expresión extrema de la soberanía. Como ya dije, este pensamiento es siempre, en derecho, el único pensamiento riguroso de la guerra. El desplazamiento comprometido con Clausewitz aún queda por llevarse a término: es quizás el fin de la guerra.

Para el pensamiento de la guerra que es siempre el nuestro, la guerra es la técnica por excelencia de la soberanía: es su aplicación y su ejecución (el fin) suprema. Una «técnica» en este sentido no es un medio, sino un modo de ejecución, de manifestación y de actuación en general. Más exactamente, es el modo de cumplimiento que se distingue del modo «natural» como su doble y su rival en conclusión. Cuando se recurre, con un uso contemporáneo que se remonta hasta Heidegger (y más discretamente hasta Nietzsche, si no hasta los romántico alemanes), a los términos griegos de *phisis* y de *tejne*, es para dar nombres específicos a estos «modos de cumplimiento», para distinguirlos de la «naturaleza» como conjunto de materias y de fuerzas, dotado de sus leyes propias, y de la «técnica» como medio «artificial» de lograr unos fines. *Phisis* y *tejne* —podría decirse «eclosión» y «arte»— son dos modos de realización, y son a este respecto lo mismo (no lo idéntico) en su diferencia: lo mismo del cumplimiento en general, de la aplicación o de la ejecución. En consecuencia, dos veces lo «mismo» del fin, no dos finalidades sino dos acabados (como un acabado «cosido a mano» y un acabado «cosido a máquina» —comparación muy propia para recordar también la jerarquía que introducimos «naturalmente» entre ambos acabados...). Estos dos modos no cesan, por otra parte, de remitir uno al otro en una doble relación, llamada desde Platón y Aristóteles *mimesis*: no es que uno «copie» al otro («copiar» es precisamente imposible en este caso), sino que cada uno retoma el juego del fin o de los fines, arte o eclosión del acabado.

El acabado consiste en ejecutar —*ex-sequor*, seguir hasta el final— llevando algo al extremo de su lógica y de su bien propios, es decir, al extremo de su ser propio. Para nuestro pensamiento, el ser en general, o más bien el ser propio o el ser en propiedad, en cada una de sus realizaciones o existencias singulares, tiene su substancia, su fin y su verdad en el acabado de su ser. Este rasgo pertenece de modo tan evidente, para nosotros, al «ser» en general (o a la «realidad», a la «efectividad»), que parece extraño tener que enunciar esta redundancia.

Ser no es ser-a-medias, pensémoslo, es ser presente y acabado, completo, concluso, y cada vez, de suyo final, terminal, ejecutado. Todo el problema, si hay algún problema, consiste en saber si la ejecución, el acabado, es finito o infinito, y en qué sentido tales términos. Como se verá, las cuestiones de la técnica y de la guerra remiten en última instancia a esta articulación problemática.

Phisis y *tejne* son de este modo el ser del ser, lo mismo interpretado dos veces, en una diferencia sobre la que habrá que volver. Por el momento, añadamos simplemente que la *historia* es el régimen general de una torsión o de un desplazamiento que afecta a esa diferencia.

Si hay entonces «cuestión de la técnica», es únicamente a partir del momento en que la técnica es tenida en cuenta como acabado del ser, y no como medio para cualquier otro fin (ciencia, dominio, felicidad, etc.). Y por tanto, como un fin en sí, *sui generis*. La técnica es una «finalidad sin fin» (= sin fin extrínseco) de un género que quizá siga estando por descubrir. Y es a tal descubrimiento a lo que nos expone nuestra historia, en tanto que devenir-tecnológico del ser o de su acabado.

Lo que en un principio falsea tantas consideraciones sobre la técnica es el querer sus principios y fines fuera de ella misma —y por ejemplo en una «naturaleza», que no cesa sin embargo de entrar ella misma en un devenir-tecnología... Del mismo modo que no habíamos dejado, no hace mucho, de relacionar la «naturaleza» con alguna Potencia soberana —creación y gloria de una Potencia, llamada Dios, Átomo, Vida, Azar o Humanidad—, de igual modo no hemos dejado de obtener de la técnica, y para la técnica, un *Deus ex machina*, otra Potencia soberana a la que, por lo demás, las más habituales tendencias de nuestras representaciones llevan a designar como un *Diabolus ex machina* (todo el asunto de Fausto). *Ex machina*, el *Deus* se vuelve *diabolicus* porque ya no es el «técnico de la naturaleza» o el Técnico Natural, es decir, aquél que relaciona todas las cosas con un Fin o un Acabado absoluto, transcendente o transcendental, y soberano. Porque negamos a la «técnica» el régimen del fin, y más todavía el del Fin Infinito en este sentido.

Tal vez Leibniz estaba más cerca de una primera conciencia clara de la técnica, al tratar de poner al día una *machina ex Deo* —a menos que no convenga combinarla más bien con Spinoza, en un *Deus sive natura sive machina*: tras lo cual la «muerte de Dios»

significa la ejecución rigurosa del programa emprendido así, la *machina ex machina* (*ex natura*), aquélla que no termina de terminar, y de la que nos queda por pensar la ley y la apuesta.

No hay que dejar aquí de considerar la posición singularmente señalada que nuestro pensamiento asigna a la guerra entre «naturaleza» y «técnica». (Nótese de inmediato la ambigüedad «completamente natural» de nuestra comprensión de tal frase: ¿se trata de la guerra considerada como una posición intermediaria entre naturaleza y técnica, o se trata más bien de la guerra que tiene lugar entre naturaleza y técnica? Precisamente, estamos dispuestos a pensar ambas cosas juntas.) La guerra es lo que más y/o lo que menos hay de «natural». Ella extrae del instinto lo más brutal y/o del cálculo lo más frío, etc. Esta posición no se mantiene sin relaciones con la que damos a la «belleza» entre el «arte» y la «naturaleza». Esta posición a la vez problemática y privilegiada —y ella misma dos veces representada entre dos órdenes, el arte y la guerra, que de alguna manera se suponen opuestos entre sí— no es indiferente, y volveremos sobre ello.

Cualquier consideración acerca de los fines reconduce a la soberanía. La potencia de los fines, en tanto que potencia de lo último o de lo extremo, reside en una soberanía. Y todo fin, en tanto que tal, se ordena necesariamente a un fin soberano (un «soberano bien»). Para todo nuestro pensamiento, el Fin está en la Soberanía, y la Soberanía está en el Fin. La transcendencia absoluta, o el abismo, o el misterio de los fines supremos en toda la tradición —la imposibilidad de asignar, por ejemplo, el «contenido» del Bien de Platón o de la Ley de Kant— tienden exactamente a este círculo: lo que es soberano es final, lo que es final es soberano.

La soberanía es la potencia de la ejecución o del acabado como tal, absolutamente y sin ninguna subordinación más a algo distinto (a otro fin). La creación divina y la decisión principesca componen su doble imagen: hacer, o deshacer, un mundo, someter a una voluntad, designar un enemigo. Por eso, con la guerra, el poder ejecutivo accede a un estado excepcional, previsto por el legislativo y controlado por el judicial, pero tocando pese a todo, de derecho tanto como de hecho, el extremo de decisión y de potencia (decisión potente y potencia decisoria) en que se realiza lo más

propriadamente su esencia «ejecutiva», la esencia soberana del ser que es el «poder» (el príncipe, el Estado, la nación, el pueblo, la patria, etc.).

Por eso resulta inevitablemente un poco pobre acusar a una potencia soberana de querer la guerra. La ejecución de este querer forma no sólo uno de los fines propios del órgano ejecutivo, sino que también representa el modo extremo de estos fines, y así, no ya un órgano, sino la soberanía misma en su acabado —por más que pensemos la soberanía conforme al único concepto de ella disponible. En la guerra, algo va inmediatamente más allá de todos los objetivos de guerra posibles, defensivos u ofensivos: al cumplimiento del Soberano como tal en una relación de oposición absoluta con otro Soberano. La guerra es indisociablemente la *phisis* y la *tejne* de la soberanía. Su derecho, la excepción de su derecho durante el derecho de gracia: pero con éste último, el Soberano no se define ni se realiza frente al *otro*.

Si fuera necesario, se encontrarían confirmaciones de ello en la carga simbólica o fantasmática particular de los instrumentos y máquinas de guerra. Ahora bien, es difícil negar que si la guerra del Golfo no ha dado lugar al discurso explícito de la soberanía más que de manera embarazosa y furtiva, negativa incluso, en cambio ha suscitado un despliegue excepcional de imágenes de tanques, de aviones o de misiles, de soldados pertrechados, imágenes saturadas de esta carga simbólica, e incluso imágenes de la saturación simbólica misma, que bien podría constituir un rasgo del acabado soberano.

Los objetos pierden su carácter simbólico a medida que crece su tecnicidad, aquélla por lo menos que se plantea en términos de funcionalidad (de medios); pero ésta no impide al objeto ser de nuevo investido simbólicamente (o fantasmáticamente). Así, de una hoz, de un martillo, de un engranaje, e incluso de un circuito impreso. Sin embargo, en ningún sitio hoy (mas de hecho, como ayer) puede el simbolismo adherirse a la función de manera tan inmediatamente evidente que en la imagen de un ejército de guerra. Y sin ninguna duda, esta adherencia proviene del hecho de que esta imagen no presenta una herramienta de destrucción, sino ante todo la afirmación del derecho soberano de la potencia soberana a ejecutar una destrucción soberana, o a realizarse en la destrucción, *como* Destrucción (del otro soberano). Esto apenas es una función, es una destinación: a dar y a recibir la muerte colectiva, la muerte sublimada en el destino de la comunidad, la comunidad identificada con una exposición soberana a la muerte. (La Muerte, ¿verdadera Soberana en todo este asunto?, volveremos a ello.)

Es así como la guerra confina al arte. No al arte de la guerra, es decir, a la técnica del estratega, sino al arte absolutamente entendido en su sentido moderno, es decir, a la *tejne* como modo de realización del ser, como su modo de acabado en el fulgor de lo bello o de lo sublime, doble y rival en soberanía de la eclosión de la *phisis*. (Por lo demás, ésta ya no tiene en adelante lugar más que mediatizada en la *tejne*, si se puede decir que haya tenido nunca lugar «en sí», de otro modo que como la imagen de la soberanía de la *tejne*.) Sin duda, la estetización del espectáculo bélico surge también de la negación o del disimulo. Pero esta manipulación no agota una estética (una presentación sensible) de la destinación de la comunidad: la muerte de los individuos se yergue en la figura del soberano —jefe o nación— en que encuentra su acabado. La guerra es el monumento, la fiesta, la señal sombría y pura de la comunidad en su soberanía.

La guerra es por esencia colectiva, y la colectividad dotada, como tal, de soberanía (el Reino, el Estado, el Imperio) está por definición dotada del derecho de guerra («*bellum particulare non proprie dicitur*», Tomás de Aquino, S.T., IIaIIae, 123, V). La historia entera del concepto de guerra mostraría el juego constante de su determinación en una doble relación con la *res publica* (la cosa pública en tanto que bien y fin en sí) y con el *Princeps* (con el príncipe y con el principado de la autoridad soberana). No solamente el segundo se encarga de la primera, y el Príncipe tiene el brazo armado necesario para la República, sino que también la cosa pública en cuanto tal debe presentar y representar su carácter absoluto y final, su soberanía, y su brazo armado debe igualmente sostener la bandera de su gloria.

Es en este preciso punto donde el derecho de la república —de todo tipo de república hasta aquí— choca inevitablemente con la excepción del príncipe, cualquiera que sea la forma del gobierno. La democracia, hasta aquí, no ha desplazado profundamente este esquema: solamente lo ha postergado o rechazado en la sombra de sus propias incertidumbres (es decir, de la incertidumbre sobre su propia soberanía, incertidumbre que le es hasta aquí consubstancial). El esquema de la excepción soberana no cesa pues de regresar, como lo rechazado, y como la perversión de la democracia, sea en los innumerables golpes de Estado, grandes y pequeños, de su historia, o en el devenir

totalitario (la excepción se transforma entonces en un doblaje de la estructura del Estado por otra, que encarna la verdadera soberanía).

Desde la primera guerra mundial, sin embargo, es la democracia como tal —tal que ha terminado por presentarse como principio general para la humanidad, si no completamente como su Fin— la que se ha supuesto dotada del derecho de guerra, transformando así la guerra en defensa de la *res publica* de la humanidad. Para esto ha sido preciso que un país neutral (los Estados Unidos —si se piensa, la neutralidad es una forma extraña de soberanía, que también admite al mismo tiempo varios soberanos...) decida salir de su neutralidad en el nombre del derecho de gentes, y que designe explícitamente como su enemigo, no a un pueblo o una nación, sino a gobernantes juzgados peligrosos para el bien de todos los pueblos («civilizados»...). En la guerra mundial, la democracia no hace la guerra a un soberano (Alemania, los países de la Alianza), sino a malos jefes.

(Nota adjunta el 6 de abril de 1991: hoy, ante la represión de los kurdos por el mismo jefe soberano al que se ha infligido la «policía» del derecho, las Potencias titubean entre el respeto a su soberanía al interior de sus fronteras, y la afirmación por la «comunidad internacional» de un derecho de injerencia en los asuntos del país... No se podría ilustrar mejor la inconsistencia y las aporías, hoy, de la pareja de nociones formada por el «derecho internacional» y la «soberanía». Dicho esto, no son evidentemente estas dificultades conceptuales las que motivan los diversos juicios y los titubeos... Pero estas dificultades expresan el estado real de un mundo al que la soberanía desconcierta, sin que se sepa desplazarla o sobrepasarla.)

Para que la decisión de combatir, ayer en Alemania, hoy en Irak, en el nombre del derecho de gentes se vuelva una decisión (y no un deseo), ha sido preciso que adquiriera forma y fuerza en y por la soberanía de un Estado —y/o de una alianza de Estados. Que uno o varios Estados hablen en nombre del derecho de gentes, y usen en ese nombre las prerrogativas del *jus belli*, es todavía y siempre el resultado de una decisión soberana (o de una alianza de tales decisiones). En cierto sentido, es incluso un plus de soberanía con relación al príncipe de la tradición. Por eso, en la guerra del Golfo, el vaivén entre la autoridad de la ONU y la de los Estados Unidos (y, si se quiere, de algunos otros Estados...) ha sido tan complejo y tan simple a la vez, tan delicado y tan

poco delicado. La legitimidad sin soberanía del «derecho internacional» necesitaba de una *tejne* soberana —y no, como se quiso hacer creer, de un simple medio de ejecución. Pero este soberano tenía a su vez necesidad de la legitimidad del derecho de gentes para fijar decisiones y pretensiones que no pueden tener sino las dimensiones del mundo, como son los principios y las promesas del derecho (que, sin embargo, no por ello dejan de estar sin fundamento, es decir, sin soberanía y sin «acabado»...).

Igual aquí que en todas partes, lo único en cuestión es el Bien público y la Paz. Más aún, toda la historia de nuestro pensamiento sobre la guerra apunta en este sentido, desde Platón y Aristóteles hasta las doctrinas cristianas y luego republicanas. Cuando Henry Kissinger hace poco declaraba que «el objetivo de toda guerra es asegurar una paz duradera», su sentencia tenía a favor (¿o en contra?) veinticinco siglos de repetición filosófica, teológica, ética y jurídica. La guerra occidental siempre ha tenido como fin la paz, al punto que hay incluso que «batirse en paz», según las palabras de Agustín a Bonifacio (*epíst.* 189). El Estado que se otorga la guerra como fin de su estructura y de su formación es Esparta, que Platón somete a una severa crítica. Sin duda, el principio de la paz final se ha desviado en más de una ocasión, no sólo, como es evidente, en los hechos, sino en la teoría misma (por ejemplo, al mezclar con la lógica de la «paz» una lógica de la conversión religiosa, o de la ocupación de territorios reivindicados como patrimonio). Sin embargo, la regulación teórica general de la guerra occidental sigue siendo la de la guerra pacificadora (cuyo motivo se ha extendido hasta encubrir la exportación de algunas «paces» colonizadoras). La guerra occidental se niega en tanto que fin soberano, y su negación, como es natural, constituye su confesión.

Habría que dedicar aquí un tiempo al análisis del complejo juego que forman los tres grandes monoteísmos «del Libro» —que son también los tres monoteísmos «de la Comunidad» y por tanto de la soberanía. El judío (al menos hasta la destrucción del Templo) y el islámico, cada uno en el seno de una complejidad propia, se reservan la parte de un principio de guerra que no se confunde con la paz de los pueblos. El cristiano propone otra complejidad, que mezcla en particular el modelo de la *pax romana* con un modelo de la guerra al Infiel. Incluso en tanto que religión del amor, no se confunde simplemente con un principio de paz: porque hay enemigos del amor, y sobre todo, el amor divino es de otra esencia que el amor humano. Es en su devenir-moderno

(comprometido, es verdad, desde el principio) como el amor cristiano, realzando en sí el principio del irenismo filosófico griego (que supone cesada la epopeya, y que representa este cese en la instalación del *logos*), se vuelve por completo principio de paz, y de paz en un derecho de gentes universal. El dios de amor pierde ahí poco a poco su divinidad, y el amor en la paz pierde la soberanía. La paz del humanismo no posee fuerza ni grandeza, no es más que la exasperación de la guerra.

