



UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILORIO"

"LA (IN)SIGNIFICANCIA DE LO HUMANO.
ESTUDIO SOBRE LO HUMANO A PARTIR DEL SENTIDO EN NANCY"

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

SUSTENTA:
SALVADOR VEGA VALLADARES

Asesor de tesis:
JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

Morelia, Michoacán, Agosto del 2021

Resumen.

La tesis es una investigación filosófica sobre la noción de sentido en el filósofo francés, Jean-Luc Nancy, que busca, con esta base teórica, fundamentar una ontología de lo humano. Por esto, nos encaminamos por los estudios de Nancy acerca de la finitud, la comunidad, el cristianismo, el sentido, lo ético, la metafísica y ontología.

Abstrac.

The thesis is a philosophical investigation on the notion of meaning in the French philosopher, Jean-Luc Nancy, who seeks, with this theoretical basis, to base an ontology of the human. For this reason, we turn to Nancy's studies of finitude, community, Christianity, meaning, ethics, metaphysics, and ontology.

Palabras clave: Nancy, sentido, finitud, ontología contemporánea, comunidad, lo humano.

Keywords: Nancy, sense, finitude, ontology, the human.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN (6)

Capítulo I. El humanismo moderno y sus matices. (19)

- 1.1. El sentido de la pregunta por el hombre y lo humano. (20)
 - 1.1.1 El humanismo y los problemas metafísico-ontológicos y de la comunidad: la esencia de lo humano. (20)
 - 1.1.2 El problema del humanismo y lo religioso: la finitud-infinitud. (24)
 - 1.1.3 La praxis: El humanismo y el problema de lo justo. (29)
- 1.2 La decisión por el humanismo: qué sí y qué no. (31)
 - 1.2.1 El humanismo sistemático: régimen de lo inhumano. (32)
 - 1.2.2 El humanismo crítico: el ímpetu por la dignidad y el encuentro. (36)
 - 1.2.3 El caso de Leopoldo Zea y lo humano. (37)
 - 1.2.4 El caso de Herder y la comunidad. (41)
- 1.3 El humanismo y el fundamento ontológico. (44)
 - 1.3.1 Sartre y el hombre como libertad. (45)
 - 1.3.2 Heidegger y el humanismo puesto en suspenso. (50)
- 1.4 Conclusión. (63)

Capítulo II. La ontología existencial del sentido. El sentido como co-ser. (65)

- 2.1 Introducción (65).
- 2.2 Heidegger y Derrida: la pregunta por el sentido y la *differànce*. (67)
 - 2.2.1 Heidegger: la metafísica, la pregunta por el sentido del ser y el Mitdasen. (68)
 - 2.2.2 Heidegger y la pregunta por la metafísica. (68)
 - 2.2.3 Heidegger y la pregunta por el sentido del ser. (73)

2.2.4 Heidegger y la pregunta por la coexistencia. (77)

2.2.5 Jacques Derrida: la *différance*. (81)

2.3 La existencia y el cuerpo como sentido: ser singular plural en Jean-Luc Nancy. (86)

2.4 Conclusión. (139)

Capítulo III. El sentido *en común* y *en lo político*. (142)

3.1 Introducción. (142)

3.2 La comunidad impresentable de la existencia. (144)

3.3 Lo político. (178)

3.4 Conclusión. (194)

Capítulo IV. Lo (in) finito y lo divino. (197)

4.1 La voluntad de fundamento: la modernidad como metafísica del deseo. (197)

4.2 La (in) finitud. (213)

4.3 La muerte (in)significada. (231)

4.4 Deconstrucción de lo divino. (233)

4.5 Conclusión. (250)

Capítulo V. La (in) significancia de lo humano (252)

5.1 Introducción. (252)

5.2 Lo humano en el sentido. (254)

5.3 Lo humano y el cuerpo. (279)

5.4 Lo humano en la comunidad imposible. (295)

5.5 Lo humano y el *des-boderde* de lo político. (313)

5.5.1 El sentido y lo ético: co-originariedad de la ontología existencial y lo ético. (333)

5.5.2 El sentido y lo divino. (342)

5.6 Humano, (in)finitamente humano. (326)

5.7 Conclusión. (351)

Conclusiones. (354)

Bibliografía. (393)

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene el propósito de profundizar en el problema de lo humano con la intención de darle un tratamiento ontológico desde la estructura que Jean-Luc Nancy desarrolla en torno al sentido. Tenemos la hipótesis de que si tomamos como sostén teórico los aspectos más importantes de su ontología, podremos acercarnos a pensar lo humano desde los puntos cruciales que se cerraron o que dejó fuera el humanismo histórico. Para llegar a esto, nos encaminamos por la noción de sentido y su relación con los principales tópicos de lo humano, como el cuerpo, la comunidad, lo político, la finitud, lo ético y lo divino.

“La (in) significancia de lo humano”; lo humano ha quedado insignificante; es decir, insensato ante la historia, los significados que lo exaltan o denigran, en el inagotable “decir” que el hombre tiene sobre sí mismo. El mundo ha tomado su imagen en el humanismo: no podemos, entonces, sorprendernos de su in-humanidad y de lo in-mundo del mundo. Este es el fondo del nihilismo. No obstante, nos queda la *significancia*¹ del sentido que nunca ha dejado de estar ausente y que se des-borda a través de cada asignación de lo humano: el nacimiento in-apropiable, (in) finito del sentido. Ante lo insignificante de los significados humanos, el *sentido* en el que *somos*.

El Capítulo I desarrolla el estado de la cuestión acerca del humanismo y su impulso por asignar una *humanitas*, una esencia de lo humano; aborda algunos de sus matices históricos y conceptuales, pasando por varias corrientes y autores, hasta

¹ Nancy utiliza este neologismo que hemos podido rastrear en Levinas (Nancy lo llevará a su noción de *lo escrito* y que desarrollaremos en el Capítulo II) y que es lo que se encuentra antes de cualquier decir: “Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, la significancia misma de la significación”. Levinas, *De otro modo de ser o más allá de la ciencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2003, p. 48. Más adelante afirma en este tenor: “La manifestación del ser –el resultado– ciertamente es un acontecimiento primero, pero *el primado mismo de lo primero está en la presencia del presente*. Se trata de un pasado más antiguo que todo presente, un pasado que nunca fue presente y cuya antigüedad an-árquica nunca a sido –dada en el juego– de disimulos y manifestaciones, un pasado cuya otra significación falta por descubrir [...]”. *Ibid.*, p. 71.

llegar a Heidegger y lo que no pudo pensar el humanismo con “suficiente altura”. Hasta aquí, el humanismo quedó en suspenso. El Capítulo II aborda la importante noción de sentido que Nancy trata desde la ontología del ser singular plural y que comprende el cuerpo como el lugar de la existencia. El capítulo III continúa con la postura nancyana sobre la comunidad im-presentada de la existencia y lo político desde la co-originaria ontológica. El capítulo IV mantiene el estudio a partir de lo que el filósofo francés deconstruye sobre la finitud, pensada radicalmente, la libertad, co-originaria con la existencia y expuesta como valor inconmensurable; además de abordar lo divino y la deconstrucción del cristianismo. Estos tres últimos capítulos representan el aparato teórico que ha intentado sostener la reflexión sobre lo humano a partir de él.

El capítulo V es el desarrollo del sentido de lo humano que las principales nociones de Nancy nos han permitido pensar desde su existencialismo ontológico y que proponemos como una vertiente más del pensamiento contemporáneo para reflexionar acerca del sentido del cuerpo, comunidad, identidad, política, finitud, muerte, libertad y lo divino. En este capítulo está contenida nuestra postura de lo humano como un sentido que se ha abierto desde su insignificancia y que se desborda de sus límites.

Contextualizando, podemos decir que la tradición occidental hizo de la metafísica un sistema de las esencias, de lo hermético, de lo Único; y ello derivó en un régimen de la necesidad, de la Voluntad, de la teleología. Por lo que afirmamos aquí que en una de las ramas del pensamiento filosófico contemporáneo se ha vuelto un compromiso pensar el sentido del ser desde la existencia misma, la cual se muestra radicalmente finita, temporal, como un “estar ahí”, constitutivamente en movimiento, siempre abierta. Creemos que la época abre la oportunidad de afrontar el sentido desde un principio que ya no sea Principio; ya no desde el supuesto de una identidad común, sino desde un principio sin principio, concreto, que no sea desde el Ser en general. Y es a partir de ese fundamento sin-fondo, que interrumpe todo

fundamento, verdaderamente libre e indeterminado desde donde se debe pensar lo humano.

Lo in-apropiado del sentido ha sido aquello con lo que el pensamiento occidental se las ha visto desde sus orígenes: el sentido del ser, el sentido correcto del actuar humano, el sentido de la historia, del estar-juntos, de la existencia. Ha sido aquello que siempre se le ha intentado alcanzar pero que nunca es suficiente; infinitamente desplazado a un origen o a un final que se vislumbra como el fundamento último de lo real.

El problema del sentido fue tratado de manera especial en el siglo XX desde el existencialismo – quizás principalmente con Heidegger, Camus, Sartre-, la filosofía antropológica y desde el sujeto; el asunto de las guerras mundiales y el holocausto judío derivó en una pérdida de la finalidad del hombre, de su moral, de la comunidad (los discursos totalitarios tenían en sus fundamentos una visión exacerbada de la Comunidad); el absurdo y la multiplicidad de significaciones que se han dado a partir de esto es una característica del Occidente contemporáneo. Jean-Luc Nancy ha tratado la noción de sentido -no sólo desde una crítica a la tradición moderna occidental, sino también desde el origen de occidente mismo-, y lo ha planteado desde el rigor de una ontología. En este tenor afirma la primacía de la cuestión: “El sentido es desde ahora la menos compartida de todas las cosas en el mundo. Pero a partir de ahora compartimos, sin reserva ni escapatoria posibles, la cuestión del sentido”². Si el sentido es afirmado o negado, y sin embargo no pasa de ser una significación del individuo, eso no quiere decir otra cosa que la preponderancia de abordarlo desde su problema ontológico y sus implicaciones con los principales temas del humanismo.

La importancia de Jean-Luc Nancy como eje de esta investigación reside en varios factores. Primero por su acercamiento crítico a la tradición occidental, sobre todo en los rubros de la ontología, la metafísica, en anti-subjetivismo, los estudios sobre el cuerpo y la comunidad. En sus investigaciones resalta que en el camino de la

² Jean-Luc Nancy, *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002, p. 1.

tradición, el sentido ha sido asociado desde sus orígenes helenísticos (Platón) con la significación: sentido y lenguaje están relacionados, pues es a través de la significación que se asocia el sentido; el sentido identificado, signado es el inicio de todo pensamiento hermético que deja fuera aquello que no es comprendido por esta y desde esta asociación. Es así como nacen las metafísicas que determinan a todos los entes desde uno solo, en un círculo cerrado, totalmente determinado por el cual se comprende el Todo. La ontología moderna coloca al hombre como la puerta de acceso al Ser a través de la palabra o el sujeto; y las narraciones mitológicas y discursos totalitarios hacen comprender el mundo y sus relaciones desde parámetros únicos que dejan fuera lo extraño, lo “bárbaro”, lo múltiple. Todo esto desde una metafísica de la Voluntad, del “querer” que marca la esencia, tanto del Ser como del hombre, y que lleva en sus cimientos un antropocentrismo que divide a este último en ideologías que buscan dirigir el discurso en la necesidad de una Comunidad que es beligerante con todas las demás.