Privado de Templo y de cualquier lugar de soberanía, Estado y suelo, el monoteísmo judío debe ser destruido, en un más allá de la guerra misma, precisamente por esa falta de soberanía. Por el contrario, resucitada al servicio de un estatismo y de un nacionalismo occidentales, la *yijad* islámica reanima una llama de Cruzada frente a la paz y la policía del derecho. A cada instante, sin embargo, el monoteísmo judío puede nuevamente identificar y asignar la Soberanía sublime que pone en juego —y a cada instante, el Islam puede hundir en la contemplación y el abandono la Soberanía absoluta que sella su comunidad. Así, el triple monoteísmo se instala en el doble régimen, por una parte de la guerra de las Soberanías, y por otra parte, en cada una de ellas, de la tensión entre su realización y su retirada.

Pero la simbiosis del triple monoteísmo y de su otro/mismo, el monologuismo filosófico, se presenta de este modo bajo el signo de una guerra de principios: guerra soberana (la de los tres dioses en guerra con el triple dios) contra guerra pacificadora —o más aún, enfrentamiento de la guerra soberana y de la paz soberana. Este enfrentamiento está presente en la filosofía misma, entre una demanda absoluta de la paz (que exige el *logos*) y un recurso incesante al esquema del *polemos* (que no exige menos el *logos* que ahí se mediatiza). Pero la soberanía de la paz sigue siendo una soberanía prometida y/o ideal, mientras que la soberanía de la guerra ya está dada. Deja en el *polemos* la huella del fulgor divino, del canto épico y del privilegio real. Así es como hasta nosotros, en la filosofía como en todas las nevaduras de nuestra cultura, la guerra por la paz no puede dejar de ser guerra para la guerra, y contra la paz, cualquiera que sea. La técnica al servicio de la paz no puede no reanudarse en la *tejne* de la soberanía —es decir, en la Soberanía en tanto que *tejne*, realización y acabado de la comunidad (considerada no como comunidad por *phisis*, ni que tenga su «naturaleza» en la *tejne politiké*: a este respecto, habría por descontado que mostrar cómo, con los griegos, la

tejne politiké se desdobra principalmente en *tejne* soberana y en *tejne* de la justicia o del derecho, poniendo así en el programa su imposible sutura...).

Se sigue que la soberanía de la paz, cuando se reivindica, no está en simetría con la de la guerra. La paz sería primero el bien «supremo» cuya supremacía no se podría manifestar como tal, ni en la gloria, ni en la potencia, ni en la identificación colectiva. Le queda la pálida paloma... La paz sería la supremacía de la ausencia de distinción suprema, de la ausencia de excepción en el seno de una regla en todas partes indefinidamente e igualitariamente cerrada sobre sí misma. Pero así, la paz no puede no tener, para toda nuestra cultura, cierta aura de renuncia. Porque al final, todo exige para la Soberanía propiamente dicha la incandescencia de la excepción y la distinción identificable del acabado.

(Y de hecho, ¿se habrá visto nunca una Paz identificable, presentable en persona, sino bajo el nombre y bajo las insignias de un imperio —*pax romana*, *pax americana*?)

Así, la soberanía del derecho, que debería estructurar la paz, es inevitablemente, por poco que esto sea, soberanía por defecto —mientras que la verdadera soberanía tiene lugar, no sólo en la plenitud, sino en el exceso, y como exceso. Esta disposición fundamental impide que la guerra, hasta aquí, pueda nunca simplemente convertirse en una técnica destinada a poner la fuerza al servicio del derecho, sin ser siempre también la *tejne* de la afirmación soberana.

No basta entonces con volver infatigablemente a la exigencia final de la paz —como tampoco basta con denunciar su ilusión, y con adecuarse al realismo de la fuerza. Estas dos caras de una misma actitud han regulado esencialmente nuestra relación con la reciente guerra, mediante el rechazo total o parcial de lo que he tratado de recordar. Aceptar permanecer ahí es de inmediato preparar las guerras por venir —y sin querer saber siquiera si la contención de la que ha dado pruebas, en algunos aspectos al menos, la disposición de esta guerra (hasta el punto de que no ha habido «verdaderamente» guerra —aunque se haya dado toda la destrucción deseable...) no representa una etapa aún modesta hacia una «relegitimación» completa de la guerra, cuyas condiciones de posibilidad no se hallarían tan lejanas como se habría querido creer, o hacerlo creer.

Se me dirá que el acento así puesto sobre el orden simbólico de la soberanía niega simultáneamente o alternativamente la autenticidad de la exigencia del derecho y el juego de fuerzas de la economía. Vamos a ver que no es así en absoluto. Pero un orden simbólico tan largamente y tan profundamente inserto en toda una cultura produce, como bien se sabe, todos sus efectos en lo real (y entonces, por ejemplo, en la economía y en el derecho —aunque en verdad ninguno de estos efectos surge simplemente de lo simbólico, o de lo real...). Y es importante no menospreciar tales efectos. Tanto como el arte, sin duda, la guerra propiamente dicha es absolutamente arcaica en su simbolismo, lo que significa sin duda que escapa a algo como la «historia» en tanto que progreso de un tiempo lineal y/o acumulativo. Pero regresa cuando se trata de abrir de nuevo en este tiempo cierto espacio: el de la presentación de la Soberanía. Este «arcaísmo» (otra vez, como el del arte) obedece entonces a leyes más profundas en nuestra civilización que las de una molesta supervivencia. Pero es precisamente porque resulta inconsistente tratar la guerra como una molesta supervivencia, siempre tendenciosamente borrada del progreso o del proyecto de una humanidad mundial, que es tanto más importante, y urgente, pensar lo que está en juego en su «arcaísmo», y pensarlo para nosotros. Hoy.

[Por lo demás, el examen de este espacio de la soberanía y de la guerra demanda evidentemente otra cosa que lo que acabo de resumir. Hay ahí un enorme programa de trabajo, en particular sobre el registro de los análisis de lo «sagrado», en lo que la soberanía siempre se ha mezclado por las competencias de la excepción y del exceso, sin que no obstante sus propias apuestas estuvieran tan claramente puestas al día como las de lo «sagrado» (como bajo el efecto de un oscuro interés en no saber demasiado sobre la soberanía siempre actuante). Pero también sobre el registro de un psicoanálisis que lograría, de otro modo que como lo ha hecho hasta aquí, tocar a la colectividad o a la comunidad como tales (que Freud parece someter siempre, *volens nolens*, al esquema de un Soberano). Por no decir nada del inevitable reparto sexual operado por la guerra...]

3. Ecotecnia

Una vez dicho todo esto, la remanencia o la reinención de la guerra, sin embargo, no se producen fuera de la historia —incluso si resulta ser la época que nos toca de una gran suspensión de la historicidad. El conflicto de la policía y del *bellum proprie dictum* es también el efecto de un desplazamiento histórico de gran importancia, y de grandes consecuencias para la guerra.

La primera de las guerras «mundiales» corresponde a la emergencia del esquema de un orden con las dimensiones del mundo, y antes de imponerse a los soberanos mismos. La guerra-policía está deslocalizada, atañe menos, por ejemplo, a las fronteras de los Estados soberanos que a las múltiples formas de la «presencia» de estos Estados a través del mundo (intereses, zonas de influencia, etc.). Así es como la guerra-policía se vuelve también enfrentamiento de «visiones del mundo»: una «visión del mundo» nunca es un atributo de la soberanía; por definición, ésta está por encima de toda «visión», y el «mundo» es la impronta de su decisión. Las potencias tendrían el mundo como espacio dado para el juego de sus soberanías. Pero una vez saturado este espacio, y clausurado el juego, el mundo como tal se vuelve el tema de un problema. Ciertamente, el acabado de este mundo ya no puede ser contemplado como lo fue el del mundo de los soberanos. El mundo, es decir, el hombre: la humanidad mundial, no es la suma de la humanidad, como tampoco es la instauración de una nueva soberanía (contrariamente a lo que el humanismo persigue y desea hasta la extenuación). La guerra-policía de la humanidad mundial pone directamente en juego los fines del «hombre», mientras que la guerra soberana exponía por sí misma el fin. E igual que la guerra —y el arte— fueron las *tejnai* de la soberanía, igual la humanidad mundial no posee ninguna *tejne* propia: todo lo «técnica» que sea nuestra cultura, no es, hasta aquí, más que *tejne* en suspenso. Nada sorprendente, pues la guerra nos obsesiona...⁷⁰

En la invención de la guerra mundial, se puede ver —al mismo tiempo, por supuesto, que el corolario del mercado mundial— el resultado de las guerras que

⁷⁰ Juego de palabras entre la expresión «en suspenso» (*en souffrance*: literalmente, en sufrimiento) y el verbo *hanter*, que traducimos por «obsesionar», pero también posee la acepción de «atormentar», «hacer sufrir». (N. del T.)

acompañaron la génesis del mundo contemporáneo: por una parte, las dos guerras norteamericanas —de independencia y de secesión— en tanto que guerras heredadas de la guerra soberana, y portadoras de la auto-affirmación de una soberanía nueva y distinta (participando de este modelo, legado luego a las colonias, las guerras y/o fundaciones nacionales del siglo XIX, y ante todo la de la nueva Alemania) — y por otra parte, la guerra de liberación en nombre del género humano, de su derecho «natural» y de su fraternidad, tal como la inventa la Revolución francesa. Este segundo modelo ya no responde exactamente al esquema soberano: oscila entre una revuelta general contra el orden mismo de los soberanos (llamados «tiranos», término que convoca, en la tradición ético-jurídica, a una posible legitimidad de la rebelión), y una administración policial del género humano, represor él mismo de los abusos de sus gobernantes.

El estado mundial de la guerra expresa entonces —como su causa o como su efecto— una simple exigencia: se precisa de una autoridad que sobrepase la de los Soberanos dotados del derecho de guerra. Para hablar estrictamente, esta exigencia no posee ningún medio para ser recibida en el espacio y en la lógica de la soberanía. Más precisamente, puede ser analizada de dos maneras:

—o bien esta autoridad responde a una soberanía mundial, caso en el que no se puede entrar en estado de guerra con nadie sobre la tierra (sino sólo con todos los imperios galácticos de la ciencia-ficción, que muestra así a las claras que no se dispone más que de un solo modelo que extrapolar...);

—o bien esta autoridad es de otra naturaleza, y tiene otro origen (y otro fin) que el de la soberanía.

De la Sociedad de Naciones a la ONU, no se ha cesado de actualizar las aporías de tal «supra-soberanía» —tanto desde el punto de vista de su fundamento legítimo como desde el punto de vista de su capacidad para dotarse de una fuerza efectiva. A otros niveles, análogos problemas se plantean a las organizaciones transnacionales de los Estados de África o de Asia. De otra forma aún, Europa encuentra el problema de una soberanía «inter», «trans» o «supra» nacional —problema que en este caso no concierne, en principio, a la guerra, salvo si se consideran las transformaciones, ya emprendidas, de los dos grandes bloques de alianzas militares.

Vemos que el problema es radical. No se trata solamente de combinar exigencias de coordinación, ni siquiera de cooperación internacional, con el respeto a los derechos soberanos de los Estados. Tampoco se trata solamente de inventar nuevas formas político-jurídicas (pues nada basta para salir de las aporías, sea en la dirección de la Asamblea deliberativa, o en la de una Federación mundial). Las formas dependen del fondo, y del fundamento —y en suma una de las tareas del derecho, y de su formalismo, es actualizar, con diseños de conceptos, el trabajo del fundamento. Pero precisamente, el derecho no tiene forma para lo que debería ser su propia soberanía.

El problema ha sido planteado, exactamente y de manera decisiva, en el lugar mismo de la soberanía —o del Fin.

Porque el problema no consiste en arreglar la soberanía: por esencia, ésta es intratable, pero sobre todo, esta esencia intratable no pertenece ya, de hecho, al mundo de la «mundialidad». El problema consiste entonces en fundar, con esfuerzos enteramente renovados, algo que aún no dispone de razones (¿por qué, para qué, para quién hay o debe haber un mundo *mundial*?), ni de modelo utilizable. El hombre mundializado —el hombre posterior al humanismo— es el hombre expuesto a un límite o a un abismo de fundamento, de fin y de ejemplaridad.

El «retorno de la guerra», incluso relativo, mezclado incluso con las vueltas y revueltas de tantas reivindicaciones particularistas de una «soberanía» poco convincente, expresa esencialmente una exigencia o una pulsión de soberanía. No solamente no tenemos más que modelos de soberanía, sino que la Soberanía en sí es un gran modelo o un gran esquema de la «civilización» en que se obra la globalización. Ella es el modelo o el esquema de «aquello que nada tiene por encima de sí», de lo insuperable, de lo incondicional, de lo insubordinable, de todo aquello *quo magis non dici potest* en que se encuentran para nosotros el origen, el principio, el fin, el acabado, lo principal, el fulgor... Pero el hombre mundial es otra especie de extremo, otro *quo magis...*, al que este modelo, en verdad, ya no responde.

Sólo el derecho parece sustraerse a la dominación del modelo, que se mantiene por defecto. El derecho se instala en efecto de golpe entre los primeros principios y los fines últimos (el espacio soberano es la figura, el espacio jurídico el intervalo). Acepta dejar principios y fines bajo otra autoridad que la suya, y esta aceptación pertenece a su estructura. Luego no se sustrae al modelo más que para señalar de nuevo sus lugares: en

los dos extremos de los principios y de los fines. La soberanía no puede dejar de obsesionarnos, ya que el derecho sitúa en tales extremos de sí mismo la instancia de la excepción y del exceso, que es también la instancia de la ejemplaridad.

En la ejemplaridad, siempre hay la excepción que sirve, o que otorga, la regla. (Así, el soberano guerrero ha podido ser un modelo que no invitaba lisa y llanamente a la batalla. Sin embargo, toda la historia de las soberanías es al final una historia de desolaciones...) Pero en la disolución de la ejemplaridad, hay por una parte la excepción en la que la regla se reabsorbe, y por otra parte una regla sin ejemplo (el derecho), es decir, sin acabado tampoco.

Debido a que nos obstinamos, desde la invención de un derecho «natural» de los hombres (expresión en la que «natural» significa verdaderamente «técnica»), en cerrar los ojos a la ausencia de fundamento del derecho —y porque nos obstinamos, como por simetría, en menospreciar el papel fundador de la soberanía como esquema de la excepción (creación divina, violencia originaria, héroe fundador, raza real, gloria imperial, sacrificio guerrero, genio de acción, sujeto de su propia ley, sujeto sin fe ni ley...), se menosprecia lo que de verdad está en juego en la guerra. Se rechaza bajo el juicio de que la guerra es un «mal», pero un mal a veces «necesario», esta verdad de que la guerra es el modelo de la *tejne* ejecutora, concluyente, de que por tanto se piensa el fin como fin soberano; de manera simétrica, se rechaza bajo el juicio de que el derecho es un «bien», pero un bien formal y sin fuerza, esta verdad de que el derecho, sin modelo ni fundamento si no se ordena a una soberanía, representa una *tejne* sin fin, algo con lo que nuestro pensamiento nada sabe hacer (sino confinarlo, bien o mal, en el «arte») e incluso, algo que en toda técnica atemoriza a nuestro pensamiento. No se responderá a la cuestión de la guerra sino siempre con más guerra, mientras no se atraviese este problemático campo.

¿Cómo pensar sin fin, sin acabado, sin soberanía —y sin no obstante resignarse a un pensamiento débil, instrumental, humanista-servil del derecho (y/o de la «comunicación», de la «justicia», del «individuo», de la «comunidad», conceptos todos debilitados mientras no se haya respondido a la cuestión)?

No basta, sin embargo, con plantear así la cuestión. Se sabe que el «(des)orden mundial», si es sin razón, sin fin y sin figura, tiene toda la efectividad de lo que se llama

«la técnica planetaria» y «la economía-mundo»: doble signo de un mismo complejo de reciprocidad de causas y efectos, de circularidad de fines y medios. El sin-fin, en efecto, pero el sin-fin en miles de millones de dólares o de yens, en millones de unidades térmicas, de kilovatios, de fibras ópticas, de kilo-bytes. Si el mundo es hoy mundo, es ante todo por este doble signo. Llamémoslo, aquí, ecotecnia.

Es notable que el país que hasta aquí es el símbolo de la ecotecnia triunfante concentre también en sí las dos figuras del Estado soberano (sostenido sobre el archiderecho de su fundación, y sobre la hegemonía de su dominación) y del derecho (presente en la fundación, y que supuestamente estructura la «sociedad civil»). El mundo soviético que fue su réplica debía representar la revolución que invierte y sobrepasa esta triple determinación, devolviendo un conjunto social-humano a sí mismo como fin. De hecho, este mundo no fue ni el del Estado, ni el del derecho, ni el de la ecotecnia, sino una penosa contorsión mímica de los tres y de sus relaciones, al servicio de una pura apropiación del poder. Pero no es menos notable que ambas entidades hayan compartido, en su diferencia y en su oposición (en la «guerra fría» de dos Soberanos diversamente congelados, petrificados en efecto), como una suerte de asíntota o de línea de fuga común, algo que habría que llamar la soberanía sin soberanía, por más tiempo que esta palabra y su esquema sigan siendo inevitables: la dominación suprema de lo que no tendría ni el fulgor del origen, ni la gloria del cumplimiento en una presencia soberana; ni Dios, ni héroe, ni genio, y sin embargo la lógica del sujeto de excepción, sujeto sin ley de su propia ley, y una realización, un acabado indefinido e interminable de esta lógica. De este lento desvío del mundo en la soberanía sin soberanía, en el acabado sin fin, la ecotecnia podría ser la última figura sin figura.

Así, la reciente guerra habría sido simultáneamente un potente sobresalto de la soberanía (permitiendo quizá esperar otros) y como el esbozo del paso, del interior mismo de la guerra, al régimen (¿al reino?) de la soberanía sin soberanía. Como se ha querido rodear la guerra con la policía, se rodea la pareja de la victoria y de la derrota con el ajeteo negociador cuya apuesta es el «derecho internacional» como garante de la ecotecnia. Al mismo tiempo, se rechaza de una y otra parte contar claramente los muertos (por no decir nada de la distinción entre los soldados muertos y los muertos civiles): en la relación verosímil de a lo sumo un muerto (al Norte, al Oeste...) por quinientos muertos (al Sur, al Este...), parece que victoria y derrota se vuelven

conjuntamente tan insostenibles como insignificantes. Y para terminar, el verdadero régimen de esta guerra —como cada cual lo sabe muy bien— se revela como el de la guerra ecotécnica, enfrentamiento, maniobra destructora y apropiadora sin fulgor soberano —pero sin tener nada que envidiarle a la verdadera guerra en lo que toca a la potencia, y a las técnicas de aplastamiento o de conquista.

La lucha de clases debería ser otra, tanto de la guerra soberana como de la guerra ecotécnica. Se afirma que no tendría ya lugar, o lugar ya de tener lugar: así, se sostiene que no hay conflicto fuera de la guerra soberana (llamada «policía» para negarse en su mismo retorno) y de la guerra ecotécnica (que se denomina «competición»). Así, por ninguna parte la guerra, pero en todas partes el desgarró, el aplastamiento, la violencia policial, o las salvajadas que caricaturizan a las antiguas violencias sagradas. La guerra en ninguna parte y por todas, relacionada con ningún fin sin estar tampoco relacionada consigo misma como fin supremo. La ecotecnia es en cierto sentido *tejne* pura, ella también, *tejne* pura de la no-soberanía: pero debido a que el lugar vacío de la soberanía sigue ocupado, entorpecido por ese vacío mismo, la ecotecnia no accede a otro pensamiento del fin sin fin. Substituye la soberanía con el aplastamiento bajo la gestión y bajo el control de su «competición».

Así, la ecotecnia es en lo sucesivo el nombre de la «economía política», ya que no podría haber, para nuestro pensamiento, política sin soberanía. Ahora bien, ya no hay *polis* en el momento en que en todas partes hay *oikos*: el cuidado del hogar del mundo como una sola familia. Una «humanidad» por madre, un «derecho» por padre.

Pero se sabe que esta gran familia no tiene padre ni madre, y no es en conclusión más *oikos* que *polis*. (La ecología: ¿qué semántica, qué espacio, qué mundo puede ofrecer?) Aquello que es tiene tres puntos:

1) Implica una triple división, que no es en ningún caso un reparto de soberanías, la de los ricos y los pobres, la de los integrados y los excluidos, la del Norte y el Sur. Estas tres dimensiones no se recobran tan simplemente como a veces se representa, pero no es éste el lugar para hablar de ello. Se trata solamente de subrayar que implican luchas y conflictos de una gran violencia, en los que toda consideración de soberanía es vana o falsa. Pero si también la «lucha de clases» oculta su esquema (y sin duda, ya no es de recibo, al menos en cierta dimensión histórica), entonces nada queda para impedir

que la violencia se camufle como competición ecotécnica. O más bien, no queda sino la justicia desnuda: pero, ¿qué es la justicia que no sea ni el telos de una historia, ni el atributo de una soberanía? Hay entonces que aprender a pensarla en este lugar vacío...

2) La ecotecnia merma, debilita o arruina todas las soberanías —salvo aquéllas que en realidad se confunden con la potencia ecotécnica. Los nacionalismos, sean de linaje antiguo o de reciente extracción, se abandonan todos a las penosas mímicas de una soberanía momificada. El espacio actual de la soberanía —que con toda evidencia no recupera ningún cosmopolitismo (éste fue siempre el reverso soñador del orden soberano), y que es también el espacio del acabado de la identidad en general, es un espacio solamente dilatado, perforado, en el que ya nada puede llegar en presencia.

3) La ecotecnia hace valer —con mayor o menor hipocresía o negación, según el caso, pero no simplemente sin pertinencia— una primacía de lo combinatorio sobre lo discriminante, de lo contractual sobre lo jerárquico, de la red sobre el organismo, y más extensamente de lo espacial sobre lo histórico, y de un espacial múltiple y des-localizado sobre un espacial unitario y concentrado. Estos motivos componen una necesidad de época (situar ahí también los efectos de moda es secundario, y no invalida en absoluto esta necesidad). Hoy, el pensamiento pasa por ellos, si es pensamiento de este mundo, es decir, precisamente del mundo mundializado, sin soberanía. Pero también porque toda la dificultad de este pensamiento se concentra aquí. Podría ofrecerse así la forma general: ¿cómo no confundir este espaciamiento del mundo ni con una presentación de las significaciones, ni con una abertura del sentido?

En efecto, o bien las significaciones están presentadas, diluidas hasta la insignificancia en las ideologías del consenso, del diálogo, de la comunicación, de los valores (en los que se supone que la soberanía no es ya más que un recuerdo sin uso). O bien una cirugía sin suturas mantiene abierta la brecha del sentido, al estilo de un nihilismo o de un minimalismo estetizante (en el que la abertura misma emite un fulgor negro de soberanía perdida) —y esto no es menos ideológico. Ni la justicia ni la identidad se ponen de nuevo a la labor.

Para pensar el *espaciamiento* del mundo (de la ecotecnia), se exige entonces encarar de frente, sin reservas, el fin de la soberanía, en lugar de fingir desalojarlo o

sublimarlo. Este espaciamento del mundo *es en sí mismo el lugar vacío* de la soberanía. Es decir, el lugar vacío del fin, el lugar vacío del bien común, y el lugar vacío de lo común en tanto que bien. Incluso, si se quiere, de esta sola palabra: el lugar vacío de la justicia (en el fundamento del derecho). Cuando el lugar de la soberanía está vacío, ni la esencia del «bien», ni la de lo «común», ni la esencia común del bien pueden ya ser asignados. Por lo demás, ninguna esencia queda ya por asignar, ningún acabado: sólo las existencias son finitas, esto es también lo que quiere decir el espaciamento mundial.

¿Cómo pensar sin Fin soberano? Este es el reto de la ecotecnia —un reto nunca hasta aquí asumido, y que esta guerra, en fin, comienza quizá a convertir en una urgencia absoluta.

Para adelantar una respuesta, hay que volver a partir de esto: la ecotecnia ahoga o disuelve la soberanía (o bien ésta hace implosión en aquélla). El problema es el de su lugar vacío en cuanto tal, y no como espera de retorno o de substitución. Ya no habrá soberanía: esto es lo que quiere hoy decir la historia. La guerra —con la ecotecnia— hace ver el lugar en adelante vacío del Sentido soberano.

Por esto en suma la ecotecnia misma puede convocar a este lugar vacío la figura de la soberanía. Así, la abertura del fundamento del derecho, y todas las cuestiones en suspenso en torno a la excepción y el exceso, pueden olvidarse en el estallido soberano que toma prestado, en tiempo de guerra, la potencia propiamente sin ley que hace de gendarme del orden mundial y vigila el precio de las materias primas. O bien, en otro registro, el lugar vacío del relator de la epopeya lo ocupa la figura soberana de un profeta de la Ley moral (que al mismo tiempo puede volverse el narrador de pequeñas epopeyas familiares, del género «nuestros boys de Texas»). Enfrente, otra figura trataría de reanimar la epopeya árabe —con el único objeto de tomar parte en el poder ecotécnico de los señores del mundo... De una y otra parte se precisarían modelos, ejemplos identificables con aura soberana que vinieran a garantizar la mejor presunción de justicia, o de pueblo.

El lugar vacío de la soberanía no podrá dar lugar más que a substituciones de este género, más o menos logradas, mientras que este lugar *como tal* no sea cuestionado ni sometido a desconstrucción. Es decir, en tanto que no se plantee sin reservas la cuestión del fin, la cuestión del extremo del acabado y de la identidad, que es en adelante la

cuestión de un *sentido no soberano* en tanto que *el sentido mismo de la humanidad del hombre y de la mundialidad del mundo*.

Hay más, sin duda, y la relación del sentido no soberano que *nos falta* inventar con el arcaísmo de la Soberanía es aún más compleja. El espaciamento mismo del mundo, la apertura de una espacio-temporalidad discontinua, polimorfa y dispersa, incluso dislocada, presenta a la Soberanía algo de sí misma: por debajo de sus figuras y de sus presencias imperiosas y ávidas, también está siempre, ante todo quizá, expuesta ella misma como espaciamento, como la amplitud (de un estallido), como la elevación (de una potencia), como la distancia (de un ejemplo), como el lugar (de una aparición). Por eso los mismos motivos pueden servir alternativamente al recuerdo ardiente y nostálgico de las figuras soberanas —la guerra al frente—, o a este acceso, que nos hace falta inventar, a lo espacioso del espaciamento, a la (dis)localidad del lugar. (Por ejemplo, y a riesgo de ser sumario: un mismo proceso recuerda alternativamente a Norteamérica y a Arabia, y expone fragmentos de realidad diversos y mezclados, de los que ninguno es simplemente «árabe» o «norteamericano», y que componen una «mundialidad» errante, curiosa...)

En definitiva, el mundo mundializado de la ecotecnia propone también, en la obscuridad y en la ambivalencia, la ejecución hasta el final de la soberanía. Hasta el final, lo que quiere decir: hasta el extremo de su lógica y de su movimiento. Hasta nosotros (pero esto puede durar...), el extremo finalizaría siempre con la guerra, de una manera u otra. Pero en adelante parece —he aquí nuestra historia— que el extremo de la soberanía se sitúa más lejos aún, y que el trastorno del mundo nos indica que no es posible no ir más lejos. La guerra misma, al suponer que se puede desatar la apropiación de riqueza y de poder, no va más lejos que el fulgor de la muerte y de la destrucción (y después de todo, la apropiación voraz que la guerra es siempre también puede que no sea tan extrínseca como parece a la obra de muerte soberana). (O bien, si hay que ir más lejos en la misma lógica, prolongando la guerra fuera de la guerra misma, y la muerte hasta después de muerto, están la noche y la niebla del exterminio.) La muerte, la identificación con una figura de (la) muerte (es decir, el movimiento completo de lo que llamamos el *sacrificio*, y del que la guerra fue una forma suprema) hace de apoyo para la soberanía, que siempre, por terminar, se la apropia.

Pero así, no ha ido bastante lejos. El ser-expuesto-*a-la-muerte*, bien que sea la «condición humana» (la existencia finita), no es un «ser-para-la-muerte» en tanto que destino, decisión y acabado supremos. El acabado de la existencia finita es un inacabado, que desborda por todas partes a la muerte que lo contiene. El sentido in-finito de la existencia finita implica la exposición sin destello, discreta, contenida, discontinua, espaciosa, a lo que lo existente *ni siquiera llega en el extremo soberano*.

«La soberanía no es NADA»: Bataille se ha agotado tratando de decir esto —que, sin duda, uno no puede sino agotarse en (no) decirlo. Lo que esta frase «quiere decir» sin duda quita el aliento (y de todas formas, no quiero aquí adelantarme a tratar el asunto), pero es cierto, en cualquier caso, que sobre todo no quiere decir que la soberanía sea la muerte. Al contrario.

Aquí, yo diría solamente esto: el extremo soberano significa que no hay que «llegar», que no hay que «cumplir» o que «terminar», que no hay «acabado» —o bien que, *para un acabado acabado, la ejecución nunca acaba*. El mundo mundializado es también el mundo finito, el mundo de la finitud. La finitud es el espaciamiento. El espaciamiento se «ejecuta» infinitamente. No es que recomience sin fin —aunque el sentido no está ya en una totalización y en una presentación (como de lo infinito finito, cumplido), está en: no acabar con el sentido.

En esa nada, no hay rechazo, ni sublimación, del fulgor violento de la soberanía: hay, para no acabar, un fulgor y una violencia del más allá de la guerra, una fulguración de paz. (Jean-Christophe Bailly me sugería llevar al fin a la paz las águilas de la guerra.)

En cierto sentido, es la *técnica* misma. Lo que se llama «la técnica», o incluso lo que he llamado aquí la ecotecnia (por tanto, a liberarse ella misma del capital), es la *tejne* de la «finitud», o del espaciamiento. Tampoco el medio técnico para un Fin, sino la *tejne* misma como fin in-finito, la *tejne* que es la existencia de lo existente finito, y su fulgor, y su violencia.

Es la «técnica» misma —pero es la técnica lo que hace surgir de sí misma la necesidad de apropiarse de su sentido contra la lógica apropiadora del capital, y contra la lógica soberana de la guerra.

Para terminar, la cuestión no es que la guerra sea «mala». La guerra es «mala» —y lo es absolutamente— por cuanto el espacio en que se desarrolla no permite ya la

presentación gloriosa y poderosa de su figura (como figura de muerte de todas las figuras). Por cuanto este espacio... hace espaciamento, hace intersección de singularidades, y no enfrentamiento de rostros o de máscaras.

Ahí encuentra hoy nuestra historia todo su peligro y toda su oportunidad. Ahí, en el imperativo aún mal percibido de un mundo que está creando las condiciones mundiales para volver intolerables y catastróficas las distribuciones de la riqueza y de la pobreza, de la integración y de la exclusión, de todos los Nortes y de todos los Sures. Porque este mundo es el del espaciamento, no el del acabado; porque es el de la intersección de las singularidades, no de la identificación de las figuras (de individuos o de masas); porque es el mundo en el que la soberanía se agota en suma en sí misma (y, de golpe, resiste golpes terribles o irrisorios) —por todas estas razones, y en el seno mismo de la potencia apropiadora del capital (el mismo que ha comprometido el declive de la soberanía), la ecotecnia indica obscuramente la *tejne* de un mundo en el que la soberanía no es NADA. Un mundo en el que el espaciamento no podría confundirse ni con la presentación, ni con el desgarrar: sino solamente con «la intersección».

Esto no se da como un destino: se ofrece como una historia. La ecotecnia aún está por liberar, como *tejne*, tanto de la «técnica», como de la «economía» y de la «soberanía». Al menos, comencemos por saber, por poco que sea, lo que está tras toda la lección conjunta de la guerra, del derecho y de la «civilización técnica»: que el índice, el tema y el móvil de esta liberación están en este enunciado (provisional) de que la soberanía no es nada. Y que, en consecuencia, la multiplicidad de los «pueblos» puede substraerse al hundimiento en la hegemonía de uno solo, tanto como a la agitación del deseo de la distinción soberana para todos. Por tanto, podría al fin pensarse lo que, hasta aquí, no se ha podido pensar: una articulación política del mundo que salve estos dos escollos (y para lo que, por descontado, no se dispone de ningún modelo de «federación»). Entonces, el derecho podría exponerse a la nada de su propio fundamento.

Entonces, se trataría de ir hasta el extremo sin ejemplo de la «nada» de la soberanía. ¿Cómo pensar, cómo actuar, cómo hacer sin modelo? Es la cuestión soslayada, y planteada no obstante, por toda la tradición de la soberanía. Que se esté

alerta: la ejecución sin modelo y sin fin, es quizá la esencia de la *tejne* como esencia revolucionaria, por cuanto la «revolución» se expondría también a la nada de soberanía.