Esta investigación ha buscado conceptualizar un existencialismo ontológico, el cual es una provocación para pensar lo humano a partir de nuevos horizontes que dejen atrás el antropocentrismo, que es uno de los principios del discurso fundamentalista, para abrirse a esta libertad existencial en donde nada está escrito salvo la singularidad infinita de los cuerpos en relación; en donde el pensamiento puede pensar la infinitud de lo finito. Sin este tipo de apertura, el pensamiento corre el riesgo de seguir determinado por el sentido identificado y esquematizado que divide en miles de fragmentos lo real y los vuelve incomunicables entre sí. El presente proyecto ha buscado aportar en este orden y sumarse a la crítica y a las propuestas sobre estos aspectos de la tradición filosófica occidental. Una posible réplica podría estar en la diversidad que se plantea desde rutas ontológicas, como el nuevo realismo y otras vías de la otredad y la pluralidad, que pugnan contra las formas del nihilismo y las desmesuras del postmodernismo individualista.

Es como creemos que podría adquirir relevancia explorar y hacer patente la comprensión ontológica del sentido y su relación con lo humano. No es que estos temas no estén siendo estudiados desde otras posturas filosóficas u otras

disciplinas, pero la constante sigue siendo un tratamiento tradicional del mismo; es decir, que en algunos círculos se sigue pensando lo humano como la construcción de un significado por el que se comprende todo, y por lo que termina siendo ideología o un sistema cerrado que se auto-separa de todas las otras significaciones. La manera moderna de significarse estos conceptos lleva implícitamente la división y hasta la beligerancia con los otros significados. El sentido significado y asignado es la semilla del discurso onto-teológico; la finitud asumida tradicionalmente es pura Voluntad, deseo exacerbado de ser; la comunidad definida y delimitada por preceptos comunes entre individuos es intolerante hacia las otras. Es preponderante seguir sumando en la crítica de estos sistemas y participar en una exposición rigurosa y desde otros horizontes, con la finalidad de romper los errores con los que la tradición ha interpretado a estos tres conceptos. Este trabajo ha intentado adentrarse precisamente en este tenor; pretende aportar no solamente en la crítica diagnóstica, sino principalmente en la propuesta que fortalezca la vinculación ontológica de estos conceptos y exponerlos desde una superación de cualquier metafísica esencialista en la que suelen caer. Esto para buscar una base ontológica que abra vertientes de la reflexión sobre lo humano después del fracaso de humanismo en sus formas tradicionales. Porque el humanismo podría haber fracasado precisamente por su fundación metafísica de la esencia del hombre. Es por ello que en esta investigación se pretende seguir contribuyendo al pensamiento filosófico que descansa sobre una ontología que sea la apertura de aquello que los humanismos del pasado no lograron. Además, el fracaso de las formas de humanismo nos puede llevar a la conclusión de que ya no es posible o necesario seguir replanteándonos su necesidad, sino más bien, identificar claramente las bases filosóficas que los llevaron a su caída y proponer un escenario ontológico que sea apertura en sí mismo, singularidad, (in)finitud, libertad; tal cual es la existencia.

Por esto aseveramos como imperativo la reflexión filosófica sobre el sentido del ser, asumido radicalmente desde la sola existencia, que se muestra sin fundamento, sin esencia, salvo la misma inconsistencia del *ahí*, desde la existencia misma, su multiplicidad inherente, sin principio previo ni teleológico, ofrecida como testimonio

del mundo, de su exposición concreta, abierta y corpórea; desde la finitud (la cual no es una privación, como ha sido generalmente interpretada por el pensamiento occidental); y la comunidad únicamente fundada en el hecho ontológico del ¡estamos! de la existencia misma.

A guisa de un breve bosquejo contextual, exponemos cómo han sido tratados los principales tópicos que se abordaron a lo largo de este estudio para ir encuadrando la postura de Jean-Luc Nancy.

Partimos desde Heidegger y su crítica al humanismo histórico, quien afirma que éste se ha fundado más en una metafísica que desde la pregunta por el ser. El filósofo alemán escribe una carta al francés Jean Beaufret en el año de 1946, respondiendo algunos cuestionamientos que versan en torno al asunto del problema del humanismo³. En este conocido texto, Heidegger asegura que el humanismo histórico se ha visto fundado desde la metafísica, desde lo ente en su totalidad: “[...] la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos”⁴; además de que una de sus principales características es la de plantear todo desde los grandes conceptos del sujeto y del objeto. Pensar desde lo ente ha enajenado el lenguaje con la metafísica moderna que la ha llevado fuera de su elemento y a ser el modo de un instrumento de dominación de lo ente⁵.

Heidegger asegura que sobre el humanismo ronda una gran desconfianza común en todos los *ismos*; es decir, de toda doctrina ideológica de la certeza; y sin embargo, la historia no cesa de reclamar su necesidad. Esta doctrina ha fungido como la que ha de otorgar el *homo a la humanitas*: “[...] es el meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no humano, -inhumano-, esto es, ajeno a

³ Cfr. Martín Heidegger, “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*. Madrid: Alianza editorial, 2006. En Francia, Jean Paul Sartre había impulsado el tema con su también célebre conferencia *El existencialismo es un humanismo*.

⁴ *Ibíd.*, p. 25.

⁵ De esta postura se derivan algunos de los planteamientos heideggerianos acerca de la técnica.

su esencia”⁶. Y este punto es medular: en la esencia del hombre se encuentra su humanidad, la cual se ha empeñado en levantar desde lo ente la metafísica histórica. Marx la encuentra en la sociedad, pues es ahí donde las necesidades básicas del hombre se regulan. El cristianismo cimienta la humanidad en sus límites frente a lo divino; el hombre es un peregrino de este mundo, y con ello se define como “tránsito”. El romano de la antigüedad funda el primer humanismo como tal, y a él le otorga lineamientos que oponen su mundo a lo que nombran el *homo barbarus*; se exalta la *paideía* de la Grecia tardía, que se caracterizaba por sostenerse en las columnas de la erudición y las bellas artes. El humanismo romano del renacimiento de los siglos XIV y XV también se opone a lo bárbaro, y éste se identifica con lo que ellos concebían como la barbarie de la Escolástica gótica del medievo. En el siglo XVIII, Winckelmann, Goethe y Schiller representan una *humanitas* que vuelve sus ojos a la antigüedad, sobre todo a la idealización de lo griego; Hölderlin escapa de esto, pues él “[...] piensa el destino de la esencia del hombre de modo mucho más inicial [...]”⁷.

De este modo Heidegger deduce que la generalidad de los humanismos pugna por dejar al hombre libre para adoptar su humanidad, y en ella encontrar su dignidad; todo esto bajo las nociones epocales de libertad y naturaleza del hombre, así como la manera de cómo conducirse a su destino. Mas todos se reúnen en un punto: “[...] en el hecho de que la *humanitas* del homo se determina desde la perspectiva establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento, esto es, de lo ente en su totalidad”⁸. Así que todo humanismo que se funda en la esencia del hombre sin que aparezca el problema de la verdad del ser, es metafísica, “excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica”⁹. Se elude y se oculta la pregunta que relacione al ser con el hombre. Sin la pregunta por la verdad del ser no es posible su vinculación ontológica con la esencia del hombre, y ésta no aparece sin la pregunta por la verdad del ser.

⁶ *Ibíd.*, p. 21.

⁷ *Ibíd.*, p. 23.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibíd.*, pp. 23-24.

La necesidad de pensar el ser y del ser vincula al pensamiento y al ser: el ser hace el pensar, “ser es capaz del pensar”. Así, el hombre debe dejarse interpelar por el ser mismo y desde ese elemento hacerse la pregunta sobre la consistencia de la humanidad del hombre. Heidegger la afirma en su esencia; y la esencia del hombre es su ex-sistencia.

Pareciera que de este modo Heidegger lograra dejar en suspenso el problema del humanismo o de abrir la puerta necesaria para pensar y fundar los prolegómenos para que el problema de la dignidad humana sea pensado ontológicamente.

Dejando el tema del humanismo por un momento, y como es nuestra intención sustentar el sentido de lo humano, es necesario aquí repasar sucintamente lo que la modernidad abrió alrededor del sentido del ser y su relación con los temas humanísticos -como son la finitud y lo divino, la ontología, la comunidad y lo justo. *Grosso modo*, esto ha sido abordado de la siguiente manera en la modernidad.

1.- El sentido del ser: Martin Heidegger realiza una crítica a toda la tradición ontológica del pensamiento occidental; el hombre se ocupa no sólo de la cuestión por el sentido de su existencia, sino por el sentido mismo de la existencia. Esta pregunta, según Heidegger, es fundamental para el *Dasein*. En su obra más célebre, *Ser y tiempo*, afirma que la pregunta por el sentido no sólo es el problema al cual no se le ha podido tratar de manera suficiente, sino que desde sus inicios esta pregunta se encuentra en el olvido; mas es desde este ocultamiento por el cual se ha encaminado la filosofía occidental. La Metafísica logró sustituir al último y general ser por la parcialidad del *ente*, olvidando la *diferencia*¹⁰ que ha logrado dejar en el olvido la cuestión fundamental del sentido del ser: “Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo

¹⁰ El problema de la *deferencia ontológica* ha sido ampliamente estudiado, mas sobresale el trato especial que le pone el filósofo francés Jacques Derrida, en el neologismo de la *différance (deferancia)*: “Ella difiere (el ser) la diferencia de ser del ser, de la existencia y de su actuar”. Jean-Luc Nancy, “La decisión de la existencia” en *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos, 2002, p. 108.

declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión”¹¹.

Heidegger afirmó una diferencia con la ontología clásica de Platón la cual afirmaba, *grosso modo*, que el Sentido no se encuentra en el mundo sino en la racionalización que se hace de éste a través del discurso¹²; la idea, el *eidos* es en donde el ser se fragua y mediante el cual muestra su aspecto: “Según Platón en la idea se cifra el ser de un ente”¹³. Mientras, para el filósofo alemán, el sentido adviene, acontece, aún fuera de lo dicho, como *aletheia* que se muestra en tanto que se oculta: el ser se da en el ente, y a su vez, como aquello que manifiesta al ente mismo. La diferencia ontológica entre ser y su impensable, lo que se muestra y lo que se oculta: el ser se oscurece en el ente, el cual, es lo que se manifiesta, ocultando al ser: “La exigencia básica de él [Heidegger] es la de pensar bajo la diferencia ontológica: *el ser es siempre distinto del ente, aunque no sea <otra cosa>*”¹⁴. Hasta este momento de la filosofía, el problema de dar cuenta de la diferencia entre el ser y el ente es el mismo que intenta darlo sobre el Origen, el Sentido, la esencia diferenciadora; aún con Heidegger se trata de saber la esencia del origen, el sentido y el ser.

2.- La finitud y lo divino: El hombre tiene en la temporalidad un constitutivo fundamental por el que se comprende la historicidad; y es desde ésta que la filosofía se ha mostrado tradicionalmente como el pensamiento impulsado por el deseo de re-unión (original, trascendental...) entre la escisión del hombre y el mundo. Es impulso por hacer de la realidad *kosmos*, orden, sentido que reunifica en la totalidad, enfrentándose a lo múltiple y dislocado. En la crítica que realiza Heidegger a la

¹¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C). España: Editorial Trotta, 2009, p. 3. Antonio Pintor-Ramos reafirma al respecto: “La metafísica practica una abertura en lo real que va más allá (*metá*) de lo dado, privilegiando un ente o grupo de entes, que se ponen aparte del mundo con la intención de convertirlo en absoluto y dilucidar desde él el sentido último de todo lo dado”. Antonio Pintor-Ramos, “Introducción a la 1ª edición castellana”, en Emmanuel Levinas, *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 16.

¹² Salvando las diferencias, podemos encontrar una posición semejante a partir del lenguaje en L. Wittgenstein, quien afirma que el sentido reside, más que en el acontecer del mundo, en el valor significativo de los hechos: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno y si lo hubiera carecería de valor (...)”. L. Wittgenstein *apud* Andrea Potestá, *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2013, p. 14.

¹³ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Terramar ediciones, 2005, p. 210.

¹⁴ Andrea Potestá, *Op. cit.*, p. 149.

metafísica, y que en este apartado exponemos brevemente, afirma que la modernidad se ha revelado metafísicamente como deseo; así, si entendemos a la metafísica como aquello que comprende a todo ente desde el ser, éste se ha representado en su característica esencial como *querer*. Heidegger asevera que Schelling encuentra en el deseo el ser del ente incluso desde la antigüedad: “En última y suprema instancia no hay otro ser alguno sino el querer”¹⁵. Todo ente sigue su esencia en esta voluntad. Leibniz se mantiene en esta misma inclinación cuando afirma que la mónada, ser del ente, es una unidad de representación y tendencia. En Kant y Hegel esto tiene su co-relación con la voluntad-razón; lo mismo sucede con Schopenhauer y Nietzsche¹⁶. En la modernidad, entonces, la metafísica define al ser del ente como Voluntad, -y a partir de esto, a la esencia del hombre como *querer*.

Esta metafísica se ha enfrentado a lo que se nombra *finitud*: el pensamiento occidental ha sido el anhelo de lo absoluto, del encuadre del hombre y la totalidad; deseo de sentido, identificado –según Heidegger, como Voluntad que quiere la eternidad, el eterno retorno de lo querido enfrentado ante lo pasajero, ante el “fue”:

Frente a lo que fue, el querer ya no puede hacer nada. Este “fue” se subleva contra el querer de la mencionada voluntad. El “fue” llega a ser la piedra de escándalo para todo querer (...) el “fue” se va haciendo una pesadumbre y un rechinar de dientes de todo querer [...] ¹⁷.

Así, Heidegger asevera que la voluntad metafísica de querer ser, ante la precariedad del ser, se vuelve contra sí misma, en repugnancia por lo que fue, que deviene voluntad de pasar: “[...] la cual quiere que todo lo que es, valga que perezca”¹⁸. Aquí, afirmamos nosotros, se encuentran contenido todo el nihilismo de la modernidad y sus desmesuras. De este modo, el sentido se ha enfrentado con el

¹⁵ Schelling *apud* Heidegger, *¿Qué significa pensar? Op. Cit.*, p. 91.

¹⁶ Sigue Heidegger: “Lo mismo nombra y alude Schopenhauer al pensar el mundo como voluntad y representación; y lo mismo piensa Nietzsche al definir al ser originario del ente como voluntad de poder”. *Ibid.*, p. 92.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

problema de la finitud al mostrarse como deseo de Absoluto, deseo metafísico¹⁹, frente a su contrario: la realidad finita.

Por esto nosotros afirmamos aquí que la finitud y el problema de lo divino se vinculan de forma profunda porque, precisamente, las religiones han dado una respuesta al problema de la finitud humana; han fungido como las grandes narraciones que salvan al hombre del asunto de la muerte. Ante el exceso de significado y de interpretación que es el catolicismo, el humanismo del renacentista se planteó, casi dogmáticamente, dejar fuera el asunto religioso, para poner al centro al hombre; más eso no significó que lo religioso haya quedado suprimido, sino que fue sustituido por el Hombre o cualquiera de sus producciones. Lo divino solo ha tomado distintas máscaras y facetas, en las que el problema de lo finito e infinito se ha dicotomizado.

3.- La comunidad, la política y lo ético: El problema de un principio común vinculante ha sido representado de forma similar: como unida a una naturaleza o Principio general a todo ente que ha devenido ruptura, en fragmentación heterogénea de este origen al que habría (o se debería, a manera de principio moral) que retornar. Jean-Luc Nancy asegura que toda búsqueda del principio de lo común es búsqueda del sentido del hecho de estar juntos. Y esto común que nos vincula suele ser, o un estado de naturaleza bueno corrompido por la sociedad (que ha invitado a todos los romanticismos en la búsqueda imposible del origen natural) o un estado natural de guerra moderado por el estado (y que ha fraguado todos los despotismos y totalitarismos afianzados en una desmesurada confianza en la grandeza del poder del Estado). Y sin embargo, el más grande testimonio de la modernidad, sobre todo del siglo XX, es la de la disolución de lo común. Para muestra de esto, sostiene Jean-Luc Nancy, cabe señalar la extendida exacerbación del individualismo que se expone como “[...] el residuo de la experiencia de la disolución de la comunidad”²⁰.

¹⁹ Emmanuel Levinas aborda en parte el asunto de lo que él llama como *deseo metafísico*: “El deseo es deseo de lo absolutamente otro. Fuera del hambre que se satisface de la sed que se clama y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones sin que sea posible realizar con el cuerpo algún gesto para disminuir la aspiración (...).” E. Levinas, *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, p. 58.

²⁰ Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros, 2001, p. 17.

Y esta experiencia del *para-sí*, del individuo es, a partir de Hegel, no más que otra cosa que la afirmación desmesurada y angustiosa de la propia muerte, que atraviesa en todo lo largo al pasado siglo; por ello, toda la metafísica del sujeto ha olvidado el problema de la comunidad, desplazándolo a un infinito anterior o posterior, al que hay que retornar o aplazar constantemente.

El humanismo tradicional -dentro de la experiencia moderna, que en uno de sus modos es el retiro de lo divino- y la moral occidental no han sido más que la única manifestación de un deseo por recuperar ese Principio que vincula fraternalmente o que elimina, al menos, el estado natural de la guerra²¹; deseo de común-unidad, de retorno al origen o desplazamiento a un final de la historia. Jean-Luc Nancy toma una postura muy clara en este asunto:

Es necesario sospechar de esta conciencia, ante todo, porque parece acompañar a Occidente desde sus comienzos: a cada momento de su historia, se ha entregado ya a la nostalgia de una comunidad más arcaica, y desaparecida, al lamento por una familiaridad, por una fraternidad y una convivialidad perdidas²².

El capitalismo ha sido el sistema que se ha globalizado. El humanismo sistemático, en su forma de sistema político y social, se ha diseminado por el mundo, aumentando la injusticia y las distancias entre dominados y dominadores. La teoría crítica ha denunciado los excesos de un sistema en el que el sufrimiento y la homologación de lo humano ya están incrustados dentro de una idea de naturaleza.

²¹ Levinas apunta, sobre el punto de la moral occidental, lo siguiente: “La conciencia moral europea. ¡Eso sí que existía! Época dichosa en la que los siglos de civilización cristiana y filosófica no habían revelado todavía, en la aventura hitleriana, la fragilidad de sus obras”. Levinas, “Ética y espíritu” en *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós Editores, 2001, p. 21. En este mismo tenor, pero dirigiéndose a los humanismos, Mario Teodoro Ramírez apunta lo siguiente: “Tenemos la sospecha, y valga a menos como hipótesis, de que la respuesta humanista y nuestros desmanes resulta insuficiente, insustancial, quizá contradictoria, si no es que meramente ideológica (...). Parece que el humanismo sólo puede definirse y valorarse por lo que niega pero no por lo que afirma”. Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI, 2001, p. 17.

²² Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*. Op. cit., p. 27.

Emmanuel Levinas afirma que el humanismo occidental y su ética fueron silenciados con las atrocidades que se dieron en el transcurso de la II Guerra Mundial²³; pero este fracaso nunca debe ser el principio de un nihilismo que sostenga una imposibilidad del pensamiento para retomar el impulso que busca la dignidad de lo humano en el plano del ser.

Por ello nosotros en esta investigación buscamos ir más allá de lo que la tradición moderna realizó en el plano de la metafísica, para dirigirnos hacia lo que la ontología contemporánea nos abre. Todo esto, reiteramos, para darle ese sustento ontológico al problema de lo humano después de su fracaso histórico y poder reflexionarlo desde estos despliegues del pensamiento.

²³ Cfr., Levinas, "Ética y espíritu", en *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

CAPÍTULO I

EL HUMANISMO MODERNO Y ALGUNOS MATICES

Aprende a vivir y a morir, y, para ser hombre, rehúsa a ser Dios.

Albert Camus²⁴

El hombre que se creía una esencia o un sujeto se descubre como una existencia o un juguete... pierde la confianza en sí mismo como en Dios. Pero también puede aprender a moverse sobre el abismo...el abismo que él es para sí mismo, y que cava cuando está solo consigo mismo. ¿Cómo encontrar una confianza que no sea ni en Dios ni en el hombre ni en la historia?

Jean-Luc Nancy²⁵.

El propósito del presente capítulo no es más que desarrollar el estado de la cuestión en torno al asunto del humanismo y algunas de sus aristas. Para ello partimos del sentido de la pregunta por lo humano, por lo que se ha llamado su esencia, su necesidad de determinarla, su hambre de vinculación en un significado común, lo que habría que actualizar y lo que se tendría que denunciar; esto quizá para poder discernir, dentro de la ambigüedad que presenta, a qué renunciar de sus planteamientos y justificaciones y qué reivindicar de su búsqueda, y así asumir una vía ontológica para su fundamentación a través de Jean-Luc Nancy. La comunidad,

²⁴ Albert Camus, *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza editorial, 2008, p. 355.

²⁵ Jean-Luc Nancy, "La política debe prometer; la adoración no promete, afirma y acoge" en *Religiosidad y secularización*. Academia.edu, PDF, "[La política debe prometer; la adoración no promete, afirma y acoge](#)". [Entrevista con Jean-Luc Nancy | Mariano Dagatti y Leandro Drivet - Academia.edu](#), 4, pp. 84-91, consultado en enero de 2021.

la finitud, el cuerpo, la ética, lo divino, son sólo algunos de los aspectos que el humanismo histórico abordó desde su estructura metafísica de la esencia y que aquí abordaremos con brevedad hasta llegar a los intentos existencialistas y ontológicos de Sartre y de Heidegger.

1.1.- El sentido de la pregunta por el hombre y lo humano.

¿Tiene algún *sentido* aún la pregunta por el humanismo? Esta pregunta apela fundamentalmente por lo humano y pugna en contra de la inhumanidad de algunas acciones del hombre. El *sentido* de la cuestión tal vez deba buscarse más allá o más adentro del mismo humanismo. No se trata, entonces de hacer únicamente un análisis del humanismo histórico, el cual ya ha sido ampliamente tratado, sino de abordarlo principalmente desde la vía ontológica que apela al sentido sin determinaciones de las cosas, no sólo del humanismo. Las principales posturas del humanismo podrían ser tratadas también desde la ontología contemporánea, y así tener más elementos para poder discernir qué reivindicar del humanismo y qué se debe de exponer como riesgo ideológico. Tal es una de las intenciones de la presente investigación: darle primeramente una respuesta ontológica al sentido, para así abordar los principales temas de lo humano: la esencia del hombre, la finitud, la comunidad, el problema de lo ético, el cuerpo y lo sagrado.

Es necesario desplegar la forma en que el humanismo histórico abordó estos temas y la vía alternativa que Jean-Luc Nancy nos propone como propuesta para pensar lo humano en nuestro tiempo. Así trazaremos el problema, *grosso modo*, e iremos introduciendo las críticas y las propuestas que realiza Nancy al respecto, para avanzar en la introducción de su pensamiento como vía para pensar los problemas del humanismo.

1.1.1.-El humanismo y los problemas metafísico-ontológicos y de la comunidad: la esencia de lo humano.

El concepto de humanismo sufre de una polisemia que lo deja en una enorme ambigüedad: “Todo el mundo es humanista, actualmente”, ya decía Sartre desde su famosa conferencia²⁶: humanismo educativo, político, empresarial, marxistas y el paradójico humanismo cristiano, entre muchos más, es el abanico semántico con el que se intenta auto-designarse una corriente del pensamiento dentro de algunos principios o de una estructura de lo que ellos consideran como lo esencialmente humano. El humanismo tradicionalmente ha tomado distintos matices históricos: se ha desarrollado como una oposición de lo netamente humano contra lo bárbaro, lo anti-humano; como una sobrevaloración del hombre como fin y valor de sí mismo; o como una reivindicación antropocéntrica que intenta dejar atrás la interpretación religiosa de la vida y de los actos del hombre. A través de un intento de universalismo se erige un paradigma de una *humanitas* general que circunscriba la esencia del hombre. La idea de una naturaleza humana está detrás, fundando cada una de las facetas del humanismo histórico

Jean Paul Sartre afirmaba que el humanismo que exaltaba al hombre como fin y valor superior es contradictorio en sí mismo, pues supone esto a partir de los actos nobles o magníficos de algunas personas; además de ser un absurdo, pues todo juicio del hombre hecho por él mismo y para sí mismo carece de coherencia. Heidegger, como ya hemos apuntado y seguiremos enfatizando más adelante al respecto, critica al humanismo por su sustento metafísico, pero logra analizar el motivo profundo de todo su movimiento:

¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (homo) se torna humano (humanus)? Pero en este caso, la *humanitas* sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, -inhumano-, esto es, ajeno a su esencia”²⁷.