Si cada *pueblo* (ésta sería la palabra revolucionaria), si cada *intersección singular* (ésta sería la palabra ecotécnica), substituyese la lógica del modelo soberano (y siempre sacrificatorio) no con la invención o la multiplicación de modelos —que seguiría de inmediato a la guerra—, sino con otra lógica completamente distinta, ¿dónde la singularidad valdría a la vez absolutamente y sin dar ejemplo? Donde cada uno no sería «uno» más que sin ser identificable por medio de una figura, sino infinitamente distinto por el espaciamiento, e in-finitamente sustituible por la intersección que dobla al espaciamiento. Esto podría llamarse, parodiando a Hegel, la singularidad mundial. Tendría el derecho sin derecho de decir el derecho del mundo. La paz se da a este precio: al precio de la soberanía abandonada, al precio de lo que va más lejos que la guerra, en lugar de quedarse siempre más acá.

Bien lo sé: esto no se deja concebir. No por nosotros, no por nuestro pensamiento modelado conforme al modelo soberano, no por nuestro pensamiento bélico. Pero decididamente, no hay en el horizonte otra cosa que una tarea inaudita, inconcebible —o si no, la guerra. Todos los pensamientos que aún quieran concebir un «orden», un «mundo», una «comunicación», una «paz» son absolutamente ingenuos —cuando no hipócritas. Apropiarse de su época siempre ha sido inaudito. Pero cada cual ve bien lo que hay en su época: el desastre de la soberanía está ya bastante extendido, y es lo bastante común como para despabilar a cualquiera.

Post-scriptum (mayo de 1991): en medio del clima general de «injerencia humanitaria» que instala el juego perverso perseguido por los protagonistas de la guerra, la «soberanía» está más presente que nunca (¿tiene Saddam derecho?, ¿quién se lo da?, ¿quién de hecho?, ¿y el de los kurdos?, ¿y de los turcos?, ¿y qué es una frontera?, ¿una policía?, o bien, un poco más lejos, el equipamiento nuclear como asunto soberano de Argelia, o el acuerdo entre la URSS y ocho repúblicas para regular, pese a todo, el juego tenso de sus soberanías; o bien: Kuwait vuelto a su soberanía y al reglamento de cuentas salvajes, y a la contratación desvergonzada de mano de obra filipina o egipcia; o bien:

¿qué es la soberanía de Bangladesh, donde el ciclón acaba de dejar cinco millones de personas sin hogar?, etc.). La proliferación de estas ambigüedades —que son las del *fin* de la soberanía— me hace temer ser mal comprendido si digo que debemos ir (o que estamos ya) más allá de su modelo y de su orden. Ni por un instante deseo que un kurdo, un argelino, un georgiano, ni por otra parte un norteamericano, crea que se propone así el abandono de la identidad y de la independencia hacia las que estos nombres propios señalan. Pero de qué *señal* se trata exactamente, he aquí lo que no puede dejar de ser un problema. Si la soberanía ha agotado su sentido, y si en todas partes se confiesa dudosa, retorcida —o vacía, entonces hay que retomar con renovados esfuerzos la naturaleza y la función de tal signo. Por ejemplo: ¿qué es un *pueblo*? El «pueblo» iraquí, el «pueblo» corso, el «pueblo» chicano, el «pueblo» zulú, el «pueblo» serbio, el «pueblo» japonés: ¿hay ahí siquiera concepto? Y si hay concepto, ¿implica «soberanía»? ¿Y que se hace del «pueblo» de Harlem, del de los arrabales de chabolas de México, de los pueblos o de las poblaciones de la India o China? ¿Qué es una «etnia»? ¿Qué es una comunidad religiosa? ¿Son los chiítas un pueblo? ¿Y los hebreos y/o israelíes y/o judíos? ¿Y los «ex-alemanes del Este»? ¿Qué relaciones hay entre pueblo «soberano» y pueblo «popular»? ¿Dónde situar las tribus, los clanes, las fraternidades? ¿Dónde, insisto, las clases, las capas, los márgenes, los medios, las redes sociales? La multiplicación casi monstruosa de estas cuestiones es la marca del problema de que hablo. Ni el modelo soberano, ni la instancia del derecho entran en este problema: más bien lo niegan. Ahora bien, se trata de la *mundialidad* en tanto que proliferación de la «identidad» sin fin y sin modelo —y quizá se trata incluso de *la «técnica» en tanto que tejne de un nuevo horizonte de identidades inauditas.*

Elogio de la contienda*

* Publicado en alemán en *Lettre Internationale*, n.º 21, Berlín, 1993, y en serbio en *Mostovi*, marzo 1993, Belgrado; texto francés en *Transeuropéennes*, n.º 1, Centro europeo de la cultura, Ginebra, otoño 1993 (Ghislaine Glasson-Deschaumes, directora de la revista, fue la responsable original del encargo del texto); reimpresso por *M/mensuel, Marxisme, mouvement*, n.º 71, París, julio 1994.

Para Sarajevo, marzo de 1993

«Sarajevo» se ha convertido en el enunciado de un sistema completo de reducción a la identidad. No es ya una señal en un camino, ni en una historia, no es ya una cita posible para visitas, negocios o intrigas, ni el espacio incierto de un encuentro fortuito, de una travesía despreocupada. Es un punto sin dimensión en un diagrama de soberanía, una señal ortoreglada en un ordenador balístico y político, un objetivo inmovilizado en un visor, y es la cifra misma de la exactitud del blanco apuntado, es el blanco puro al que apunta una esencia. En alguna parte, un Sujeto puro declara ser el Pueblo, el Derecho, el Estado, la Identidad en nombre de la cual «Sarajevo» debe ser puramente y simplemente identificado en tanto que objetivo.

Sarajevo: ya ni siquiera un nombre, un letrero que se nos clava ante los ojos, para el que ya no hay paisaje de Sarajevo, ni viaje a Sarajevo, sino solamente una identidad pura y desnuda. Que nada más se mezcle ahí, y no vayamos tampoco nosotros a mezclarnos⁷¹, nos-otros, europeos cosmopolitas.

Una ciudad no tiene que ser identificada por otra cosa que por un nombre, que señale un lugar, el lugar de una contienda, un cruce, una parada, un nudo y un comercio, una concurrencia, un desligarse, una circulación, un estrellarse. El nombre de una ciudad, como el de un país, como el de un pueblo y como el de una persona, nunca debería ser el nombre de *nadie*, siempre debería ser el nombre de ninguna persona

⁷¹ Ya en el título de este apartado, «Éloge de la mêlée», hay cierto juego de palabras entre el sustantivo «mêlée», contienda, batalla, polémica, y el verbo «mêler»: mezclar, juntar, enredar, confundir (uno de cuyos participios, «mêlé», coincide con aquel sustantivo). Como se apreciará, el propio texto se encarga de trazar todas las derivas y cercanías entre estos dos elogios, el de la «contienda» y el de la «mezcla». (N. del T.)

presentable *en persona* ni *propiamente*. El «nombre propio» no tiene significado, o el que tiene no es sino el esbozo de una descripción, de hecho y de derecho indefinida. Sentido incoativo y estocástico: contienda de sílabas removidas al borde de una identidad semántica suavemente, obstinadamente diferida. En cuanto el nombre propio deja caer una presencia en alguien, un Sujeto soberano, este soberano está amenazado, está cercado, asediado. Para vivir en Sarajevo, no había ninguna necesidad de identificar a Sarajevo. Pero aquéllos que en adelante mueren en Sarajevo mueren por la muerte de Sarajevo *mismo*, mueren por la posibilidad impuesta a tiros de cañón de identificar bajo este nombre alguna substancia o alguna presencia medida a palmos de lo «nacional» o de lo «estático», algún cuerpo-símbolo erigido precisamente para hacer cuerpo y símbolo, ahí donde no había más que lugar y paso. Quienes son exiliados de Sarajevo son exiliados de este lugar, expulsados por ese cuerpo. Son exiliados del mezclamiento, de la contienda que formaba Sarajevo, pero que, así, no *formaba* nada, no engendraba ningún *ego*. El nombre «propio» debería siempre servir para disolver el *ego*: éste abre al sentido, es una fuente pura de sentido, aquél indica una contienda, hace que se alce una melodía: *Sarajevo*.

Se me pide un «elogio de la mezcla». Quisiera hacer un elogio en sí mismo «mezclado». No, para hablar propiamente, algo mixto de elogio y de censura, para acabar con un balance equilibrado, pérdidas y ganancias, ni para entonar un elogio «mitigado», evocando, curioso concepto, una extrema tibieza. Pero al fin se trata (todo el mundo lo comprende, está ahí, ante nuestros ojos, basta con saber recoger, acoger, eso de que se trata), contra viento y marea —sabemos cuánto hay de ello—, se trata solamente de no ceder nada, ni acerca de la identidad, *ni* acerca de lo que la mezcla y la embrolla en su origen y en su principio mismos. Es preciso pues un elogio mezclado de moderación, de esta moderación que conviene si no se quiere —¡ante todo no!— que el elogio mismo llegue a traicionar a su objeto, por haberlo identificado demasiado bien.

En verdad —hay que decirlo en seguida, no habría que decir más que esto— el más justo y más bello elogio de la mezclanza consistiría en *no tener que hacerlo*, debido a que ni siquiera se pudiera distinguir, identificar esta noción. Ella presupone el aislamiento de substancias puras, y la operación de una mixtura. Es una noción de

laboratorio. Pero, ¿se le ocurriría a un pintor la idea de hacer el elogio de la mezcla de los colores? Nunca tiene nada que hacer con su espectro, siempre tiene que habérselas con la infinita mezcla y deriva de sus matices.

Porque ha sido posible que se decrete la innoble consigna de la «purificación étnica», hay sin embargo que responder. Pero no será con otra consigna simétrica. Por ello se evitará ante todo conferir demasiada identidad a la mezcla misma, y para atenerse a esto, se desplazará el acento y el género, y se tratará de pasar de la mezcla a la contienda.

Hacer justicia a las identidades —sin ceder nada a su delirio, a su presunción de ser, substancialmente, identidades («sujetos» en este sentido): he aquí toda la tarea. Es inmensa, y es muy simple: rehacerse una cultura, nada menos, rehacerse un pensamiento que no resulte tosco, obscuro como lo son todos los pensamientos de pureza. Mezclar de nuevo las razas, las pistas, las pieles, pero describir también sus recorridos heterogéneos, sus redes enmarañadas y distintas: en ningún caso creer en «el hombre» simple, homogéneo, presente. Ni en la mujer. Ni en el croata ni en el serbio, ni en el bosnio. Saber (pero ¿de qué saber?) que en adelante, el sujeto del saber es solamente alguien, *alguno*, y como cualquier *alguno*, una *sangre mezclada*.

La mezcla es algo delicado, frágil, sutil y volátil, y hoy es corriente verla espesada, oscurecida. En efecto, existe —no seré el primero en hacerlo notar— un elogio de la mezcolanza que surge de un género conveniente a la *political correctness*, es decir, de la rigidez normativa de las exigencias mejor fundamentadas. Este elogio celebra a diario el multiculturalismo, el mestizaje, el intercambio y el reparto generalizados, el abigarramiento transcendental.

Ahora bien, tenemos, sentimos y sabemos que las cosas no son tan simples, que el remolino, las mixturas, los vagabundeos o los embrollos no bastan, *como tales*. O más bien, y ante todo: que no se dejan pensar como tales. Ésta es toda la cuestión.

Pero queda también, y lo sabemos, ay, mejor aún, un discurso que se aprovecha de las simplificaciones del otro para exagerar, rabioso, la distinción, la identidad, la

propiedad, la pureza, y para emplear, por ejemplo, la palabra «cosmopolita» con una evidente denotación de desprecio, incluso de aversión (a veces claramente connotada de antisemitismo).

En fin, y como es natural, hay aquéllos que no condenan a ninguna de ambas partes *correctnesses*, y que recitan el interminable catecismo de la unidad en la diversidad, de la complementariedad, de las diferencias bien temperadas. Este discurso bienintencionado, a veces bienvenido en la urgencia moral y política, se limita a permanecer en la intención y la exhortación. No va a las cosas mismas de que se trata.

Ante todo, seamos claros: el elogio simplista de la mezcla ha podido engendrar errores, pero el elogio simplista de la pureza sostuvo y sostiene crímenes. Luego no existe, a este respecto, ninguna simetría, ningún equilibrio que tener en cuenta, ningún justo medio. No hay nada que discutir. La menor discusión, la menor avenencia en torno al racismo, sea cual sea, en torno a una «purificación», cualquiera que sea, ya participan del crimen. Además, el crimen es cada vez doble: moral e intelectual. Todo racismo es estúpido, torpe, cobarde. Noto siempre cierta reticencia ante los largos discursos y los grandes coloquios con el racismo como tema: me parece que hacen demasiado honor a esta canallada. Por eso, de manera simétrica, me incomoda la idea de un «elogio de la mezcla»: como si *la* mezcla debiera ser un valor o una autenticidad a revelar, cuando es una evidencia, o incluso, si se observa más de cerca, algo que no existe, ya que nunca hay nada «puro» que pueda o que deba «mezclarse» con ninguna otra «pureza».

No se trata entonces de ninguna manera de situar un justo medio entre dos tesis opuestas, porque no hay dos tesis más que en la medida en que hay, en principio, simplificación y desnaturalización de lo que está en juego.

Por definición, la mezcla no es una sustancia simple, de la que podría fijarse el lugar, la naturaleza, que se podría reivindicar como tal, y de la que podría en consecuencia hacerse lisa y llanamente el elogio. Por definición, la identidad no es una distinción absoluta, alejada de todo y por ende distinta de nada: siempre es lo otro de otra identidad. «Es diferente —como todo el mundo» (*El último tango en París*, de

Bertolucci). La diferencia *como tal* es indistinguible. Mezcla e identidad no se dejan fijar, ni una ni otra. Siempre han ocurrido ya, siempre han pasado ya, o están por llegar. Y de manera *común*, compartidas por todos, entre todos, tanto como una por la otra.

Precisamente porque la mezcla está mezclada (está *mezclada* y es *contienda*), no es substancia. Y tampoco se puede reemplazar la no-substancialidad de su contenido con una supuesta consistencia del continente: tal es la dificultad de las ideologías del *melting pot*, donde se supone que el *pot* contiene, en todos los sentidos del término, por una virtud de identidad propia, los enigmas de la mezcla tanto como sus fuerzas disruptivas.

El mestizaje no es «algo», y si el mestizo —el mestizo que cada uno de nosotros es a su manera— es alguien, *alguno*, ello no es en razón de una esencia del mestizaje (noción contradictoria), sino en tanto que ofrece una puntuación, una configuración singular, al sin-esencia del mestizaje. Esencializar la mezcla significa haberla ya disuelto, fundido en otra cosa distinta. Así, no habría siquiera que decir «la» mezcla, ni desde luego pronunciar su elogio.

La mezcla, como tal, puede adoptar, o parecer adoptar, dos identidades: la de una fusión, una cumplida ósmosis, o la de un acabado desorden. Alquimia o entropía, dos extremos fantasmáticos —y que se juntan, que se identifican, para terminar, en un apocalipsis o en un agujero negro. Pero la mezcla, justamente, no es ni lo uno ni lo otro, ni su justo medio. Es otra cosa, o incluso «es» de otro modo, completamente diferente.

Por tanto, hubiera sido mejor hablar de *contienda*: una acción más bien que una substancia. De entrada, hay por lo menos dos especies de *contienda* —y quizá nunca de *contienda* «pura y simple». La del combate y la del amor. *Contienda* de Ares, *contienda* de Afrodita. Una y otra mezcladas, no identificadas. Ni entropía ni alquimia. Lucha que no puede haber sin deseo y sin celoso asalto, sin llamada al otro como otro siempre otro.

(Pero la *contienda* de Ares no es la guerra moderna, que por lo demás y lo más frecuentemente se da sin *contienda*, que extermina antes de cualquier cuerpo a cuerpo, que se propone aplastar, suprimir, antes que poner fuera de combate, y que no tiene

espacio de combate, sino que se extiende por todas partes, y que mata, viola, irradia, gasea e infecta todo el espacio «civil». La guerra, hoy, es la *mezcla pura*, ilimitada. No es la contienda. Otro tanto podría decirse, con relación a la contienda de Afrodita, de la orgía o del filme porno.)

La mezcla no *es*, por tanto. Llega, sucede. Hay contienda, cruce, tejido, intercambio, reparto, y nunca es una sola cosa, ni la misma. Por una parte, la mezcla es un «sucede», no un «es»: desplazamientos, azares, migraciones, clinámenes, encuentros, oportunidades y riesgos. Por otra parte, no es «uno»: en una contienda, hay encuentro y desencuentro, hay lo que se asemeja y lo que se aparta, lo que hace contacto y lo que hace contrato, lo que concentra y lo que disemina, lo que identifica y lo que altera —como ambos sexos en cada uno/a de nosotros.