²⁶Cfr. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2004.

²⁷ Martín Heidegger, *Op. cit.*, p. 21.

De este modo, el humanismo ha sido, en todos sus movimientos, la determinación de la esencia del hombre con la finalidad de poner una barrera a la inhumanidad en la que puede estar sujeto y que no le corresponde a una dignidad con la que se identifica. Y sin embargo, esta determinación, como abordaremos más adelante, es una metafísica de alguno de los rasgos del hombre: la razón, el sujeto, la libertad, la voluntad, la historia. Esta metafísica antropocéntrica desde la que se piensa lo humano y se determina lo supuestamente esencial del hombre, no ha podido pensar adecuadamente ni su relación plural y cultural, ni la *comunidad* del hombre con la existencia y lo existente; es decir, que pensar lo humano desde la metafísica centrada en el hombre, más que ayudar a pensar y comprender el lugar del hombre en la realidad, mantiene un discurso casi ideológico de la superioridad o de un destino dominante de todo lo que existe. Los problemas éticos, del hombre con el hombre, del hombre con el mundo –animal y vegetal- quizá no pueden ser abordados de forma más eficaz si no se va más allá del planteamiento de esta determinación: el fundamento antropocéntrico es causa directa de los problemas que el humanismo histórico ha fraguado. Esto es uno de los puntos que se irá argumentando, sobre todo en el capítulo V.

La metafísica del ser común, en el que se nivela o intenta igualar las características del hombre, ha mostrado su contribución a las dificultades de la comunidad y a la formación de identidades humanas que se cierran en sí mismas para ser beligerantes con todas las demás. Esta determinación ha sido una metafísica de algunos de los rasgos del hombre: la razón, la libertad, su ser sujeto, la voluntad. Esto nos urge a seguir reivindicando la búsqueda; Mario Teodoro Ramírez se pregunta: “¿Cómo pensar verdaderamente -esto es, neutralmente, realístamente- más allá de todo individualismo y de todo colectivismo?”²⁸. Las dificultades de una universalidad de la esencia humana son infranqueables ante las realidades del pluralismo y el multiculturalismo, del individualismo y el colectivismo, con todas sus desmesuras y sus dicotomías. Hasta ahora, las propuestas estrictamente políticas y antropológicas no han logrado avanzar en el problema de la bipolaridad de estos

²⁸ Mario Teodoro Ramírez, “Humanismo del siglo XXI. De la hybris moderna a la frónesis posmoderna” en *Devenires*, XI, 21, 2010, pp. 9-33.

términos; lo más que se ha logrado es una vinculación entre el individualismo como aportando directamente al colectivismo y viceversa.

¿Tiene sentido, entonces, seguir preguntando por lo común entre los hombres? Aclaremos desde ahora: cualquier renuncia a ello es nihilista. Pero resulta imperativo hacer la pregunta primero por lo común sin determinaciones, es decir, desde la ontología. Jean- Luc Nancy nos abre la posibilidad, con sus aportaciones ontológicas, a pensar el ser no como ser común, sino como *ser en común*.

La esencia de la comunidad, su sentido, también se encuentra proyectada a un origen a-histórico, arcaico; o desplazada siempre a un más allá temporal, siempre distante, por el que se sacrifica la vida y el presente. Toda la historia, y su sello mortal, ha sido trazada desde esta ansiedad por la comunidad: todos sus excesos están escritos ahí, a tal grado que, incluso, la pregunta por lo común se ha visto denigrada y olvidada: “Que la obra mortal –que de hecho oculta la propia muerte, su dignidad, en la aniquilación- haya sido realizada en nombre de la comunidad [...] es lo que puso término a toda posibilidad de reposar sobre cualquier <dato> del ser común”²⁹. Hay en el *deseo* de comunidad una fiebre por el retorno al estado mítico: el nazismo y los fascismos se cultivaron, o en el impulso por una revancha contra la afrenta dada en pugna de lo mítico-sagrado, o en el desbordamiento por hacer de la modernidad una nueva construcción mítica. Y nuestra época no ha estado libre del discurso que insta a volver a los mitos, a lo *profundo* de una raíz común que identifique a grupos, gobiernos y naciones. Y es al contrario, quizá, por donde todo lo político se tenga que reinventar; es decir, a través de la pugna contra toda comprensión total de lo común que lleva a la cerrazón y a la hermeticidad que termina luchando contra todo lo que le es diferente: “[...] es con más razón y no con menos, aún con una razón más exigente como se puede encontrar la vía de una identidad cuyo deseo no sea, al mismo tiempo, el de la exterminación de los otros”³⁰. Siempre se ha pretendido la comunidad, aun desde lo que ha roto su

²⁹ Nancy, *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros, 2001, p. 8.

³⁰ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *El mito nazi* (Traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo). Barcelona: Anthropos Editorial, 2002, p. 8

posibilidad; y sin embargo, lo único que siempre hemos tenido, lo que ha verdaderamente ha sido trazado, es la sociedad.

El pensamiento del ser común ya no alcanza para fundarse en el afán angustioso de la identidad, o de una fraternidad o un estado de guerra original; el sentido circula en nosotros mismos, somos nosotros mismos en nuestro “estar”: “Estamos < ¿hay algo más fácil de constatar, y algo, con todo, tan ignorado hasta aquí por la ontología?>”³¹.

Más que la prioridad de la pregunta por la comunidad humana, es una necesidad de ir más atrás, más adentro, para preguntarnos por la comunidad ontológica de la existencia: esta vía creemos que nos podrá dar una orientación fundamental y coherente con cualquier pregunta por lo esencialmente humano y el asunto primordial sobre las discusiones contemporáneas que se han venido desarrollando en torno a la comunidad.

El trato ontológico de Nancy al sentido del ser nos ayuda a abordar el problema de la esencia del hombre y la comunidad desde un original planteamiento que busca eliminar los fundamentos de una metafísica antropocéntrica y nos orienta por nuevas vías del pensamiento: desde su radicalidad.

1.1.2.- El problema del humanismo y lo religioso: la finitud-infinitud.

No se trata de volver a pintar cielos, ni de reconfigurarlos: se trata de abrir la tierra oscura y dura, perdida en el espacio.

Jean-Luc Nancy³².

³¹ Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada. Op. cit.*, p. 151.

³² Nancy, *La declosión (Deconstrucción el cristianismo, 1)*. Buenos Aires: La Cebra, 2008, p. 7.

Un determinante del humanismo clásico renacentista es el intento de salir del teocentrismo que interpretaba todas las esferas de la realidad; esto con la intención de alojar al hombre como ese nuevo centro en el que todo lo real se afirma, se constituye y se proyecta. Por esto, la negación de lo divino es el gran dogma que no se permite ser cuestionado ni abordado desde otras perspectivas que se pregunten sobre la esencia de lo sagrado. El hombre y sus construcciones sustituyen el papel que antes ocupaba lo divino. Al desecharse cualquier trascendencia, lo inmanente queda como lo sombrío, lo remanente superficial. Hegel describe magistralmente en *La fenomenología del espíritu* este movimiento extremo entre lo trascendente y lo inmanente:

Antaño, adoraban un cielo con vastas riquezas del pensamiento e imágenes. El significado de todo lo que es residía en el hilo de luz por el que se hallaba atado a ese cielo; y en lugar de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba más allá de él subiendo por el hilo, hasta el ser divino, hasta una presencia, si así puede decirse, en el más allá; y ha hecho falta mucho tiempo para introducir trabajosamente aquella claridad, que sólo lo supraterrrenal tenía, en el abotargamiento y la confusión donde residía el sentido de lo de más acá, y para hacer válida e interesante la atención a lo presente como tal, a lo que denominamos *experiencia*. – Ahora parece darse la necesidad de lo contrario; el sentido parece estar firmemente arraigado a lo terrenal que requiere de la misma violencia para levantarlo de ahí. El espíritu se muestra tan pobre que, como el caminante que en el desierto de arena anhela un simple sorbo de agua, él parece ya sólo anhelar, para refrescarse, el indigente sentimiento de lo divino como tal. En esto con lo que el espíritu se contenta ha de medirse la magnitud de su pérdida³³.

Hubo que hacer un enorme esfuerzo para hablar nuevamente de una trascendencia dentro de los límites meramente terrenales. El filósofo francés, Albert Camus, es un

³³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2000, p. 63.

ejemplo de este esfuerzo por descubrir una trascendencia viva y concreta en lo que quedó después de la muerte de Dios:

Nietzsche podría rechazar toda trascendencia, moral o divina, diciendo que dicha trascendencia impulsaba a la calumnia de este mundo y esta vida. Pero tal vez haya una trascendencia viva, cuya belleza hace su promesa, que puede hacer amar y preferir a cualquier otro este mundo mortal y limitado³⁴.

Ernesto Grassi afirma³⁵ que la concepción de lo esencialmente humano, especialmente en el siglo XIX, sustituyó lo divino, exaltándolo en todas sus formas: el hombre se convierte en aquel ser, para lo cual todo lo existente, existe; él otorga la realidad, es dueño de sí mismo y por ello también de todo lo demás. Y sin embargo, no puede desembarazarse de su inclinación por lo divino, y si no es el hombre lo que sustituye lo divino, siempre habrá otro de sus proyectos o paradigmas que lo haga:

Aunque en última instancia, y casi como un ejemplo de *miembro fantasma* (es decir, de algo que sigue doliendo a pesar de no existir más ya), todavía algunos colocarán fuera del hombre un Modelo Supremo (Dios, la Naturaleza, o los múltiples aspirantes que desde *la muerte de Dios* han pretendido ocupar su plaza), todas las Entidades supremas no serán a la postre -como bien descubrió Feuerbach- sino máscaras tras las que se ocultan una misma y extraordinaria entidad: el Hombre con mayúsculas [...] ³⁶.

Y este Hombre es la síntesis en la que la humanidad -pasada, presente, futura y de todos los pueblos- debe ser comprendida: aquí se constituye lo que se nombró como humanismo.

El asunto de la finitud humana, de la muerte, deviene problema de sentido después de la muerte de Dios. El existencialismo es la muestra más clara del problema de la

³⁴ Albert Camus, *El hombre rebelde*. Op. cit., p. 301.

³⁵ Cfr. Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006.

³⁶ Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*. Op. cit., p. 67.

finitud que había sido erradicado, llevado al plano de lo incognoscible o de lo que no se podría enfrentar³⁷. El español Miguel de Unamuno es únicamente una muestra del problema vital que surge del tema de la finitud ante el humanismo y su cientificismo que negaba a ultranza la inmortalidad. La muerte está ahí como única realidad³⁸, como la posibilidad más propia del Dasein³⁹, como el agente nihilizador de todas las posibilidades y del sentido⁴⁰: como el vaciamiento de todo lo que existe:

¿He de volver a repetir lo que aquí he dicho sobre todo eso de fraguar cultura, de progresar, de realizar el bien, la verdad y la belleza, de traer la justicia a la Tierra, de hacer mejor la vida para los que nos sucedan, de servir a no sé qué destino, sin preocuparnos del fin último de cada uno de nosotros? ¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia.., de todas esas hermosas concepciones, si al fin y al cabo, dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de siglos –que para el caso es igual-, no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, la ciencia, el arte, el bien, la verdad, la belleza, la justicia y todo lo demás así?⁴¹.

En torno a estas condiciones no es de extrañar que también haya intentos de retorno a lo meramente religioso. De ahí la contradicción de los humanismos cristianos, musulmanes o judíos. No se debe tratar de ningún retorno ni de ningún paso atrás, como si esto fuera realmente posible, sino de encontrar la vía del pensamiento para abrirnos al horizonte infinito de lo inmanente. Jean-Luc Nancy es contundente al respecto: “No se trata de volver a pintar cielos, ni de reconfigurarlos: se trata de abrir

³⁷ Daniel Mundo -en el prólogo que hace a la obra *El problema religioso*, de Georg Simmel-, dice sintetiza de inmejorable manera esto: “Erradicar la muerte de la vida, convertirla en el exterior incognoscible que tan sólo roza en un punto de la vida terrena, es la máscara de un mundo que perdió la fe fundamental que entrelazó durante siglos a las distintas culturas -que colaboran de diverso modo a lo que hoy, en una atmosfera kantiana, se llamaría humanidad”. Georg Simmel, *El problema religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005 p. 11.

³⁸ Cfr. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires: Editorial Losada, 2002.

³⁹ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Tr., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.). Madrid: Editorial Trotta, 2003.

⁴⁰ Cfr. Jean- Paul Sartre, *El ser y la nada*. Buenos Aires: Ed. Losada, 2008.

⁴¹ Miguel de Unamuno, “*Del sentimiento trágico de la vida*”, en *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. México: Porrúa, 1999, p. 68-69.

la tierra oscura y dura, perdida en el espacio”⁴². La vía propuesta por Nancy es la volver a pensar lo que existe, pero no como un remanente inferior de lo que había antes, de los mitos y las religiones, antes de la muerte de Dios, sino de redescubrir la existencia desde todas sus limitaciones e infinidades. No se trata de revivir la religión, ni siquiera una bien determinada en las fronteras de la razón, sino más bien de abrir la razón más allá de los límites de su verdad.

Nancy sorprende con una fuerte argumentación en la que asevera que toda la religión monoteísta, pero particularmente el cristianismo, está asentado en el ateísmo, y el ateísmo no es más que nihilismo: y es aquí en donde se funda el mismo humanismo; por esto, y porque nada más es intención, no nos debe extrañar su impotencia: “el humanismo fue el ateísmo, de éste fue la verdad, la entrada, la proposición y la operación”⁴³. Lo importante en este punto de la investigación, es que Nancy nos abre las ventanas hacia nuevos campos del pensamiento en los que hay que replantearnos el problema de lo religioso. No se busca ni un retorno ni un mero rechazo dogmático de la pregunta por lo religioso, sino actualizar el asunto de lo sagrado en la vida del hombre, en la que se aborde el problema de la finitud -sin la metafísica de la injusticia de algunas posturas existencialistas- desde estos nuevos horizontes: “*La finitud no es una privación*. Hoy día puede que no exista proposición que necesite ser más articulada, escrutada y experimentada de todas las formas posibles”⁴⁴. Precisamente Nancy nos introduce a pensar desde otros ángulos la finitud y la infinitud, ya no desde una frontera insalvable, sino que, rompiendo la clásica dicotomía entre los dos términos, lo finito es lo determinado de un fondo infinito, en el que el hombre está inmerso y desde el cual tiene que reencontrarse:

El hombre que se creía una esencia o un sujeto se descubre como una existencia o un juguete... pierde la confianza en sí mismo como en Dios. Pero también puede aprender a moverse sobre el abismo...el abismo que él es

⁴²Jean-Luc Nancy, *La Declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires: Ediciones La cebra, 2008, p. 7.

⁴³ *Ibíd.*, p. 36

⁴⁴ Nancy, *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La marca, 2003, p. 55.

para sí mismo, y que cava cuando está solo consigo mismo. ¿Cómo encontrar una confianza que no sea ni en Dios ni en el hombre ni en la historia?⁴⁵

1.1.4.- La praxis: el humanismo y el problema de lo justo

Verdad es que la pregunta por lo humano y su dignidad retorna siempre como petición ante su ausencia real de vidas humanas viviendo bajo unos preceptos mínimos o generales de dignidad. En la actualidad, se habla de un post-humanismo que marca la misma cuestión universal, pero con un intento poco claro por reivindicarlo frente al humanismo histórico. Pero más que la búsqueda de un nuevo fundamento o de abrirlo a la situación global de las relaciones socioeconómicas y políticas con las que el mundo actual se relaciona, la pregunta estalla precisamente por lo que se percibe como una inclinación creciente y sistemática del sufrimiento humano. La indignación ante la inhumanidad es el ímpetu más coherente de la cuestión acerca de lo humano.

De la mano de este pensamiento, la pregunta, no por una mera reivindicación del término humanismo, sino por el esfuerzo por replantear rigurosamente el papel de la humanidad en todo lo que existe y como existe se hace imperioso para nuestra época. Esto es lo que quiere exponer Jean-Luc Nancy cuando afirma: “No se trata más que de humanismo. Detrás de esa palabra, detrás de lo que dice y detrás de lo que oculta –eso que no quiere decir, eso que no puede o no sabe decir- se sostienen las exigencias más imperiosas del pensamiento actual”⁴⁶. Sin embargo, debe hacerse más en el orden del humanismo del otro hombre⁴⁷ que, más que proteger los parámetros de lo que se piensa sobre la libertad y la dignidad desde los sistemas, está centrado en abrirse a lo que significa, en nuestra época, el hambre y la miseria de los otros. Desde una responsabilidad, no moral, sino ontológica: “La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁷ Cfr. Lévinas, *Humanismo de otro hombre*. México: Siglo XXI, 2009.

lugar [...]. El Yo ante Otro es infinitamente responsable”⁴⁸. Esto en el orden de la decisión existencial⁴⁹.

El asunto para estudiar no es, entonces, el sistema del humanismo occidental *per se*, sino también los fundamentos metafísicos que lo han llevado a diseminar sistemáticamente la miseria y la explotación. Insistimos: no es que esto sea propio y único del humanismo, pero se han anclado sistemáticamente en la estructura de estos tipos de humanismo. El asunto también es acerca de la justicia y la igualdad, que deben ser abordados desde críticas mucho más profundas. La desigualdad hecha sistema atraviesa la existencia humana. El sufrimiento nunca se había encarnado en tantos cuerpos: los millones de pobres en el mundo nunca habían alcanzado los niveles vistos en la actualidad; el problema demográfico ha sido la encarnación de la miseria en el hombre. La agudización de las políticas económicas neoliberales se deja sentir en la disminución de los derechos laborales conseguidos por los trabajadores del mundo, y en la desigualdad ofensiva y denigrante extendida globalmente. Y la generalización de estas condiciones, afirma Jean-Luc Nancy, tienen mucho que ver con el humanismo⁵⁰. Occidente ha compartido su perfil al mundo: la tecnología, sus representaciones sobre la democracia y el derecho. El humanismo ha sido la expansión de la visión y el sentido del mundo a través del globo. Y esta mundialización es básicamente el asentamiento de la producción del mercado mundial en donde lo esencial es la acumulación y circulación de los capitales. Esto ha llevado a la exacerbación de las fronteras entre “dominadores ricos y dominados pobres”, bajo una idea de “progreso” con la supuesta intención de mejorar las condiciones de los hombres: “El humanismo desemboca en el inhumanismo, tal puede ser el resumen brutal de la situación. Y Occidente no entiende cómo ha llegado allí”⁵¹. Lo que queda claro para Nancy es que el sentido está constituido, a través de este humanismo occidental, en la economía, en la tecnología, en sus normas de cambio monetario y de producción indefinida de valor

⁴⁸ Lévinas, *Op. Cit.*, p. 62.

⁴⁹ Cfr. Nancy, “La decisión de existencia” en *Un pensamiento finito. Op. cit.*

⁵⁰ Cfr. *La decisión (Deconstrucción el cristianismo, 1). Op. cit.*

⁵¹ *Ibíd.*, p. 52.

agregado. El dinero se ha convertido en el valor absoluto⁵². Así que cualquier crítica sería tendría que ser abordada desde honduras diferentes: “El capitalismo no es un sistema económico, es una civilización entera: la técnica, el humanismo del individuo y el Estado moderno acompañan el sistema del *capital* en un sentido estricto”⁵³.

Pensar el humanismo exige, entonces, un análisis desde profundidades mucho más estrictas que desde las que históricamente se han realizado. El cuidado radica en conocer perfectamente los fundamentos de este humanismo que devino en inhumanidad, pero sin que esto nos amedrente para dejar a un lado la búsqueda profunda de lo humano, pues su renuncia, además de nihilista, deja a un lado las esperanzas por pensar desde estos límites, al sentido, la existencia, al hombre, la (in) finitud, lo sagrado y lo justo. No pensar lo humano, o lo esencialmente humano, ha sido quizá también la otra cara de la inhumanidad. Pero pensarlo desde el final de las ideologías, en donde el pensamiento nuevamente se nos muestra, nuevamente y cada vez, con una lucha por liberarse de sus propios límites:

Al fin, ¿pensaremos el fin? La cobardía intelectual reacciona mal a la palabra <fin>: <fin de la filosofía>, <fin del arte>, <fin de la historia>... como si con ello temiera al verse privada de algunas evidencias y certidumbres sin las cuales se vería obligada a lo que evita: la extremidad, la radicalidad del pensamiento⁵⁴.

1.2.- La decisión por el humanismo: qué sí y qué no.

El humanismo presenta una ambigüedad que hay que hacer patente para poder discernir correctamente aquel humanismo del que debemos deslindarnos

⁵² Jean-Luc Nancy, “La política debe prometer; la adoración no promete, afirma y acoge” en *Religiosidad y secularización. Op. cit.*

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Nancy, *Un pensamiento finito. Op. cit.*, p. 3.

teóricamente y aquel otro en el que buscamos sostener el pensamiento de lo humano a partir de la respuesta ontológica que Nancy otorga al sentido. Así que nos resulta primordial para el estudio, distinguir claramente el humanismo en sus dos características más importantes, pues es necesario abandonar y hacer crítica de un tipo de humanismo, y volver siempre al impulso del otro. El primer tipo de humanismo es aquel que se encuentra determinado sistemáticamente en una serie de delimitaciones que circunscriben lo esencialmente humano, cerrándose y pugando contra otras determinaciones del hombre; este tipo de humanismo es una gran abstracción del hombre que termina en ideología y siendo la justificación para la dominación de los otros; se exalta una cualidad epocal humana que descubre un antropocentrismo que termina divinizando al hombre; a este tipo de humanismo lo podemos nombrar como *humanismo sistemático*. El otro tipo de humanismo es aquel esencialmente abierto, sin determinaciones ideológicas, que encuentra una enorme plasticidad en la esencia del hombre para lograr hacer que la dignidad que se persigue para el hombre, alcance para todos; es pugna y esfuerzo contra la inhumanidad de las propias acciones del hombre y es crítico de toda determinación que permite la injusticia sistemática; intenta determinar, no desde lo abstracto sino desde lo concreto, la esencia del hombre en la existencia; a este tipo de humanismo lo nombraremos como humanismo crítico⁵⁵.

1.2.1.- El humanismo sistemático: régimen de lo inhumano.

En la mera abstracta determinación de lo esencial humano, el humanismo hecho sistema ideológico, se aleja del impulso inicial de oponerse contra la barbarie y otorgar dignidad, y se transforma en una forma cerrada por determinar qué es lo humano y qué no. Ante la certeza absoluta del reconocimiento de su humanidad, el humanismo occidental se volcó en la duda sistemática por la de los demás.

⁵⁵ Cfr. Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI, 2011.