La mezcla no es simplemente «rica» por la diversidad de lo que mezcla. Escapa a ello sin fin, tanto como que no es nada en *sí misma*. Existe un discurso cuantitativo —en el fondo, capitalista, aprovechado— del «enriquecimiento mutuo». Mas no se trata ni de riqueza ni de pobreza. Las «culturas» —aquello que se denomina así— no se suman. Se encuentran, se mezclan, se alteran, se reconfiguran. Se culturizan unas a otras, se descifran, se irrigan o se secan, se trabajan o se injertan.

Cada una de ellas, de partida —pero, ¿dónde hay una partida absoluta?— es una configuración, una contienda ya. La primera cultura fue una contienda de razas o de especies, *rectus, faber, sapiens*. Occidente, tan orgulloso del «milagro griego» de su fundación, no debería dejar de meditar sobre la diversidad étnica y cultural, sobre los movimientos de pueblos, las transferencias y transformaciones de prácticas, las desviaciones de lenguas o de costumbres que han hecho, configurado a los «helenos». Reléase la historia de esta contienda:

«Así se crea al comienzo del II milenio un fenómeno de una extraordinaria novedad, se avanza una cultura cosmopolita en que se puede reconocer los aportes de diversas civilizaciones construidas a orillas o en medio del mar. Estas civilizaciones son unas fruto de los imperios: Egipto, Mesopotamia, el Asia menor de los hititas; otras lanzadas al mar y sostenidas por las ciudades: la costa sirio-libanesa, Creta, más tarde Micenas. Pero en adelante, todas comunican entre sí. Todas, incluso Egipto, por lo general tan cerrado sobre sí mismo, se vuelven al exterior con una curiosidad apasionada. Es la época de los viajes, de los intercambios de regalos, de las correspondencias diplomáticas y de las princesas que se dan por esposas a reyes extranjeros en prenda para nuevas relaciones “internacionales”. La época en que, sobre los

frescos de las tumbas egipcias, se ve surgir, con sus vestidos originales, todos los pueblos del Oriente Próximo y del Egeo, cretenses, micénicos, palestinos, nubios, cananeos...⁷²»

Toda cultura es en sí «multicultural», no sólo porque siempre ha habido una aculturación anterior, y porque no hay procedencia pura y simple, sino, más profundamente, porque los rasgos de la cultura son en sí rasgos de contienda: son el afrontar, confrontar, transformar, desviar, desarrollar, recomponer, combinar, trapihear.

No es que no haya «identidad». Una cultura es una y única. (Tanto como se pueda conformar con la palabra «cultura», que parece haber identificado ya aquello de que se trata. Pero precisamente, esta palabra no identifica nada. Se conforma con poner en cortocircuito todas las dificultades que se presentarían en masa si se tratara de decir: «pueblo», «nación», «civilización», «espíritu», «personalidad».) Una «cultura» es cierto «uno». El hecho y el derecho de este «uno» no se pueden descuidar, menos aún negar, en el nombre de una esencialización de la «mezcla».

Pero tanto este «uno» es claramente distinto, y distinguido —como no es tal vez su propio ni puro fundamento. No se confunda la distinción con el fundamento, éste es sin duda todo el asunto, toda la apuesta filosófica, ética y política de lo que se teje en torno a las «identidades» o los «sujetos» de todas las especies. Así, la distinción absoluta del *ego existo* de Descartes no se debe confundir con el fundamento, que éste le agrega en la pureza de una *res cogitans*. Como tampoco, y por ejemplo, la identidad «francesa» necesita, para existir, autofundarse en Vercingetorix o en Juana de Arco.

La unidad y la unicidad de una cultura son una y única *por razón misma* de una mezcla, o de una contienda. Es una «contienda» lo que encuentra en una «cultura» un estilo o un tono, pero también varias voces o varios pentagramas para interpretar ese tono. Existe una cultura francesa. Pero guarda en sí varias voces, y en ninguna parte está presente ella misma en persona —salvo para aquéllos que la confunden con un gallo, o

⁷² Fernand Braudel, *La Méditerranée*, París, Flammarion, 1985. (Hay trad. cast. de J. Ignacio San Martín, *El Mediterráneo*, Pozuelo de Alarcón, Espasa-Calpe, 1997³.)

con Dupond-la-Joie⁷³. La voz de Voltaire no es la de Proust, que no es la de Pasteur, que no es la de los Rita Mitsouko. Tal vez, tampoco sea nunca *pura y simplemente* francesa: ¿qué es francés, qué es lo que no lo es, en Stendhal, en Hugo, en Picasso, en Lévinas, en Godard, en Johnny Hallyday, en Kat'Onoma, en Chamoiseau, en Dib? De nuevo, esto no quiere decir que no haya una «identidad francesa»: quiere decir que una identidad de este tipo nunca es simplemente idéntica en el sentido en que un lápiz es idénticamente el mismo ayer y hoy (suponiendo, por lo demás, que esto no sea materialmente inexacto...). La identidad del lápiz permite precisamente a *este* lápiz ser menos identificable como «éste» —que sigue siendo, hasta cierto punto, cualquier lápiz— de lo que lo permite la identidad de una cultura, o la de una persona. Para hacer la diferencia, podemos elegir denominar a la segunda como una *ipseidad*, un «ser-uno-mismo».

Una ipseidad no es la pura inercia de lo mismo que permanecería lisa y llanamente lo mismo, como lo mismo en sí mismo: lo que se imagina formar el ser de una piedra, o de Dios. Una ipseidad se deja o se hace identificar. Para esto, se precisa una red de intercambios, de reconocimientos, de remisiones de una ipseidad a otra, de la diferencia a la diferencia. Una ipseidad vale por otra y para otra, mediante otra, las otras a las que toma y a las que da, por su toque singular, cierto tono identificable —*es decir, también inidentificable*, inimitable, inasignable bajo *una* identidad. La «ipseidad» denominaría muy precisamente aquello que una identidad tiene siempre, forzosamente, de imposible identificación.

De hecho, una pura identidad no sería solamente inerte, vacía, incolora y sin sabor (como lo son muy a menudo aquellos que reivindican identidades puras): sería un absurdo. Una pura identidad se anula, no se puede identificar. Sólo es idéntico a sí lo que es idéntico a sí, lo que por tanto gira en redondo y ni siquiera llega a la existencia.

¿Quién sería lo bastante *puro*, con todo rigor, para ser un ario digno de este nombre? Se sabe que esta cuestión podía llevar a un verdadero nazi, a un nazi absolutamente identificado con su causa, o con su cosa, hasta la esterilización, incluso hasta el suicidio.

La pureza es un pozo sin fondo cristalino en el que lo idéntico, lo propio, lo auténtico se abisma en sí mismo, nulo, arrastrando al otro consigo para convertirlo al

⁷³ Localidad del País de Thelle, bastión electoral del Front National, cuyo nombre se ha popularizado en Francia en los últimos años como sinónimo o caricatura de comunidad racista. (N. del T.)

abismo. La ley absoluta y vertiginosa de lo *propio* consiste en que, al apropiarse de su propia pureza, uno se aliena *puramente* y simplemente. Otra forma de la mezcla: la mezcla-consigo, el automezclado, el autismo, el auto-erotismo.

Una lengua siempre es una contienda de lenguas, algo a medio camino de Babel como confusión total y de la glosolalia como transparencia inmediata. Un estilo es siempre un cruzamiento de tonos, de préstamos, de distancias y activaciones, a los que da un giro. Sin duda, cada estilo parece tender hacia un último giro, soberano, que sería el de una lengua absolutamente propia, un idiolecto absoluto. Pero un idiolecto o un idioma absoluto ya no sería una lengua, no pudiendo ya mezclarse con otras para ser la lengua que es: *no pudiéndose ya traducir para ser lo intraducible que es*. Un puro idiolecto sería *idiota*: perfectamente *privado* de relaciones, y por tanto de identidad. Una cultura pura, una propiedad pura sería idiota.

¿Qué es una comunidad? No es un macro-organismo, ni una gran familia (suponiendo que sepamos lo que son un organismo, una familia...). Lo *común*, el tener-en-común o el ser-en-común excluye de sí mismo la unidad interior, la subsistencia y la presencia a sí y por sí. Ser con, estar juntos e incluso estar «unidos», justamente es no ser «uno». *Una* comunidad, no se da más que en la muerte, y no precisamente en el cementerio, que es un lugar de espaciamiento, de distinción: sino en la ceniza de los hornos crematorios o en las pilas hacinadas de cadáveres.

O incluso, de otro modo: la violación sistemática de las mujeres bosnias ha desplegado de manera ejemplar todas las figuras de una afirmación delirante de la comunidad «una»—violar para engendrar «bastardos», considerados como inaceptables, excluidos *a priori* de la unidad presupuesta, violar para obligar así a abortar a estos bastardos, o violar para a seguido matar y destruir así la posibilidad misma del bastardo, y violar para que este acto repetido asigne sus víctimas a la unidad fantasma de su «comunidad», violar para manifestar de todas las maneras posibles que precisamente *no debe haber relaciones* entre las comunidades. Acto nulo, negación del sexo mismo, negación de la relación, negación del niño, de la mujer, pura afirmación del violador en

el que una «identidad pura» (una identidad «racial»...) no encuentra nada mejor que pasar por la mímica innoble de lo que niega: la relación y el estar-juntos. (De manera general, lo que es sin duda ejemplar en la violación es que opera con la *relación*, de la que también es la negación. Se encarna con la relación, con la contienda.)

Lo que tenemos en común es siempre también lo que nos distingue y nos diferencia. Yo tengo en común con un francés *no* ser el mismo francés que él, ya que nuestra «franceidad» no está en ninguna parte, en ninguna esencia, en ninguna figura acabada. No una nada de figura, sino un trazado siempre en obras, una ficción que siempre se está inventando, una contienda de trazos. Y no es que la identidad esté «siempre en camino», proyectada en el horizonte como una buena estrella, como un valor o como una idea reguladora. Incluso como proyección infinita, no adviene, no se identifica, *porque está ahí ya*, porque es ella, la contienda.

Yo soy ya cuando mi madre y mi padre se mezclan, soy yo quien los mezcla, soy su contienda, y sin embargo, yo no me engendro.

¿Qué es un pueblo? Ciertamente, hay rasgos étnicos. Es raro que se pueda tomar a un siciliano por un noruego (aunque los normandos también se mezclaron con Sicilia...). Pero, ¿se podrá confundir a un siciliano «del pueblo» con un siciliano de la alta burguesía? En cambio, habrá más posibilidades de confundir, en Chicago, a un siciliano «del pueblo» con un polaco del mismo «pueblo», o por otra parte a un gran burgués de Palermo con un gran burgués de Lión. A fuerza de no querer saber ya nada de las *clases*, se acaba por negar las evidencias más cotidianas. Sin duda, una clase ya no se deja pensar como una identidad, y justo por haber configurado las clases como identidades, antes que como condiciones, es por lo que ciertos totalitarismos (quizá todos) habrían sido posibles. Pero no se trata precisamente de interpretar una identidad contra otra. Se trata de practicar las singularidades, es decir, aquello que no se da y no se expone más que en plural: *singuli*, «uno por uno», es una palabra que no existe sino en plural. La ipseidad no existe más que distribuida singularmente: es «ella misma», si se puede decir, la distribución, la diseminación, el reparto originario de esto —*ipse sí mismo*— que nunca ni en ninguna parte está presente como tal, «en persona». *Iipse* «es» su propia dispersión.

Esto no es nada —incluso es todo— pero nos queda por pensar esta totalidad de dispersión, este todo-uno en contienda.

La mezcla no existe, como tampoco la pureza. No hay ni mezcla pura, ni pureza intacta. No solamente no hay nada tal, sino que es la ley del hay: no habría nada si hubiera algo puro e intacto. Nada existe «puro» que toque a otro, no porque tenga que asociarse, como si fuera una simple condición accidental, sino porque el solo tacto expone a esos límites sobre los que las identidades o las ipseidades se pueden desenredar unas con otras, unas de otras, las unas entre las otras, unas de entre otras. No hay ni lo simplemente mezclado, ni lo simplemente idéntico, siempre hay un incesante desenredo de lo uno en lo otro.

La contienda no es accidental, es de origen; no es contingente, es necesaria; no es: siempre sucede.

Contienda de Ares y contienda de Afrodita, contienda de una y de otra: que haya golpes y enlaces, que haya asaltos y treguas, rivalidad y deseo, súplica y reto, diálogo y desacuerdo, temor y piedad, y risa también. Y contienda de Hermes, rostros pegados de espaldas, contienda de mensajes y de vías, bifurcaciones, substituciones, concurrencias de códigos, configuraciones de espacios, fronteras hechas para pasar, para que haya pasos pero compartidos, porque nunca hay identidad si no está repartida: dividida, mezclada, distinguida, reducida, común, substituíble, insubstituíble, retirada, expuesta.

¿Porqué una «foto de identidad» es a menudo la más pobre, la de menor brillo y la menos «semejante» de las fotos? Pero también, ¿porqué diez fotos de identidad de la misma persona son tan diferentes unas de otras? Entonces, ¿cuándo se parece alguien? Cuando de él, o de ella, la foto muestra más que lo idéntico, más que la «figura», la «imagen», los «rasgos» o el «retrato» en tanto que relieve de los signos diacríticos de una «identidad» («cabellos negros, ojos azules, nariz roma, etc.»), y cuando hace que surja una contienda interminable, pueblos, parientes, trabajos, penas, placeres, pensamientos, repulsas, olvidos, delirios, esperas, sueños, historias, y todo lo que tiembla y todo cuanto se agita en los confines de la imagen. Nada imaginario, nada más que lo real: lo real pertenece a la contienda. Una verdadera foto de identidad sería una contienda indefinida de fotos y de grafías, que no se parecería a nada, y bajo la que se inscribiría la leyenda de un nombre propio.

Esta *leyenda* debería leerse, descifrarse y narrarse —pero no sería un mito: es decir que, precisamente, no vendría a conferir identidad al *ipse* o a cualquier *uno* del que fuera el *legendum est*, el «esto se ha de leer». Lo que se debe leer es lo que se ha escrito. El mito no se escribe, se proyecta y profiere, se esgrime o surge puro, sin desbroce, sin historia. El mito no solamente identifica, sino que sobre todo se identifica a sí mismo: él es la infinita presuposición de su identidad y de su autenticidad. Si digo de modo mítico «Ares», «Afrodita», «Hermes» o «Francia», ya habré dicho en estos nombres más que todo cuanto pudiera decirse, y no se podrá decir nada legítimo que no esté de antemano autenticado en ellos. Así, sólo la voz de Francia enunciará lo que sea francés. El mito es el sentido que es su propio sujeto, y el nombre propio en tanto que idiosemia de un idiolecto.

Pero lo que se escribe, y que debe leerse, es lo que no ha precedido a su desbroce, es la contienda de las huellas de un sentido que se pierde al buscarse o al inventarse. Leo que Sarajevo es una ciudad hecha al menos de tres ciudades, sucesivas y simultáneas, y que Bosna-Saray se mezcla allí con Miljacka y con Ilidza.

Sorpresa del acontecimiento

Este título debe también escribirse, o leerse: *La sorpresa: del acontecimiento*. Porque de lo que se debe tratar bajo el título de la «sorpresa» no es solamente de un atributo, una cualidad o una propiedad del acontecimiento, sino el acontecimiento mismo, su ser o su esencia. Lo que hace acontecimiento del acontecimiento no es solamente que suceda, es que sorprenda —e incluso quizá que se sorprenda (el desvío en suma de su propia «llegada», no dejándolo ser acontecimiento, sorprendiendo al ser en sí, no dejándolo ser, sino por sorpresa).

Pero comencemos por el comienzo. Lo tomaremos en esta frase, por la que sin duda algo comenzó a llegar al pensamiento moderno, algo empezó a sorprenderse en él —y con lo que no hemos aún terminado:

«La filosofía no debe ser un relato de lo que sucede, sino un conocimiento de lo que, en esto, es verdadero, y a partir de lo verdadero debe además concebir lo que aparece en el relato como puro acontecimiento.»

Esta frase se halla en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, libro II, Lógica del concepto, texto introductorio, «Del concepto en general».

Esta frase puede leerse de dos maneras. Según una primera lectura, sin duda la más evidente, porque es la más conforme con lo que pasa por ser la interpretación canónica del pensamiento hegeliano, significa que la filosofía tiene como tarea *concebir* aquello de lo que el acontecimiento no es sino el fenómeno. Con más precisión: para la filosofía, hay, ante todo, la verdad contenida en lo que sucede, y después, a la luz de esta verdad, la concepción de su producción misma o de su ejecución, que aparece exteriormente, mientras no se concibe, como «puro y simple (*bloss*) acontecimiento». Teniendo esto en cuenta, el acontecer del acontecimiento (el surgimiento, el suceder, el

tener-lugar —*das Geschehen*) no es más que la cara externa, aparente, inconsistente, de la presentación efectiva de lo verdadero. El advenimiento de lo verdadero como real —contenido del concepto— descalifica al acontecimiento —simple representación narrativa.