La tradición del humanismo occidental tocó su fondo más ignominioso durante la segunda guerra mundial⁵⁶. Todos los valores acerca de la dignidad humana y toda la ética occidental se vieron negados ante las atrocidades que ese global evento beligerante, surgido en Europa, repartió. Los pilares del humanismo no sólo fracasaron, sino que se pusieron bajo sospecha como fundamento ideológico de la maquinaria de dominación occidental. Podemos considerar que desde este punto de vista Heidegger tiene razón cuando al inicio de su *Carta sobre el humanismo* cuestiona no solamente la necesidad de mantener el concepto, sino también de subrayar la sospecha ante todos los “ismos” y el daño que estos han perpetrado. Sloterdijk aclara magistralmente esta cuestión que pone de manifiesto Heidegger:

¿Para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorrepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como la solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha demostrado que el propio hombre, con todos sus sistemas de autovaloración y autoexplicación metafísica, es el verdadero problema?⁵⁷.

Desde los puntos de vista de la teoría crítica y la sociología, el análisis al humanismo ha realizado importantes estudios al respecto. Oliver Kozlarek⁵⁸ sintetiza en cuatro aspectos fundamentales esta crítica y los argumentos más comunes. El primero afirma que en el seno de las sociedades que más se identifican con una tradición humanista son aquellas que más atrocidades han infligido en la historia; sin embargo, se aclara que no es una necesidad lógica que los humanismos creen ideologías como el racismo, sino que es la violencia la que más fácilmente se inserta en ellos. El segundo argumento asegura que estos sistemas humanísticos han justificado las conquistas imperialistas de Europa; el “humanista” Ginés de Sepúlveda defiende frente a Bartolomé de las Casas la dominación del nombrado “Nuevo Mundo” y de sus habitantes. El tercero es la razón instrumental vinculado al humanismo y al capitalismo: “El racionalismo moderno, la reducción de la

⁵⁶ Sloterdijk declara en su obra *Normas para el parque humano*, el declive de los discursos humanistas después de la segunda guerra mundial. Cfr. Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta para la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 40.

⁵⁸ Cfr. Oliver Kozlarek, *Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales*. México: Silla Vacía, 2015.

especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad racionante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo, es así el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la modernidad capitalista”⁵⁹. El cuarto y último está centrado en la igualdad entre el eurocentrismo y el humanismo; la visión humanista se construye, incluso como ideología, en el corazón de Europa.

Estos argumentos esbozados son una gran síntesis de la crítica que desde todas las culturas, e incluso desde el seno de la misma Europa a través de sus mentes más lúcidas, se ha realizado al humanismo en donde se le ha ligado justificadamente a lo dogmático, en donde las ideologías – sobre todo aquellas que implican una base de dominio – atentan contra las libertades de las culturas y de los individuos.

Desde el punto de vista del pensamiento filosófico, Teodoro Ramírez distingue dos actitudes y estrategias con las que se vincula el humanismo en la modernidad⁶⁰: uno a la ofensiva y otro a la defensiva. “El primero, dentro de la modernidad clásica [...], surge triunfante de una defensa de la dignidad humana frente al dominio de la visión teocéntrica de la religión cristiano-católica [...]”⁶¹. Muestra la clara intención de liberar al hombre de aquellas estructuras del pensamiento religioso que lo empequeñecían junto a la existencia, el mundo, el cuerpo, etc. Para lograr sus propósitos, basa su confianza en la técnica y en el conocimiento con la intención de exportar, a través del dominio, su concepto de lo humano: “El humanismo beligerante llega pronto al límite, a la paradoja: en nombre del humanismo se acaba destruyendo al ser humano, a los seres humanos, a lo humano mismo”⁶². El segundo momento, asociado a la modernidad tardía, descubre la precariedad del hombre y cómo es que es víctima de sus propias obras y construcciones. Principalmente se oponían a tres aspectos: al mundo sin sentido que ofrecían los

⁵⁹ Bolívar Echeverría apud Kozlarek, *Op. cit.*, p. 76.

⁶⁰ Cfr. Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro. Op. Cit.*

⁶¹ *Ibíd.*, p. 15.

⁶² *Ibíd.*, p. 16.

excesos del cientificismo o el materialismo; al sistema capitalista y su cosificación de la realidad; a las formas del pensamiento hermético e intolerante de los sistemas totalitarios. Estas oposiciones forman las bases del humanismo moral, el liberal, el socialista o el liberal. Todo a través de la exaltación de alguna característica humana. Estos aspectos dejan al menos la sospecha de que el humanismo, así como se ha desarrollado, y en alguno de sus aspectos, no únicamente ha contribuido a las desmesuras de las acciones históricas del hombre, sino que, incluso, han servido de ideologías de dominación, o para sostener un sistema que mantiene las condiciones para que esto continúe.

El francés, Emmanuel Levinas, advierte precisamente en este tenor, cuando afirma que la idea de la posibilidad del colonialismo está sembrada en la construcción metafísica y en sus pretensiones de universalidad.⁶³ Para este filósofo, toda la moral de occidente llegó a su punto de quiebre y se mostró como una mera ilusión durante la segunda guerra mundial: “La conciencia moral europea. ¡Eso sí que existe! Época dichosa en la que los siglos de civilización cristiana y filosófica no habían revelado todavía, en la aventura hitleriana, la fragilidad de sus obras”⁶⁴. La sensibilidad avergonzada del premio Nobel de literatura, Albert Camus, ante lo que la guerra había hecho al mundo, también expresó: “La tierra del humanismo ha convertido en esta Europa, tierra inhumana”⁶⁵. También Jean Paul Sartre se opuso tenazmente a toda ideología humanista que puso en cuestionamiento la humanidad del resto de los pobladores del mundo y, así, lo que quedó de manifiesto, fue su propia inhumanidad:

Ustedes nos han convertido en monstruos, su humanismo pretende que somos universales y sus prácticas racistas nos particularizan [...]. Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable

⁶³ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista*. Morelia: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2005

⁶⁴ Emmanuel Levinas, *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós editores, 2004.p. 21.

⁶⁵ Albert Camus, *El hombre rebelde*, *Op. cit.*, p. 287.

su testimonio. ¿Qué? No hombres, entes humanos. Inhumanos porque niegan lo humano y al negarlo se niegan a sí mismos⁶⁶.

La *hybris* del humanismo moderno fue la desmesura del antropocentrismo que permitió y justificó las políticas de dominio a través del exacerbamiento del individualismo. El exceso de la auto-afirmación lleva a la negación de la alteridad y la comunidad⁶⁷.

1.2.2.- El humanismo crítico: el ímpetu por la dignidad y el encuentro.

Aún con todo esto, la pregunta por lo humano y su dignidad retorna siempre como petición ante la ausencia real y concreta de vidas humanas y no humanas viviendo bajo unos preceptos mínimos de dignidad. En la actualidad el asunto de un post-humanismo toca la misma cuestión universal pero con un intento por reivindicarlo frente al humanismo histórico y sistemático. Más que la búsqueda de un nuevo fundamento o de abrirlo a la situación global de las situaciones socio-económicas y políticas con las que el mundo actual se relaciona, la pregunta estalla precisamente por lo se percibe como una inclinación creciente en el sufrimiento humano. Sloterdijk dice esto claramente:

[...] en estos humanismos postbélicos se revela un aspecto sin el cual nunca –ni en los tiempos de los romanos ni en la nueva era de los Estados nacionales burgueses- se ha podido entender la tendencia humanística en su conjunto: el humanismo, tanto en el fondo como en la forma, tiene siempre un –contra qué- , pues supone el compromiso de rescatar a los hombres de la barbarie. Es fácil comprender que justamente aquellas épocas cuyas experiencias determinantes han tenido que ver con el potencial de barbarie que se libera en las interacciones humanas violentas suelen coincidir con los tiempos en que más alta y apremiante es la voz reclamando humanismo. Quien se pregunta por el futuro de la humanidad y de los medios de

⁶⁶ Sartre, *apud* Leopoldo Zea, *La filosofía latinoamericana*. México: Siglo XXI, 1994.

⁶⁷ Cfr. Teodoro Ramírez, "Humanismo del siglo XXI. De la *hybris* moderna a la *frónesis* posmoderna". *Op. cit.*

humanización, lo que en el fondo quiere saber es si sigue habiendo esperanzas de tomar bajo control las actuales tendencias asilvestradoras del hombre⁶⁸.

De este modo, es primordial poner distancia contra estos excesos del humanismo, y denunciarlo de todas las formas posibles; pero también es necesario hacer un matiz primordial que no olvide el ímpetu fundamental de aquellos pensamientos que se oponen precisamente a la inhumanidad que está esparcida por el mundo y que victimiza lo humano y lo no-humano. Sería un grave error de la inteligencia condenar todos los pensamientos humanistas que no renuncian a este impulso fundamental. Por nombrar solamente a algunos inolvidables, como Boccaccio, Salutati, Vico, Camus, Althusser, Levinas, Simone Weil y un enorme etcétera. Únicamente como ejemplos, detengámonos en dos casos que nos ilustren el grave error que sería desechar todo el humanismo como si éste fuera de una sola pieza. Los matices son imprescindibles para cualquier discernimiento riguroso: revisemos, por nombrar algunos casos significativos en este sentido, los aportes de Leopoldo Zea y Herder.

1.2.3.- El caso de Leopoldo Zea y lo humano.

El filósofo mexicano, Leopoldo Zea, afirma que el pensamiento en América se inicia, no en la *physis* ni en la metafísica, sino en el tema socrático: en la reflexión centrada en el hombre. El hombre de las Américas se encontró ante el cuestionamiento de su ser más propio; cuestionamiento que lleva ya la duda y la sospecha de su realidad y originalidad: esto marca el inicio de lo que Zea llama como extraño filosofar: “En la polémica De Las Casas con Sepúlveda se inicia esa extraña filosofía que en el siglo XX se preguntará sobre si posee o no una filosofía”⁶⁹. Ha sido común y originario el pensar filosófico de América sobre la esencia del hombre. Mientras en Europa la preocupación moderna por encontrar una verdad apodíctica que se

⁶⁸Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta para la Carta sobre el humanismo de Hiedegger*. *Op. cit.*, pp. 13-32.

⁶⁹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: siglo veintiuno editores, 1989, p. 12.

transforme en un sistema absolutamente racional aplicable para toda la realidad y culturas, en América ha estado ocupado el pensamiento en el hombre mismo y su originalidad con respecto a lo exterior.

Zea hace hincapié en dos aspectos, de los cuales nos ocuparemos brevemente: el fondo común que existe entre los hombres y la necesidad de un verdadero humanismo que apele a algo más allá que a la mera razón que lleva la semilla de la dominación y la injusticia. Afirma que el hombre es lo mismo que esa inquietud, que esa necesidad de renovarse y redefinirse; mientras el individuo no es coherente a esa necesidad, es sólo un proyecto de hombre que se encuentra en peligro de ser algo que se puede utilizar y manipular. Le es, entonces, indispensable aceptarse en esa autoconciencia de su ser en devenir. ¿Y no es esa la esencia de la libertad? La posibilidad que el hombre es para ser él mismo está siempre presente, pero en cuanto son mis posibilidades, es decir, que participo de ellas con la consiente elección, es que voy creándome el hombre que realmente soy, separándome de aquellas posibilidades enajenantes en cuanto son influenciadas sin ninguna mediación de las propias circunstancias.

El hecho de que desde sus inicios al hombre americano se le cuestionó sobre su humanidad, lo obligó, en cierto sentido, a mirarse a sí mismo en busca de eso que quedó en suspenso en la duda, para justificarse ante él y ante quien le cuestionaba. Por esto afirma: “Fue, pura conciencia de sí mismo, no conciencia enajenada por otra”⁷⁰. Sin embargo, Zea no contrapone a la filosofía europea con el hombre latinoamericano, sino más bien asevera que aquella misma nació de una circunstancia concreta, pues los problemas filosóficos son aquellos que se plantea el hombre en relación con el mundo y con el otro; la filosofía americana únicamente debe hacer lo mismo: partir de lo concretamente propio y esto es ya inexorablemente circunstancial o situacional:

Los grandes sistemas filosóficos europeos, como todas sus otras expresiones filosóficas, no han surgido del espíritu de competencia por

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 17.

parecerse a alguien, sino simplemente ante una realidad cuyos problemas le han obligado a reflexionar, a pensar, a filosofar⁷¹.