Con todo, esta primera lectura no se puede exactamente quedar ahí. Con total rigor, la *lógica del concepto* en la que aquí nos comprometemos no debe ser una lógica de la categoría o de la idea pensada como «generalidad abstracta» (al modo de Kant), sino al contrario, una lógica de «la identidad del concepto y de la cosa» (como dice el texto un poco después). Según esta lógica, el concepto logra (toma, plantea y fundamenta) toda la determinación, toda la diferencia y toda la exterioridad de la efectividad real. Y por ello el concepto en este sentido es el elemento en que se revela (siempre en el mismo texto) que «el fenómeno, lejos de ser incompatible con la esencialidad, es una manifestación de la esencia». El concepto, en verdad, es el fenómeno que se sorprende como verdad, antes que lo opuesto a la apariencia simplemente fenoménica.

No es entonces evidente —siempre en la senda recta de esta lectura «canónica»— que la expresión «puro y simple acontecimiento» pueda comprenderse de manera unilateral como si sus predicados determinaran la esencia del sujeto: es decir, como si el acontecimiento como tal fuera necesariamente y solamente «puro y simple» (inesencial). Por el contrario, subsiste quizá, y debe sin duda subsistir, una consistencia propia del acontecimiento «no puro y simple». Dicho de otro modo, el acontecimiento *concebido* podría seguir siendo el *acontecimiento* concebido —de lo que habría que extraer algunas consecuencias.

(Se observará que esta doble dificultad respecto del acontecimiento se encuentra en otras partes en Hegel, donde constituye sin duda una ley general. A modo de ejemplo, en la Introducción a la *Filosofía de la historia*: «A la luz pura de esta idea divina, que no es un simple ideal, se desvanece la apariencia según la cual el mundo sería un acontecimiento absurdo, necio (*ein verrücktes, törichtes Geschehen*).» También aquí se

plantea la cuestión del estatuto de los predicados: ¿es todo acontecimiento absurdo?, si el mundo es un acontecimiento sensato, ¿es el sentido independiente de su acontecer?)

Es por tanto necesario admitir una segunda lectura, más atenta a la diferencia que articula la frase de la *Lógica*. En efecto, es la diferencia entre, por una parte, el conocimiento de lo verdadero que se encuentra «en» la cosa (la realidad, el sujeto) *que* sucede, y, por otra parte y «además» (*ferner*), la concepción de lo que aparece como simple acontecimiento, es decir, no la cosa que sucede (el contenido o el substrato no-fenoménico), sino *el hecho de que* suceda, sea el acontecer de su acontecimiento (o, de nuevo, su acontecimiento más bien que su advenimiento). Sin duda, este acontecer, en tanto que concebido bajo la verdad de la cosa, se distingue del fenómeno, incluso se opone al mismo, pero lo hace en tanto que la verdad no-fenoménica *de lo fenoménico mismo en cuanto tal*, es decir, en tanto que acontecimiento, en tanto que *Geschehen*.

En este sentido, la tarea de la filosofía se desglosa así:

- 1) conocer la verdad de lo que tiene lugar;
- 2) concebir el tener-lugar como tal.

Por esta diferencia, cierto que poco aparente, en todo caso poco o nada analizada por sí misma —y sin embargo muy nítida («*ferner*»)—, Hegel representa la tarea filosófica como la tarea de concebir *además de la verdad* el tener-lugar de lo verdadero. La verdad, por tanto, del tener-lugar de lo verdadero —o si se quiere, además del *eventus* de lo verdadero, su *evenire*. La verdad del *evenire* tal como no podría reducirse a su *eventus* sin dejar de ser su verdad. Y en consecuencia, una verdad más allá de la verdad misma.

Por esta diferencia o por este suplemento de verdad —no lo verdadero sobre lo verdadero, sino la verdad del tener-lugar de lo verdadero—, Hegel abre la modernidad. La apertura de la modernidad no es otra cosa que la apertura del pensamiento al acontecimiento en cuanto tal, a la verdad del acontecimiento más allá de todo acontecimiento de sentido. En la apertura de la modernidad (o, si se quiere decir así, en

el cierre de la metafísica, que no es en sí nada más que el acontecimiento de la apertura, el acontecimiento abriendo el pensamiento al suplemento que lo desborda en origen), se da este rasgo en dirección al acontecimiento *como tal*.

Se trata en efecto de lo siguiente: la tarea de la filosofía no es substituir el *Geschehen* narrativo con cualquier substrato o sujeto que no sucedería, sino que puramente sería (lo que, en tanto que su-puesto, siempre habría sido ya —el «ser-lo-que-sería», *to ti èn einai* de Aristóteles)⁷⁴. Más allá de la verdad de lo que llega, y que en consecuencia está en llegar, o *es* en la llegada, igual puede entonces decirse que ha llegado, que ha llegado siempre-ya en la llegada misma, se trata de pensar *que* llega —la llegada o más bien el llegar «mismo», «lo» que no es precisamente «lo mismo» que «lo que sería», ya que *no ha llegado*. Se podría decir: se trata de pensar la mismidad misma, en tanto que lo mismo que nada.

Tal vez es así como se trata en Hegel de pensar la *Geschichte*, que sería menos la «historia» tal como la entendemos (y tal como y ante todo la entiende el mismo Hegel) que el acto o el ser entero, la entelequia del *Geschehen*. La *Geschichte* no sería entonces, no sólo ni en primer lugar, la sucesión productora de estados diferentes de su sujeto. Sería, más que desarrollo, proceso o procesión, el llegar, el venir —y ante todo incluso «llegar», «venir», «tener lugar», un verbo no substantivado ni substantivable. Por esto rechaza Hegel que la filosofía se identifique con el relato de un desarrollo, con sus peripecias. Lo que así rechaza no es la dimensión del «llegar» como tal, que quisiera substituir por la simple identidad estable del ser y del haber-ya-siempre-sido. Si se observa bien, lo que ante todo rechaza es que el *Geschehen* —la esencia activa de la *Geschichte*, la historialidad de la historia, si se puede decir así— se comprenda como simple peripecia (*blosses Geschehen*) (puede releerse desde esta perspectiva las páginas que preceden a la frase de la que hemos partido). El acontecimiento no es peripecia, es, si es preciso decir que es, *que haya* —es decir, que haya algo, en cuanto algo diferente de la indiferencia del ser y de la nada, si se quiere decir en los términos de la lógica matricial del devenir. El acontecimiento indica lo que hay que pensar en el corazón del devenir, como algo más retirado y más decisivo que el «paso» al que de ordinario se lo

⁷⁴ Si se entiende al menos el *to ti èn einai* como subordinado o idéntico al *upokeimenon* —en lugar de separar al uno del otro como ha propuesto Rudolf Boehm, separación que también se puede entender como la del ser-acontecimiento y la del ser-fundamento.

refiere. En tanto que «paso», el devenir indica sobre todo eso en lo que pasa, el ser-devenido de su resultado. Pero para que el paso tenga lugar, en el (*no*) *paso* del pasar, se necesita ante todo «la inestabilidad inquieta (*haltungslose Unruhe*)» (Lógica, I, 1, 1, C, 2) que aún no ha pasado y que como tal no pasa —pero llega.

Hegel quiere pensar así —o bien, y por lo menos, el pensamiento de Hegel tiende hacia este pensamiento como hacia su punto de fuga— la esencia del *Geschehen* en tanto que *Geschehen*. Es decir, la esencia de lo que, precisamente, se oculta a una lógica de la esencia entendida como substancia, sujeto o fundamento, en provecho de una lógica del «llegar» cuya entera esencia está en la «inquietud» que consiste en no subsistir (*haltungslos*). Por lo demás, los orígenes y el uso semánticos de la palabra *Geschehen* remiten, más que al proceso y a lo que se produce, a la carrera y al salto, a la precipitación y a la espontaneidad. (Además, y a diferencia del francés «événement» o del castellano «acontecimiento», esta palabra no posee el sentido de «acontecimiento notable», para el que hay otros términos en alemán, comenzando por el más cercano de *Geschehnis*, cuya mínima diferencia hace que resalte aún mucho más el carácter verbal, activo, pasajero de *Geschehen*.)

Ciertamente, hay que confesar que se toca así el límite extremo de lo que se puede hacer decir a Hegel. Por otra parte, la apuesta no es ejercer una violencia interpretativa, ni hacer saltar a Hegel, contra su propia máxima, por encima de su tiempo. La apuesta consiste simplemente en resaltar que en cualquier caso es preciso hacerle decir esto, por más sorprendente que les parezca a los «hegelianos» (si quedan), y resaltar que el tiempo propio de Hegel en la filosofía, el tiempo del cierre/apertura moderno, lleva en sí esta sorpresa —una sorda inquietud (*Unruhe*) a propósito del acontecimiento.

Un pensamiento del acontecimiento en su esencia de acontecer sorprende, interiormente, al pensamiento hegeliano. Éste se cierra ahí, sin ninguna duda, tan rápido como se ha abierto. Hegel, en suma deja al *Geschehen* llegar y partir sin retenerlo, pero

no menos afirma, como más allá de su propio discurso, que esto le llega y es lo que hay que pensar.

O bien podría decirse igualmente: Hegel retiene el *Geschehen*, lo detiene o lo hace caer en su llegada-y-partida, fija su concepto (es la *Geschichte*). Pero, al hacerlo, pone de relieve y de manera inédita esto mismo: que es justamente reteniéndolo como le habrá faltado *como tal*. Abre así, *volens nolens*, la cuestión del «como tal» del *Geschehen*.

El «como tal» del acontecimiento, tal sería su ser. Pero esto debería ser, por lo tanto, no el ser de lo que llega —es decir, de lo que es llegada—, ni siquiera el ser del «llega», sino el ser-llegada, o mejor, el ser-que-llega. O incluso: no el «hay», sino *que* hay, este *que* sin el que no habría nada. La diferencia entre «es» y «hay» consiste precisamente en que la *y* señala la instancia propia del tener-lugar del ser, sin el que el ser no sería. Que hay = ser *del* ser, o ser transitivo del ser intransitivo o sustantivo, acontecimiento del ser preciso para que el ser sea, pero en absoluto substancia, sujeto o fundamento del ser. Acontecimiento del ser⁷⁵ que en absoluto pertenece al ser, por cuanto es el ser «mismo» —lo mismo, si se quiere, que lo que *no ha sido*, o más exactamente, lo mismo que no haber sido, lo mismo que nada...

Lo que se abre con la cuestión del «como tal» del acontecimiento sería entonces algo del orden de una negatividad del «como tal». ¿Cómo pensar un «como tal» cuyo «como» no se relacione con ningún «tal»? Aquí, el pensamiento es sorpresa en el sentido fuerte de la palabra: se expresa como falta de pensamiento. No es que aún no haya situado su objeto, sino que es más bien que no hay objeto situable, si «el acontecimiento» no puede siquiera decirse o contemplarse «como tal» —es decir, en resumen, si ni siquiera se puede enunciar «el acontecimiento» sin haberle abstraído su acontecer.

Nos detendremos en este rasgo de la sorpresa.

⁷⁵ «Acontecimiento del ser» más bien que desacoplamiento del ser y del acontecimiento, tal es aquí el principio de una *disputatio* con Badiou (este texto se leyó en principio en un encuentro organizado por Jean-Clet Martin en Estrasburgo, en 1994, en torno a Alain Badiou y sobre el tema «pensar el acontecimiento»).

Hay, pues, algo que pensar —el acontecimiento— cuya naturaleza misma —el acontecer— no puede sino surgir de la sorpresa, no puede más que pillar al pensamiento por sorpresa. Hay que pensar cómo el pensamiento puede y debe sorprenderse —y cómo, quizá, es esto mismo lo que le hace pensar. O incluso cómo no habría pensamiento sin acontecimiento de pensamiento.

Pensar la sorpresa del acontecimiento —lo que sin duda remite a pensar el núcleo o el salto del *Geschehen* hegeliano, el resorte dialéctico en ese punto en que, antes de ser recurso y motor, debe ser gatillo y disparo, y por tanto su negatividad *misma*—, debe ser algo distinto que dirigirse a un impensable, del modo que sea, y algo distinto también, por supuesto, que captar la sorpresa para desprenderse de su (sor)presa haciéndola residir bajo el concepto. Por tanto, se trata menos del concepto de sorpresa que de una sorpresa en el mismo concepto, esencial al concepto.

Que tal tarea sea la de la filosofía —y que la filosofía sea *el pensamiento sorpresa*— es quizá lo que hay que comprender regresando, mucho antes de Hegel, al topos platónico y aristotélico del «asombro». Se da una insistencia machacona en este topos, como para excitarse con la idea de una «fascinación» primera, a la vez arrebató y confesión de ignorancia, que comprometería en suma la marcha de su auto-apropiación, es decir, de su auto-reabsorción.

Ahora bien, lo que Aristóteles nos dice, a poco que leamos atentamente en *Metafísica A 2*, es que la «filosofía» es la ciencia, ni «práctica» ni «poética», que procede del asombro *en tanto que* éste da acceso a la ciencia que no tiene por fin más que a sí misma. El asombro no vale tanto, pues, como ignorancia que colmar o como aporía que superar —situación que no distinguiría verdaderamente a una ciencia entre las demás: más bien vale como disposición a la *sophía* por sí misma. Así, el asombro es propiamente filo-sófico, y se puede provocar la interpretación hasta decir que el asombro está ya, por sí mismo, en el elemento de la *sophía*, y que de manera simétrica la *sophía* retiene en sí misma el momento del asombro. (En el mismo lugar, Aristóteles afirma que el *philomithos*, aquél que ama los mitos y sus asombrosos prodigios, también es de alguna manera un *philosophos*.) En tanto que retenido, no suprimido, el momento del asombro sería el de una sorpresa custodiada en el corazón de la *sophía* y constitutiva de la misma en tanto que es su propio fin. Por una parte, el saber que no se dirige a nada

más no vale más que como su propio surgimiento; por otra parte, y recíprocamente, el surgimiento en sí mismo es el único objeto verdadero del saber —suponiendo que sea un objeto. La *sophía* debe sorprenderse, la sorpresa debe ser «a sabiendas».

Así, la sorpresa del acontecimiento no sería solamente una situación-límite para un saber del ser, sería también su forma y su fin esenciales. Desde el comienzo de la filosofía hasta su fin, que retoma su comienzo con renovados esfuerzos, esta sorpresa haría toda la apuesta —una apuesta literalmente interminable.

Aún falta, precisamente, *permanecer* en el elemento del asombro —es decir, en lo que no puede propiamente hacer un «elemento», sino más bien un acontecimiento. ¿Cómo permanecer en el acontecimiento? ¿Cómo sostenerse en él, si se puede decir, sin hacer de él un «elemento» o un «momento»? ¿En qué condiciones custodiar el pensamiento en la sorpresa que tiene por tarea pensar?

Examinaremos algunas de estas condiciones, por lo menos preliminares.

Volvamos a comenzar a partir de aquí: «la sorpresa del acontecimiento», es por tanto una tautología. Y es justamente esta tautología lo que es necesario enunciar primero. O el acontecimiento sorprende, o no es acontecimiento. Todo consiste en saber qué sea «sorpresa».

En un nacimiento y en una muerte —ejemplos que no lo son, que son más que ejemplos, que son la cosa misma— hay acontecimiento, por más esperado que haya podido ser. Lo que también se puede formular de esta manera: aquello que se espera, nunca es el acontecimiento, es el advenimiento, el resultado, es lo que llega. Al cabo de nueve meses, se espera el nacimiento: pero que tenga lugar es lo inesperado estructural de esta espera. O con mayor precisión aún, lo inesperado —y lo *inesperable*—, no es «el hecho de que» tal tenga lugar, en la medida en que este «hecho» puede ser en sí circunscrito como una secuencia de un proceso y como un dato de la experiencia. No es «el hecho de que», es el *que* mismo del «lo que llega» o del «lo que hay», y mejor aún, es el «llega» distinguido de todo cuanto le precede y de todo aquello en lo que está co-determinado. Es el puro presente del «llega» —y la sorpresa consiste en tener que hacer lo presente como tal, en la presencia de lo presente en tanto que llega.

Que llegue, es una *quiddeidad* que no es la del «lo que llega», ni siquiera la del «llega», y que no es tampoco la de la sucesión ni la simultaneidad de lo «que» en el seno de todos los «que». Para pensar algo que surge en una serie es preciso, dice Kant, concebirlo como un cambio de la substancia (la cual sigue siendo una e idéntica: *primera analogía de la experiencia*), y es preciso relacionar este cambio con la causalidad (2ª analogía). «El concepto de cambio supone el mismo sujeto con dos determinaciones opuestas como existente, y en consecuencia como permanente.» Fuera de este concepto del cambio, simplemente no hay concepto de «algo», porque entonces habría «nacimiento o desaparición de la substancia», lo que no puede tener lugar «en el tiempo», sino más bien y exclusivamente *como el tiempo mismo*. Ahora bien, «el tiempo en sí no puede ser percibido». El puro sobrevenir (*das blosser Entstehen*), o dicho de otro modo lo *ex nihilo*, y también lo *in nihilum*, no es nada de lo que haya concepto, o es el tiempo «mismo», su paradójica identidad y permanencia en tanto que «tiempo vacío».

El acontecimiento como tal: el tiempo vacío, o la presencia del presente en tanto que negatividad, es decir, en tanto que llega, no-presente por lo tanto —y de tal manera que ni siquiera esté «no presente aún» (lo que reinscribiría todo en una sucesión de presentes ya disponibles «en el tiempo»), pero de tal suerte por el contrario que nada la precede ni la sucede, el tiempo mismo en su surgimiento, como el surgimiento que es⁷⁶.

Pero el tiempo vacío, es decir, el vacío del tiempo «como tal», ese vacío que no es la vacuidad al interior de una forma, sino la condición de formación de toda forma, este tiempo vacío no es una «cosa en sí», fuera de alcance y accesible a un *intuitus originarius*. El «tiempo vacío» —o la articulación *nihil/quid* en tanto que no-sucesiva, en tanto que llegar o venir de algo en general— es el tiempo mismo, por cuanto no es la sucesividad, sino lo que no sucede y tampoco es la substancia permanente: habría que decir la permanencia sin substancia, el presente sin presencia, y más que la llegada, la sobre-llegada de la cosa misma. Ni tiempo (sucesivo), ni lugar (distributivo), ni cosa

⁷⁶ Por tanto, un asunto de «temporalidad originaria», el concepto mayor de Ser y Tiempo. Tal concepto mismo, ¿aún está sometido al del tiempo de la presencia (ya presente y homogénea en sí misma), o se exceptúa de él? Es la apuesta más importante de un debate sin duda interno a Heidegger, abierto después entre Derrida y Heidegger, incluso entre Derrida y él mismo (compárese *Ousia et grammé* y *Donner le temps*, p. 60 por ejemplo [hay trad. cast. de Cristina de Peretti, *Dar (el) tiempo I: La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995]. Pero quizá haya que pensar que es la presencia la que se precede —la que se pre-senta—, heterogénea en sí misma, y que es ahí el acontecimiento (del ser).

(existente) —sino el tener-lugar de algo, el acontecimiento. Con una palabra pesada de enorme tradición que habrá, más tarde, que problematizar: la creación.

El tiempo vacío, o la negatividad como tiempo, el acontecimiento, forma entonces él mismo lo «en sí» de la «cosa en sí»: es sin duda exactamente aquello que Kant no ha podido asir, y lo que Hegel y todos nosotros tras él, en la transmisión insistente de un pensamiento del acontecimiento, no cesamos de pretender. «El tiempo» o «el acontecimiento» (uno y otro términos sin duda aún demasiado sometidos a una temática de la sucesión, continua-discontinua) forman o son la «posición de existencia» como tal: el *nihil/quid* que no puede siquiera ser enunciado como un «del nihil al quid». El acontecimiento del ser, no como un accidente ni como un predicado, sino como el ser del ser.

En estas condiciones, el acontecimiento no es «algo» que estaría más allá de lo cognoscible y de lo decible —y como tal reservado al más-allá-del-decir y al más-allá-del-saber de una negatividad mística. No es una categoría, ni una super-categoría, distinta del ser⁷⁷. Más bien es, en el mismo ser, la condición necesaria para categorizar el ser: para decirlo, para pretenderlo, para interpelarlo a la altura de la sorpresa de su sobrellegada.

Como tal —*als Geschehen, als Entstehen, als Verschwinden*, como tener-lugar, aparecer, desaparecer— el acontecimiento no es «presentable» (en este sentido, excede los recursos de una fenomenología, aunque el tema fenomenológico en general no lo haya atraído nunca, sin duda, más que él). Pero no es por tanto «impresentable» como otra presencia oculta, porque es lo impresentable o más bien lo impresentificable del presente en el mismo presente mismo. Lo impresentificable del presente, como se sabe desde Aristóteles hasta nosotros pasando por Husserl y Heidegger, es su diferencia estructurante. Que esta diferencia estructurante del presente no sea presentable no quiere decir que no sea pensable —pero esto podría querer decir que el pensamiento, para pensarla, deba hacerse él mismo, más que ver y saber, sorpresa de/en su «objeto». A la

⁷⁷ Incluso y sobre todo si «depende de lo-que-no-es-el-ser-en-cuanto-ser» (Badiou, *L'être et l'événement*, París, Seuil, 1988, p. 211) [hay trad. cast. de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999], ya que es «no-ser-en-tanto-que-ser» lo que es la condición del ser, o para ser más precisos, la condición existente del ser (o lo «existencial» del ser mismo). Sobre este *mínimum* (esencial), habría sin duda acuerdo entre todas las partes involucradas en la *disputatio* —a menos que ésta no comience exactamente sobre la manera de enunciar este *mínimum*.

sobre-llegada del presente (del ser) debe responder, para decirlo a la manera deleuziana, un devenir-sorpresa del pensamiento.

Teniendo esto en cuenta, no habrá acontecimiento «como tal». Porque el acontecimiento *como* acontecimiento, es decir, *quo modo*, según el modo que le es propio (*evenire quo modo evenit*), el acontecimiento según la propiedad y según la medida del acontecimiento mismo, no es, para decirlo una vez más, lo que se produce y lo que se puede mostrar (lo espectacular, el niño nacido, el hombre muerto), sino que es el acontecimiento *como* (al viento) viene, *como* llega. Ahora bien, inmediatamente se distingue que con similar frecuencia el *como* modal se confunde con el *como* temporal (el que se emplea cuando se dice: «tan pronto como llegaba, hubo un relámpago»). Aquí, *quo modo* = *quo tempore*.

El modo del acontecimiento —su «en cuanto tal»— es el tiempo mismo como tiempo de lo sobrevenido. Y el tiempo de lo sobrevenido, es el tiempo «vacío». El vacío del tiempo, o aún mejor, el vacío como tiempo, el vacío como modo del tiempo, será por tanto «la negatividad por sí misma» (por la cual Hegel define el tiempo, *Enciclopedia*, § 257) —pero esta negatividad no comprendida, a diferencia de en Hegel, como «abstractamente relacionada consigo» (lo que remite en suma al «vacío» kantiano). Porque en ese caso, queda aún sometido a un modelo de la sucesión de los presentes, separados y conectados por esta negatividad abstracta. Por el contrario, la relación de la negatividad consigo misma —es decir, «el nacer y el perecer», como dice Hegel en el mismo lugar— debe comprenderse como lo no-abstracto que sin embargo tampoco es el resultado (exactamente aquello de lo que Hegel no se ocupa, pero a lo que se aproxima mucho cuando llama al tiempo «*el abstraer lo existente*»). Aquello que no es abstracción ni resultado, es la sobrevenida: la negatividad «para sí misma», en efecto, pero para ella misma en tanto que posición de ser o de existencia.

Esta positividad de la negatividad no es su fecundidad dialéctica: digamos, para no reabrir aquí el venero entero de una desconstrucción de la dialéctica, que es el reverso exacto de esta fecundidad, y tampoco, por supuesto, una esterilidad que formara pareja

con ella. Es el ser o el existente ni engendrado ni no engendrado, sino sobrevenido, sobreviniente —o incluso, «creado».

La negatividad, aquí, no se niega a sí misma, y no se afianza por sí misma. Hace otra cosa, su operación o su in-operación es otra y obedece a otro modo. Podría decirse que se tiende: tensión y extensión, por las que sólo algo podrá luego parecer como del «paso» y del «proceso», ex-tensión ni temporal, ni local, del *tener-lugar como tal*, espaciamiento por el que surge el tiempo, tensión de nada que abre el tiempo —Spanne, como dice Heidegger⁷⁸.

Sobrevenida: la nada extendida hasta la ruptura y hasta el salto del llegar, donde la presencia se pre-senta.

Hay ruptura y salto: no ruptura con el continuum temporal que se habría presupuesto, sino como el tiempo mismo, es decir, como lo que no admite ningún presupuesto, y ni siquiera, ni sobre todo, una presuposición, luego un anteceder del tiempo sobre sí mismo. Ruptura de nada, y salto de nada en nada: una vez más, extensión de la negatividad, o con mayor precisión, ya que lo negativo no es nada que se pueda extender como un elástico, la negatividad en tanto que tensión, y la tensión misma no progresiva, sino de una vez, de un solo golpe —tensión/extensión del ser, «que hay».

Si el acontecimiento de lo «que hay» tiene por corolario la negación «y no nada», no es como su negativo —es decir, que no es como otra posibilidad inversa y simétrica: que haya «nada» *en lugar de* algo. Porque precisamente no hay lugar para el tener-lugar de una «nada» a modo de «algo». «Y no nada» no quiere decir que no sea «nada» lo que existe. Quiere decir, por el contrario, que no existe nada más que «algo», y que «algo» existe sin ningún otro presupuesto que su propia existencia, o sea, la extensión de «nada» como la tensión de su venir-presente, de su acontecimiento.

(Que en esto el pensamiento de la existencia sea prueba de la «nada», no podría sino afirmarse. Pero la prueba de la nada no es necesaria ni exclusivamente la angustia de la nada —la cual corre el riesgo de llevar consigo la proyección de esta «nada» como pre (y post)-supuesto abismal del ser. Ella es más bien aquello a lo que tratamos de aproximarnos: pensamiento-sorpresa del acontecimiento.)

⁷⁸ Cfr. a este respecto J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, París, Galilée, 1993.

¿Qué es, entonces, la sorpresa?

Es justamente aquello que ya no se puede reclamar. La sorpresa *no es* nada. No es una novedad de ser que sorprendiese por relación al ser ya dado. Cuando hay acontecimiento —ya sea que sólo haya uno, para la totalidad de lo existente, ya sea que haya varios, dispersos y aleatorios (lo que viene a ser lo mismo)—, es el «ya» lo que salta, con el «aún no». Salta todo el presente presente o presentable —y este salto es el venir, o la pre-sencia o el *prae-ens* mismo sin presente.

Cuando «el niño nace», como dice Hegel en el célebre pasaje de la *Fenomenología*, el acontecimiento no es que nazca, porque esto pertenecería al orden del proceso y de la modificación de la substancia. El acontecimiento es más bien la interrupción del proceso, el salto que Hegel representa como el «salto cualitativo» de la «primera respiración» (o incluso, por otra parte, como el «temblor» que atraviesa y divide *in utero* a la substancia materna). Nacer o morir, no es «ser», sino «salto en el ser», para decirlo esta vez con Heidegger.

Pensar el salto no es posible sino por un salto del pensamiento —por el pensamiento como salto, como este salto que se sabe y se siente ser, necesariamente. Pero se sabe y se siente así *como sorpresa* (sorpresa en su saber y en su sentir, sorpresa como saber y como sentir). La sorpresa no es nada —más que el salto al mismo ser, este salto en el que el acontecimiento y el pensamiento son «lo mismo». A su manera, un pensamiento de la sorpresa repite la mismidad parmenídea del ser y del pensamiento.

(Él) salta —¿quién, «él»? nada ni nadie, «él» no es sino en ese salto. Es decir, existe —si el ek-sistir de la existencia está formado por la tensión y la extensión entre el ser y el existente, entre nada y algo. Salta en nada, y así es como existe. Es saltar en nada. Él mismo es la articulación de la diferencia entre nada y algo —y esta diferencia es también un desacuerdo (*ein Austrag*, disputa, conflicto, distribución, reparto; cfr. *Nietzsche* II, p. 167). Hay desacuerdo entre el ser y lo existente: el ser está en desacuerdo con la entidad presente, dada, depositada en el ente, y el ente está en desacuerdo con la esencialidad substancial, fundadora del ser. El desacuerdo es desacuerdo con lo que, *concordando el ser con lo existente habría aflojado el ek-sistir*. Así, el desacuerdo hace el acontecimiento: la no-presencia de la llegada a la presencia, y su sorpresa absoluta.

Pero esto no es una sorpresa para un sujeto. Nadie se ha sorprendido, al igual que nadie ha saltado. La sorpresa —el acontecimiento— no pertenece al orden de la representación. La sorpresa es lo que salta —o bien el «él», el «alguien» que adviene en el salto y en suma como el salto «mismo»—, lo que se sorprende a sí mismo. *Se sorprende*, es en tanto que sorprendido —y si se quiere, es en tanto que sorprendido, sorprendiéndose, como carece obviamente de ser-presente. Se sorprende, precisamente, en tanto que no se representa a «sí mismo», ni su sorpresa. Coincide con ella, no es más que esta sorpresa, que ni siquiera es aún «la suya».

Tensión, extensión del salto —espaciamento del tiempo— discorde del ser como su verdad, he ahí la sorpresa. La *Spanne* sorprende, no en que vendría a desconcertar, a desestabilizar a un sujeto que ahí estuviese, sino en que toma a alguien *ahí donde no está*, o incluso lo toma, lo agarra, lo sobrecoge *en tanto que ahí no está*.

Y este «no ser ahí» es justamente el modo más propio de «ser ahí» cuando se trata de «saltar en el ser», o de existir. «No estar ahí», es no ser ya ahí, sino que es ser el ahí (el *y*) mismo (tal es la mayor condición existencial del *da-sein*). El «ahí» es el espaciamento de la tensión, de la ex-tensión. Es el espacio-tiempo —ni espacio, ni tiempo, ni emparejamiento de ambos, ni (no)fuerza exterior a ambos, sino corte y quiasmo de origen que a ambos abre, al uno en el otro.

La sorpresa es el salto en el espacio-tiempo de nada que venga de «antes» ni de «otra parte»: es entonces el salto en el espacio-tiempo del espacio-tiempo «mismo». Es el tener-lugar del lugar, del ahí que no es un lugar «para» el ser, sino el ser en tanto que lugar, el ser-lo-ahí, no el ser presente, sino lo *presente del ser en tanto que llega* y que, por tanto, no es.

La sorpresa del acontecimiento es así la negatividad misma —pero no la negatividad en tanto que recurso, en tanto que fondo disponible, en tanto que nada o en tanto que abismo del fondo del cual vendría el acontecimiento: porque este «acontecimiento» sería entonces un resultado. La nada (para mantener esta brusca palabra y volverla tajante hacia todos los «abismos» y todas sus profundidades), la nada que no es nada «en el fondo» y no es más que la nada de un salto en nada, es la

negatividad que no es un recurso, sino la afirmación de la tensión ek-sistente: su intensidad, la intensidad o el tono sorprendente de la existencia.

Por consiguiente, si hiciera falta un esquematismo de la sorpresa —y hace falta, en esto nos ocupamos aquí: es necesario darse las condiciones *a priori* de una comprensión de la sorpresa en cuanto tal, de una comprensión sorpresa de la sorpresa— se podría decir que es, justamente, el propio esquematismo. Porque si el esquematismo es la producción de una «visión pura», anterior a cualquier figura, y si la «visión pura» es en sí la ex-posición del tiempo como «afección pura de sí» (*cfr. Kantbuch*, § 22 y 35), es que en la afección pura de sí la visión se ve viendo y *así* ve —(la) nada. El esquematismo en general es principalmente la visibilidad de nada como condición de posibilidad de toda visibilidad de algo. En toda visión de algo la visión se ve ante todo como visión pura, viendo nada, no viendo nada ahí —y sin embargo, «vista» ya, y en tanto que tal anterior, fuera de sí, nada de figura y figura de nada —esta sorprendente figura sin figura que traza en un destello el acontecimiento del ser.

Así, el esquematismo —y con él toda la imaginación trascendental— no estaría del todo en el orden de las «imágenes» (como ya se sabía), y tampoco en el orden de una archi-imagen, ni de un abismo sublime del hundimiento de las imágenes: más simplemente, más inimaginablemente, sería el acontecimiento-esquema, el fulgor del trazado tendido hacia la misma nada y la pura afirmación de existencia. Ni siquiera, para terminar, el «nacimiento» ni la «muerte», sino solo eso y eso incluso que estos cortes recortan: el ser de un existente, su acontecimiento.

¿Se dirá, por lo tanto, que tal acontecimiento es único —a la manera en que Heidegger habla del «acontecimiento fundamental en el Dasein»⁷⁹? Sin duda. En cierto modo, no hay más que un acontecimiento, y no hay «acontecimiento», disperso aquí o allá sin conexión con el acontecer esencial. Hay un acontecimiento, una sorpresa —y el existente no se rehace en él, no vuelve de nuevo: es eso, existir.