Cada época ha partido desde su individualidad y desde sus individuos para pensar el mundo. Y aquí es donde se encuentra el punto central, pues pensar el mundo siempre lleva una pretensión universal, sin embargo, ese pensamiento siempre es situacional y concreto: “El mundo de Platón y Aristóteles es un mundo distinto del cristiano, pero no distinto el hombre que, en una y otra circunstancia, se ha planteado problemas que, por distintos que sean, no por ello dejan de ser problemas del hombre, del hombre de ahora, de ayer o de mañana”⁷². A este hombre de todos los tiempos y de ninguno es al que apela el maestro Zea y es el que nos interesa mostrar en aquí.

El filósofo mexicano se adentra en lo más profundo de la filosofía occidental, y es que ella misma lleva en sus honduras, el universalismo y los valores que en concreto se asimilan. El hombre americano no es un reflejo del europeo sino que, inexorablemente, es un ser propio -porque lo descubre en sí mismo- y que reconoce el hombre de América lo mismo que se encuentra en la filosofía europea: una dignidad común. Al respecto afirma: “Una dignidad proclamada por la filosofía occidental, no para un determinado tipo de hombre, sino para todo hombre⁷³”. No al hombre circunscrito en sus meras diferencias étnicas, sociales y culturales sino “por ser, simplemente un hombre; esto es, por poseer lo que le es común a todos, lo que Descartes, padre y creador del enunciado sobre los Derechos del Hombre, llamaba razón y otros filósofos espíritu”⁷⁴. El hombre concreto es proclamado por Zea en contraposición del abstracto Hombre; la humanidad concreta contraría a la abstracta Humanidad, que abarca a todos los hombres sin ser, paradójicamente, ninguno; una humanidad consciente y creadora de su pensamiento y acción, encarnada –y por ello, vital- y anhelante de su esencial fondo común: “Una humanidad concreta, con caracteres determinados, distintos, pero no tan

⁷¹ *Ibíd.*, p. 28.

⁷² *Ibíd.*, p. 30.

⁷³ *Ibíd.*, p. 40.

⁷⁴ *Ibidem*.

determinados y distintos que lo humano deje de ser común a ellos". Una humanidad que habla y entiende el mundo y a los valores de éste desde su propia vida humana concreta.

Sin embargo, Zea no apunta únicamente a este fondo común que nos identifica como originariamente iguales, sino que mantiene un fuerte y vivo interés por la acción a favor de este hombre. Y es que este hombre concreto es olvidado en la medida en que se enajena la misma humanidad; y la humanidad es descubierta únicamente por el otro en su estado único.

Así, cualquier pensamiento y filosofía que se define o se descubre por lo concreto y común del hombre, está autodeterminada a la acción y al compromiso por la realidad compartida, pues cualquier humanismo sincero reconoce una constitutiva igualdad entre los hombres. La filosofía de cualquier individuo o pueblo debe partir de su íntima singularidad y de su propia problemática con la intención de entenderla y transformarla; pero no únicamente hablar y cambiar su concreta realidad, sino que debe hacerlo pensando en los otros hombres y pueblos.

Filosofar, pura y simplemente filosofar, para resolver nuestros problemas, los problemas del hombre en una determinada circunstancia, la propia de todo hombre, para que a partir de nuestras reflexiones ofrezcamos, no ya una filosofía original, que ésa se dará naturalmente, sino nuestra aportación a una tarea que es ya común a todos los hombres y, por ende, a todos los pueblos, a partir del nuestro sin discriminación alguna⁷⁵.

La humanidad así vista, debe ser la expresión de todos los hombres sin llegar nunca a acabar siendo alguna; es decir, debe ser manifestación de todas las posibilidades humanas sin definirse en alguna de ellas. Una humanidad que es descubierta en cuanto es consciente de las injusticias del abstracto Humanismo que bajo el yugo de las Ideas somete a lo inhumano a los otros hombres.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 61.

1.2.4.- El caso de Herder y la comunidad.

El análisis de la rebeldía conduce al menos a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Por qué rebelarse si no hay, en uno, nada permanente que preservar?

Albert Camus⁷⁶.

Teodoro Ramírez afirma que Herder se opuso a una visión totalizadora de la realidad y que limita la vida concreta y espontánea de las culturas.⁷⁷ El pensamiento occidental de la Ilustración se sabía sustentado en ideas acabadas e inmutables, en donde habría una naturaleza humana, que hacía de la diversificación un asunto “inhumano”; además habría una idea de progreso de la especie guiado por una teleología; y por último, la aceptación de que la capa más alta de lo cultural era la actividad teórica-intelectual. Ante estas ideas dominantes, Herder postula un contrapeso:

[...] no existe una “naturaleza humana”, una estructura antropológica única y universal; dado que la condición humana está signada por la libertad, el único rasgo universal del ser humano es la enorme plasticidad de su naturaleza, capaz de adaptarse a los más diversos escenarios y de configurar las más diversas formas de vida y cultura [...]⁷⁸.

Esto sumado a las ideas que sugieren que no existe un solo modo de vivir y que, lejos de pensar que el pináculo de la existencia es la vida teórica-intelectual, la vida guiada por los sentimientos configurados en la cercanía de la comunidad, es en donde se gestan las culturas.

⁷⁶ Albert Camus, *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 24.

⁷⁷ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía de la cultura*. Op. cit.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 254.

Así, las posturas de Herder se encuentran en el equilibrio entre un relativismo exacerbado que no permitiría el reconocimiento entre los hombres, y los excesos de un hermético nacionalismo; más bien “[...] cuestiona, todo aquello que le parece inaceptable de la modernidad en ciernes y más allá: el individualismo atomista, la cultura intelectualista y abstracta, verbalista, el universalismo vacío. El ciego etnocentrismo [...]”⁷⁹. De este modo, para Herder, es la libertad la radical condición humana en donde se abren infinitas posibilidades culturales, de creación y de apertura entre los individuos, creando allí, en el seno de la comunidad, los verdaderos lazos de solidaridad.

Es en la vida íntima, concreta y cotidiana de la comunidad, en donde se logra entrelazar vidas, afectos y luchas; es allí precisamente, en ese sentimiento que los liga unos a otros, en donde aparece una distinta mirada que los hace reconocerse como iguales. No hay razones, sino afectos comunes que los identifican. Ramírez resalta justamente ese sentimiento como base de un verdadero humanismo: “Y se encuentran también las bases únicas, eficaces y verdaderas de una vida intercomunitaria: el *sensus communis*, el humanismo universal que andamos buscando”⁸⁰. Así es; no son razones lo que deberíamos estar buscando para vincularnos realmente entre nosotros; no son deberes ni normas universalistas jurídicas que nos obliguen de cierta forma a reconocernos una dignidad humana. Es en la vida abierta al otro, sentida desde dentro, en una sabiduría enseñada y aprendida por todos; reconocernos desde este sentimiento común y del cual tomamos la postura más razonable: dejarnos guiar por él; hacerlo patente.

Aquí tocamos un asunto importante: el reconocimiento del otro. Ramírez resalta que es en ese sentimiento donde se da el verdadero encuentro con el otro, la auténtica empatía:

Esta convergencia se sustenta en que la condición humana originaria, la percepción y la concepción de sí mismo del ser humano, se da ante todo,

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 257.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 259.

según Herder, en la forma de un sentimiento, el sentimiento de la existencia absoluta, esto es, de la existencia como un fin en sí mismo [...]”⁸¹.

Este sentimiento es en donde se fraguan todas las vivencias encarnadas que nos distinguen como humanos y en donde se le da la aperturidad del mundo y los demás en sus características esenciales. De esta forma, es sentimiento de humanidad es la apertura afectiva a lo otro; es con-sentimiento.

Este profundo sentir, experimentado como un lazo que de alguna manera nos hermana, nos hace “sospechar”, al menos, una “naturaleza humana”: “[...] nos muestra, pues, que la ‘naturaleza’ humana no es un mero hecho biológico, pero tampoco un puro artificio mental o cultural”⁸². Pero para que este reconocimiento se dé, es necesaria una actitud existencial única del hombre: la actitud estética; es decir, el reconocimiento de lo bello en todas sus manifestaciones.

De este modo, este sentimiento de humanidad, lo compartimos universalmente; sin embargo, ello implica que hay que construirlo de continuo, pues siempre está como posibilidad, aun cuando lo poseemos; es decir, que es necesaria una auto-imposición nuestra para actualizarlo, ya que está dado, pero no hecho; es necesario romper, cada vez, barreras que no permiten el verdadero encuentro humano. Por esto es necesario que este humanismo esté “[...] basado en la interrelación afectiva, la interacción cultural, el diálogo estético; aquel humanismo que puede surgir del amor a la libertad, de la vida activa y creadora, de la confianza y de la esperanza; no del miedo, la desesperación o la claudicación anticipada”⁸³.

Recapitulemos: Después de presentar estos dos casos, y como habíamos enfatizado: el asunto del humanismo debe ser tratado con mucho rigor, desde sus matices más significativos: es necesario distinguir, de forma clara y diferente, aquellos matices que han contribuido a un antropocentrismo dogmático que termina

⁸¹ *Ibíd.*, p. 269.

⁸² *Ibíd.*, p. 260.

⁸³ *Ibíd.*, pp. 263-264.

en ideología, y separarlos de aquellos pensamientos abiertos que se oponen a la inhumanidad de las acciones del hombre. Es indispensable alejarnos de los “ismos” y de cualquier doctrina determinada y determinante de la supuesta esencia universal de lo humano, pero tampoco debemos dejar de buscar *lo común* que no sea excluyente de nadie. ¿Cómo pensar lo común, sin que ello signifique excluir? Nancy piensa que es el gran problema de la comunidad en nuestro tiempo. Por esto la importancia de tratar, más allá de cualquier metafísica o determinación, este asunto a través de la vía ontológica.

1.3.- El humanismo y el fundamento ontológico.

Los filósofos Jean Paul Sartre y Martín Heidegger se caracterizaron por realizar un replanteamiento filosófico por la pregunta por el ser. El primero, con *El ser y la nada* y el segundo con *Ser y tiempo*, marcaron una muy importante renovación de la cuestión ontológica de la filosofía contemporánea. Acerca del asunto del humanismo, estos grandes filósofos nos abren una vía y un esfuerzo para fundarlo desde una base ontológica, aunque parece que ambos se quedan únicamente en un primer esbozo, ya que, para ninguno de los dos, esto era un objetivo primordial que buscaran dentro del margen temático que abordaron a lo largo de sus obras. Aun así, es necesario para esta investigación abordar sus discursos en torno al humanismo, ya que, aunque de modo divergente, realizan un avance significativo para salir de una metafísica antropocentrista en la que se fundaron los humanismos históricos. Para ambos, la existencia es la esencia del hombre. Esta premisa es fundamental y fundacional para nosotros; aun así, hay una enorme distancia, como iremos puntualizando, entre estos autores y Jean-Luc Nancy. Como veremos, el concepto de *existencia* no alcanza en estos dos filósofos para ser abordado más allá de un límite antropológico. Aunque el esfuerzo es paradigmático, ni Sartre ni Heidegger pueden cruzar más allá de un sutil antropocentrismo ni una abstracción, sobre todo en Heidegger, de la esencia de lo humano, de tal manera que podemos pensar que el humanismo con él, quedó en suspenso. Mas el esfuerzo, tanto de Sartre como el de Heidegger (más claro en él),

para fundar ontológicamente el humanismo y deslindarse del sistema humanista clásico, es paradigmático para los impulsos post-humanistas que se gestan, precisamente, como un intento de crítica ante el exceso deshumanizado a partir de los eventos bélicos mundiales.