Pero la unicidad del acontecimiento no es numérica. No consiste reunida sobre sí misma en un punto de origen (para la ontología no hay big-bang). Porque es o hace

⁷⁹ *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 501 y ss.

sorpresa, está por naturaleza y estructura dispersa en el albur de los acontecimientos, y por consiguiente también en el azar de lo que no forma acontecimiento y que se retira discretamente en el imperceptible continuum, en el murmullo de «la vida» para la que la existencia es la excepción.

Si el acontecimiento era fundamental y único en sentido ordinario —o «metafísico»— de tales palabras, estaría dado, y esta donación sería también la disolución originaria de todo acontecer. No habría sorpresa. Debido a que no está dado, sino que llega, hay sorpresa, y multiplicidad aleatoria de lo que podría por tanto denominarse las llegadas (o los «acontecimientos») del único acontecimiento. En este sentido, no hay sino acontecimientos, lo que quiere decir con mayor precisión: «hay» es acontecer (*Sein, Ereignis*). Lo que quiere decir también que no sólo son varios, discretos y dispersos, sino que son raros. O si se quiere: el acontecimiento es simultáneamente único, innumerable y raro.

No termina de llegar —ni de sorprender. El pensamiento no acaba de sorprenderse al verlo venir, mirada abierta sobre su claridad de nada. Un pensamiento es un acontecimiento: lo que piensa le llega o no es. Un acontecimiento es un pensamiento: tensión y salto en la nada del ser. Es en este sentido como «ser y pensar son lo mismo», y como su mismidad tiene lugar según la ex-tensión cortante de la ek-sistencia.

Es en este sentido, igualmente, como podría decirse que la creación del mundo es el pensamiento de Dios —si en adelante para nosotros, al haber cesado lo incondicionado de estar sometido a la condición del ser supremo, ni siquiera fuera necesario pensar esto mismo sin «Dios» y sin «creador»: y esto es lo que quiere decir la exigencia de un pensamiento del acontecimiento tal como nos llega por lo menos desde Hegel.

Por lo menos —porque habría quizá que prestar una renovada atención a lo que, en Parménides mismo, inscribe la verdad ontológica en un relato de acontecimiento. Después de todo, el poema se abre sobre el presente de una rápida carrera —«los caballos que me llevan»— de la que nada indicaría formalmente la detención. El carro de quien habla penetra en el dominio de la diosa, pero este dominio no se presenta de otro modo que como la gran ruta abierta por la abierta apertura que *Diké* ha aceptado abrir. No desciende de su carro el «hombre joven», aquél que «sabe» o que «ve», su ruta

«cruza todas las ciudades», y es sin detenerse, al paso, como es instruido por la diosa, no sobre el ser, sino sobre el es. Al pasar por la apertura, ve lo que hay, es a cuanto llega, y nunca llega a nada más —cuando llega a algo.

Pero esto mismo, hay que decirlo y que pensarlo —no hay más que esto para decir y para pensar, todo el sentido está ahí.

¿Qué sentido, entonces? Lo que hace que «haya». Lo que destina o lo que provoca al ser a llegar. Lo que sobrecoge al ser al llegar —al llegar/partir. ¿Qué es esto? Esto no puede representarse como un axioma, y tampoco como un hecho. Se dirá que es un «es necesario».

Bajo el título del último movimiento del *Cuarteto*, opus 135 —«La difícil decisión »—, Beethoven anota, como se sabe: «*Muss es sein? Es muss sein*» (que se puede interpretar así: «¿Es necesario (ser)? Es necesario (ser)»). Si el ser fuera simplemente, nada llegaría y no habría tampoco pensamiento. También el «es necesario no es el enunciado de una simple necesidad inmanente (de una naturaleza o de un destino). La necesidad misma no puede ser más que la respuesta decidida del pensamiento a la suspensión del ser en que se sorprende: *muss es sein?*

Desmesura humana*

* Publicado por primera vez en *Epokhé*, nº. 5, J. Millon, Grenoble, 1995.

La medida es la conveniencia de un ser con otro o consigo mismo. Como conveniencia con otro, es la «dimensión» para la que, en cambio, no hay ninguna conveniencia prescrita, excepto la del uso. Todos los sistemas de medida, por lo menos en parte, están fundados sobre consideraciones de uso (más o menos mezcladas con diversos simbolismos).

En cambio, siempre se puede medir, fuera de cualquier intención de uso, la vida media de un hombre en millonésimas de segundo, o en fracciones definidas del tiempo preciso para que nos llegue la luz de una lejana estrella. Se obtienen así curiosidades de almanaque (la altura de la columna formada por los libros apilados de la Biblioteca nacional...), desprovistas de sentido, pero no de verdad, por más infinitamente pobre que ésta sea. En este orden de la verdad, la desmesura es imposible. Es por el contrario el dominio por excelencia de los grandes números, de los cambios de escala, de los excedentes con relación a los medios, de los inconmensurables, etc. Siete millones seiscientas mil libras esterlinas para *Las Gracias* de Canova, he aquí una verdad mercantil, que ni es mesurada ni desmesurada. Diez mil millones de hombres sobre la tierra, he aquí una prospección de verdad demográfica que no es, como tal, ni mesurada ni desmesurada.

Estas cifras mismas, en cambio, miden algo: el ajuste de algunas evaluaciones en un mercado, el ajuste de cierto número de riesgos y de tareas en un mundo (en un mundo que se vuelve mundial por este ajuste mismo). Dicho de otro modo, estas cifras miden cada vez una responsabilidad.

Tener en cuenta la «desmesura» de los grandes números viene entonces tanto a establecer simplemente una conveniencia privada de sentido de la «desmesura» consigo misma (tales son las curiosidades de almanaque, los libros de récords, o la exposición puramente espectacular de las dimensiones del universo, la ciencia y la verdad para curiosos), como a poner al día una responsabilidad. Cada uno de estos gestos se halla al

reverso de los otros, y la proliferación de los grandes números en nuestra cultura, nuestros intereses y nuestras necesidades (dimensiones de una memoria de ordenador, precio de un submarino nuclear, etc.) define igualmente el crecimiento exponencial de una responsabilidad.

(Moravia lo presintió, sin duda que con imprecisión y demasiado maniqueamente, cuando escribió: «el Mal, hoy, se llama “Número” [...] El arma nuclear, arma homicida masiva, surge del Número. Sin el Número, su invención estaría despojada de sentido. Así, al Número de la especie se opone el Número del fin de la especie.» *Journal européen*, trad. Denis Fernandez-Récatala y Gianni Burattoni, París, Écriture, 1984, p. 58.)

No sin razón las cifras de los genocidios y otras formas de exterminación se han vuelto, si no propiamente nombres, sí semantemas de la modernidad. «Seis millones» es indisociable de la Shoah. «Seis millones», aquí (y otras cifras para otros exterminios, otras masacres), no quiere en absoluto decir «muy grande», ni «demasiado elevado», excesivo ni desmesurado: ¿sería, de hecho, «medido» matar a diez judíos, o a cien armenios, o a veinticinco tutsis? ¿Dejar morir de hambre a dos personas, en lugar de a un millón? Estas cifras no apuntan a un rebasamiento (¿de qué norma?, ¿de qué media?): señalan un orden, un registro propio de compromiso y de responsabilidad, del que ellas mismas forman parte.

(Sin duda, hay que remontar hasta Marx el esclarecimiento del gran número en la función que se podría llamar de exponente moral. Basta con echar un vistazo a tal o cual capítulo del *Capital*, por ejemplo: «Ley general de la acumulación», para que esta función salte literalmente a la vista: las cifras no son ahí sólo elementos del discurso, sino que lo preceden de alguna manera, indican su sentido con anterioridad a todas sus significaciones articuladas. El «capital» es quizá también esto: la exposición y la exponencialidad absolutamente generales.)

Aquí también, como en el ejercicio vano de la curiosidad (o como en su exacto reverso), la «desmesura» es su propia conveniencia, e integra la medida de una medida «inaudita». Se mide a sí misma, es decir, que se compromete como totalidad. En el mundo de hoy, la desmesura no es un exceso indefinido por relación a los conjuntos reglados, no consiste en una excrecencia monstruosa y como tal llamada a periclitarse: constituye una aproximación tendencial y continua de la totalidad. Indica menos el grado

o el quantum de su grandeza (seis, o diez, o cuarenta millones; o bien: 0,13 ó 0,20 áreas cultivables por persona en 2050) que presenta la grandeza en sí como un absoluto que compromete a otra conveniencia del ser (o del hombre, o del sentido, como se quiera decir). Se podría ilustrar así: el *big bang* no es asunto de «muy grande» cantidad (de tiempo, de energía, de dimensiones del Universo, etc.), es asunto de una grandeza (el Universo) que es en sí toda su medida, y no tiene otra.

Esta grandeza que es en sí misma su medida «desmesurada», o su desmesura medidora, da de inmediato la escala de una responsabilidad total: bien analizado, el asunto del *big bang* es que la verdadera «medida» del Universo está en la responsabilidad «desmesurada» que del mismo tenemos, o que de él tomamos en cuanto lo medimos así. El hombre como medida de todas las cosas ha tomado un sentido nuevo, desmesurado: muy lejos de relacionar cualquier cosa con el hombre como patrón mediocre y por lo demás inestable, este sentido relaciona al hombre mismo con una inmensidad de responsabilidad.

En la era de la humanidad como población de un enorme número de seres humanos, la *humanitas* misma del hombre aparece como una desmesura que da la medida, y con la cual debemos medirnos. Así: un homicidio es desmesurado con relación a las muertes ordinarias de un grupo social. Pero un exterminio (cuyo nombre dice justo lo que dice: ir al término, agotar la cuenta, no medir un pueblo más que en su existencia como totalidad) mide en sí una relación social, o su ausencia, si se prefiere. Lo contrario de un exterminio no se puede encontrar en ninguna «justa medida»: debe reivindicar la totalidad misma. Tal es también el sentido del control demográfico: la humanidad como totalidad se remite claramente a la responsabilidad del hombre. Esta responsabilidad se da sin medida: porque la cuestión no es cuántos hombres puede albergar la tierra —o el universo—, sino de qué hombres se trata, de qué existencias. El número, aquí, convierte inmediatamente su grandeza en grandeza moral: el tamaño de la humanidad se vuelve inseparable de su dignidad.

Pero esta dignidad, esta *humanitas* no está ella misma dada como una medida (creerlo constituye la insigne debilidad de todos los discursos de los humanismos «medidos» y medidores). En cierto modo, todas las llamadas a la «medida» son

esfuerzo vano, ya que no hay desmesura determinable en sí por relación a una medida dada, norma, patrón o medio. En adelante, el uso y/o la regla que dan la medida deben claramente ser ellos mismos inventados.

Durante mucho tiempo fue norma, en nuestra cultura, recordar cómo el mundo antiguo era el de la medida, y a este respecto quizá más que a ningún otro debía ser para nosotros un modelo (modelo y medida, modelo de la medida y medida del modelo: es toda una vertiente de nuestra historia y de nuestra constitución metafísica). Mundo del límite bien delimitado, mundo del horizonte, de la *phrónesis*, de la *mesótes*, y del *métron*. La *hybris* era por excelencia la desmesura mensurable, y se sabía, o se podía en principio saber, si Ajax, Antígona o Creonte, César o Bruto, se pasaban de la raya, y en qué medida. Entonces, la medida es conveniencia del ser, consigo mismo. Es su modo, no su dimensión (su modo, su temperamento, su ritmo, su propia coherencia).

Poco importa que esta interpretación del mundo antiguo sea o no exacta. Lo que importa es que hayamos erigido este modelo —y que el mismo vaya llegando a su agotamiento. Porque no tiene en cuenta lo siguiente: en tanto que modo propio, en tanto que conveniencia del ser consigo, la medida del mundo moderno es ella misma el modo «desmesurado» de lo infinito.

Su procedencia es cristiana, sin duda —o más bien: el propio cristianismo no habría sido más que la instalación de este modo infinito del ser. En tanto que cristianismo propiamente dicho, habría encubierto durante mucho tiempo la verdad de este modo bajo el aparente sostenimiento de una medida mensurable, la del ser creado. En tanto que criatura, el ser debería observar la conveniencia de su dependencia. Pero en tanto que la creación entera porta esencialmente, y como su modo propio, la huella o el vestigio de su creador (el hombre-imagen de Dios, que no sería sino el apogeo de esta estructura o de este proceso), ella misma tiene por conveniencia la inmensidad —la no-medida— del creador. O más exactamente: la no-medida del acto creador (pero el sujeto creador no es otra cosa que su acto), cuya propiedad consiste en no tener él mismo la menor medida, y obrar sin medida, a diferencia de cualquier cosmogonía. En verdad, creación quiere decir: no-procedencia y conveniencia en sí absoluta y exclusiva del ser, del existir en tanto que tal, sin otra medida o modo.

«Dios», por su parte, no es más que la interpretación de esta desmesura en términos de proceso y de agente de producción. Pero también es el porqué, incluso en el marco de esta interpretación, la creación ha dado lugar a tantas elaboraciones complejas sobre la estructura y sobre la fuerza de su acto: sobre el «*ex nihilo*», sobre la expansión fuera de sí o la retirada en sí de Dios, sobre los motivos del amor o de la gloria, del don o del abandono. Todas estas consideraciones gravitan en torno a esto: la «creación» es la medida absoluta, el ser que es en sí mismo la pura y simple conveniencia de su existir.

De ahí resulta que la fórmula de Dios como medida de todas las cosas no tiene el mismo sentido para Platón que para Hegel. Para el primero, Dios da la medida de la relación de cada existente con su propio modo de ser: él es la medida absoluta de la modalización de los seres. Para el segundo, Dios es la (des)mesura conforme a la cual el ser se modaliza en tanto que ser, esencialmente y en todo existente (lo que implica también que su modo propio sea igualmente la nada y el devenir).

Pero esa medida —el ser-modo del ser mismo—, Hegel la representa incluso (hasta cierto punto, por lo menos) como medida absoluta, es decir, como infinito absolutamente finito o acabado.

En otro registro, lo anterior puede transcribirse así: para Hegel tanto como para Platón, hay una justicia absoluta de la medida absoluta. Al modalizarse, el ser se confiere los justos modos de sus modalidades (y precisamente por que se modaliza, o porque su estructura es la subjetividad). Esta justicia, por tanto, define en principio por sí misma el bien. De lo que se sigue, en particular, que hay, de suyo, un orden social justo y una justa soberanía.

Para nosotros, en cambio, la modalización del ser es la de lo sin-medida en cuanto tal. Lo que interpretamos aún a la antigua, o a la manera cristiana, como «excesivamente grande» —velocidad, población, masacre, pobreza, universo, poder nuclear, etc.— no es sino la traducción modalizada de lo siguiente: la «creación» se comprende en adelante como el acto del ser que es sin medida su propia medida.

Tal vez de esta manera puedan comprenderse las constantes universales de la física moderna, velocidad de la luz o *quantum* de energía, por ejemplo. Esto no se mide con ninguna otra cosa: da por el contrario el origen de toda medida posible. *Fiat lux* hoy quiere decir: hay una «velocidad» con relación a la cual se mide toda velocidad, y que a su vez no se mide con nada superior (se fija por convención, eso es todo). Esto no es ya

la palabra de un Dios, que hubiera así medido previamente esta velocidad. Ya no es en absoluto una palabra. Pero el universo que tiene esta constante, es «la creación». Siendo sin creador, ésta no es la creación, sino simplemente el ser: hay el ser, así y no de otra manera. El ser es finito, en consecuencia —en el sentido en que no hay «velocidad infinita»— pero de una finitud que es ella misma sin medida, que es en sí misma la medida total del ser: en este sentido, infinita, de un infinito que consiste en ser en sí misma su propia medida desmesurada. Lo que hace, no un ser como substancia, sino un ser como responsabilidad.

Ser responsable, en efecto, no es en principio ser pasivo o contable ante cualquier instancia normativa. Es estar comprometido por su ser hasta el final de este ser, de tal forma que este compromiso, este *conatus* es la esencia misma del ser. (Después de todo, «compromiso» es una buena traducción para «*conatus*».)

La época que nos parece la de los enormes números, la que podría decirse del «ser exponencial», es de hecho la época del ser expuesto en y como su propia inmensidad al sentido más estricto: nada lo mide, y es esto mismo lo que mide la existencia que compromete, y que compromete así bajo el modo de una responsabilidad ella misma inmensa. «Humanidad» y «mundialidad» quieren en lo sucesivo decir este compromiso sin medida.

O el tiempo que viene sabrá tomar la medida, o bien perderá toda medida, y con ella la existencia. Esto es lo que hay hoy de inmensamente grande, inquietante y excitante en lo que nos llega, a medida que a ello nos vamos exponiendo.