1.3.1.- Sartre y el hombre como libertad.

El autor de *El ser y la nada* expone en una conferencia⁸⁴ su intención de persuadir el humanismo que conlleva el existencialismo que él proponía. El existencialismo se vinculaba con conceptos que en ese momento se podían considerar como anti humanistas: la angustia, la nada, el hombre como pasión inútil... Ante la desazón de la posguerra, parecía que el existencialismo ateo hundía más al hombre justamente cuando lo que necesitaba eran motivos esperanzadores. Así que Sartre se empeña en mostrar un existencialismo en el que, dentro de los límites de la finitud, la esperanza, la libertad y la ética, son posibles.

El filósofo inicia su apología del existencialismo, exponiendo lo que se afirma equivocadamente de él, para de esta forma, contradecirlo: “[...] el existencialismo es una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana”⁸⁵. Se postula en contra de una naturaleza humana y cualquier determinación⁸⁶. Las críticas al existencialismo, provenientes del catolicismo y el marxismo ortodoxo, acusaban al movimiento de quietismo, pesimismo y de negar la seriedad de las empresas humanas. Sartre afirma que lo que realmente se teme del existencialismo es la angustia ontológica de la libertad. La base existencialista que sostiene que la existencia precede a la esencia, deja muy claro que el punto de partida es la subjetividad. Y es que si la esencia precede a la existencia, esto implicaría un determinismo, una “visión técnica del mundo”, en la que, desde la visión religiosa,

⁸⁴ Esta conferencia fue ofrecida en París el 29 de octubre de 1945, y publicada al siguiente año.

⁸⁵ Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. *Op. cit.*, p. 23.

⁸⁶ Específicamente la que estaba en boga en ese tiempo, que era la determinación marxista, la cual aseveraba que el hombre se encontraba encadenado desde el aspecto socio-económico, pero buscando no caer en la ingenuidad de descartar las grandes restricciones del sistema capitalista. Siempre le fue importante complementar su humanismo con el marxista.

“Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un abrecartas siguiendo una definición y una técnica”⁸⁷. Y es que, a pesar de que a partir del siglo XVIII se suprime la idea de Dios, no sucede lo mismo con la idea de una precedencia de la esencia frente a la existencia.

La idea de una naturaleza humana implica que cada hombre, en su particularidad, tiene un rasgo de universalidad definido y compartido con el resto de la humanidad. Al contrario de esto, Sartre afirma que el hombre es el único ser que existe antes de poder ser definido: existe en el mundo sin ser nada y se va definiendo como él quiere: “El hombre no es otra cosa que lo que él hace”⁸⁸. Esta es la subjetividad que él sostiene en el existencialismo, y es el rasgo fundamental del hombre y que lo hace mayor en dignidad que el “musgo y la coliflor”. Y ante esta libertad del hombre para realizarse y definirse a sí mismo, aparece la responsabilidad. A partir del subjetivismo existencialista, que no sólo se elige a sí mismo, sino a todos los hombres, se concluye que la responsabilidad no es individual sino general; es decir, se es responsable por todos los demás: “Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad”⁸⁹. Y este compromiso con la humanidad es la angustia. Sartre ya había acentuado este fundamento ontológico en su libro *El ser y la nada*, pero no lo había ligado directamente con la responsabilidad, sino a la libertad y su conciencia: “El hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia en la libertad está en su ser caracterizándose a sí misma”⁹⁰.

Frente al problema religioso, Sartre no tomó una postura dogmática de negación de la existencia de Dios. Acepta que la supresión de Dios no significó que los valores morales que se sostenían a través de él, siguieran. El existencialismo parte de la famosa frase de Dostoievski: “Si Dios no existe, todo está permitido”⁹¹. El

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 29.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 31.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 34.

⁹⁰ Sartre, *El ser y la nada. Op. cit.*, p. 73-74.

⁹¹ Albert Camus también supone esta idea que piensa como el extremo absurdo que termina aceptando el suicidio y el crimen: “Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo

desamparo es la libertad de la acción humana y está es su condena: “Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsabilidad de todo lo que hace”⁹². No es necesario el esfuerzo por negar la existencia de Dios; no es este tipo de ateísmo. No es el problema su existencia. El asunto es no buscar ninguna salvación que implique lo divino, aunque Dios existiera.

La condena radica en la interminable labor de reinventarse a sí mismo y con él, a la humanidad. En *El ser y la nada*, había expuesto que la esencia del hombre es la angustia, más la reivindicación continua del Yo: “Lo que conviene advertir aquí es que la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el Yo que designa al ser libre [...]. Ese Yo, con su contenido *a priori* e histórico es la <esencia> del hombre”⁹³.

La salida moral radica, de esta forma, en un rechazo a todo quietismo, pero toda obra debe renunciar a la esperanza: “No sé, sé solamente que haré todo lo que esté en mi mano para que llegue; fuera de esto no puedo contar con nada”⁹⁴. Toda esperanza más allá de esta posición define al hombre como una espera inútil. El hombre queda así como el resultado de las empresas que realizan y las relaciones creadas a partir de ellas. A través del *cogito* nos captamos unos a otros como condición. La verdad es la relación de esa infinita captación inter- subjetiva: “El descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo, con una libertad colocada frente a mí”⁹⁵. Así, no hay universalidad ni naturaleza humana, sino una condición humana -límites *a priori* que bosquejan su situación en el mundo- que está siempre en construcción a través de la elección. Los valores y el sentido se construyen ante un vacío ontológico, tanto de significado como axiológico.

es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene culpa ni razón. Se pueden atizar los hornos crematorios del mismo modo que cabe dedicarse a cuidar leprosos. Maldad y virtud son azar y capricho”. Albert Camus, *El hombre rebelde*, *Op. cit.*, p. 11.

⁹² Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. *Op. cit.*, p. 43.

⁹³ Sartre, *El ser y la nada*. *Op. cit.*, p. 81.

⁹⁴ Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. *Op. cit.*, p. 56.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 65.

El humanismo existencialista -al contrario del clásico que es cerrado por colocar al hombre como fin-, afirma al hombre fuera de sí, proyectándose, rebasándose, y comprendiendo a todo lo demás a través de ello: “[...] en el sentido de que el hombre no está cerrado en sí mismo, sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos existencialismo humanista”⁹⁶. Y este humanismo recuerda principalmente que en este mundo humano, el hombre es el único legislador.

Concluamos; el desarrollo del humanismo propuesto por el existencialismo sartreano demuestra ser un cambio importante al lograr distanciarse del significado tradicional de nociones como lo son la universalidad, la naturaleza humana, determinismo. Afirmar la libertad como el fundamento en el que se asienta la infinita esencia del hombre, nos permiten ya obtener un camino mucho más claro como el que se pretende en la presente investigación. Sin embargo, también debemos destacar algunos aspectos que no logran convencernos y de los cuales es necesario mantener una posición crítica ante ellos.

Lo primero que hay que destacar es que en Sartre, como en general en el existencialismo, la existencia precede a la esencia. Esta premisa es importante en el sentido en que se opone radicalmente a cualquier determinismo y universalismo de la esencia humana. En la libertad de la existencia, la elección es lo que va formando la esencia. Sin embargo, hay que seguir siendo críticos ante esta postura, pues la existencia del hombre y su esencia no se encuentran ontológicamente fundados. Si bien tienen una enorme vinculación, todavía se mantiene un sesgo importante que no se logra superar. La esencia *precede* a la existencia: son dos cosas distintas que hacen que Sartre olvide a la existencia y termine dejándola olvidada en el tema de la esencia del hombre. La esencia se toma como proyecto a partir de la existencia. Por lo que habría que ir más allá para que la existencia y la esencia del hombre no se tornasen diferentes. Al no quedar anclada la esencia a la

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 85.

existencia, Sartre no alcanza a fundar ontológicamente el humanismo existencialista, y lo lleva a una metafísica de la libertad y la elección humana.

Sartre define a la esencia del hombre como la suma de la angustia ante la libertad y la continua reivindicación del Yo. La esencia del hombre es definida así como la renovación perpetua para rehacer el Yo que designa al ser libre. Esta aseveración mantiene sin ninguna definición al hombre, lo cual es importante para salvarse de cualquier determinismo o cerrazón de lo humano. Sin embargo, hay que ser cuidadosos de la enorme carga en la construcción moderna del Yo, de lo cual Jean-Luc Nancy y algunas corrientes contemporáneas, como el nuevo realismo, han sido sumamente críticos. Hay todavía en las concepciones sartreanas referentes a la subjetividad un gran peso de la modernidad que dicotomiza el sujeto-hombre con el mundo. Será necesario reinterpretar esto desde las críticas nancyanas al Yo de la modernidad. Por lo que no es de extrañar que el punto de partida de su humanismo sea netamente moderno:

Pienso, luego existo; esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en el que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de este cogito cartesiano, todos los objetos son solamente probables y una doctrina de probabilidades que no está sujeta a una verdad que se hunde en la nada; para definir lo probable hay que poseer lo verdadero⁹⁷.

Es decir que, para Sartre, lo real es sola y exclusivamente aquello que pase por el crisol del *cogito*. El mundo, la existencia en general, todos los demás entes y fenómenos son únicamente probables. El cosmos en movimiento, la *physis* en su interminable y creativo proceso de rehacer lo que existe, el sol calentando la tierra antes o después del *cogito*, es únicamente probable. Y sumemos a esto aquello que expone al afirmar una mayor dignidad del hombre que la de cualquier ente: “Pero, ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? [...]. El hombre es ante todo un proyecto que vive subjetivamente,

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 63.

en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor [...]”⁹⁸. Parece ser que se puede aplicar al mismo Sartre aquello que dice del siglo XVIII: lo divino se suprime, más no así algunas de sus ideas más poderosas; en este caso, la idea de una dignidad mayor del hombre frente a todo ente. Sartre, olvidándose de la libertad de la existencia misma, da un salto incongruente para afirmar una dignidad ontológica mayor al de todos los entes, a través de la libertad humana de la elección. Aquí hace una importante desconexión del fundamento ontológico, para quedarse en una metafísica de la libertad y la responsabilidad que vuelve a exaltar al hombre por encima de todos los entes. Hay, entonces, todavía un antropocentrismo en el humanismo de Sartre del que hay que dar cuenta y del que hay que buscar una vía distinta, pues si el hombre que se capta a sí mismo es la condición de la verdad y la dignidad de todo lo que existe, termina por olvidarse de la existencia toda.

1.3.2.- Heidegger y el humanismo puesto en suspenso.

El humanismo no piensa con suficiente altura -el humanismo- del hombre” escribió Heidegger. ¿Qué quiere decir la “altura” así sugerida? ¿Qué quiere decir, sobre todo, si reflexionamos sobre el hecho de que Heidegger escribió esa frase luego de haber pasado por el seguido engeguimiento por la “grandeza” de aquello que estigmatiza hoy la palabra nacionalsocialismo?⁹⁹.

Jean-Luc Nancy.

Ser y tiempo no ha sostenido, tal vez, que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla con el tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 31-32.

⁹⁹ Nancy, *La declinación (Deconstrucción el cristianismo, 1)*. *Op. cit.* P. 36.

¹⁰⁰ Levinas, *Totalidad e infinito*. *Op. cit.*, p. 69.

El propósito del presente apartado es el de exponer el pensamiento de Heidegger con respecto al humanismo, para aprovechar algunos de estos planteamientos a favor de lo subsiguiente en la investigación; pero también será importante discernir y deslindarnos de ciertos rasgos de su ontología que mantienen un tinte antropocéntrico, para permitirnos introducir una ontología más acorde y fundamentar el humanismo crítico que propondremos.

Heidegger aportará una importante vía para nuestro estudio. Como ya lo hemos estado apuntando, nuestro camino para pensar el humanismo tiene dos importantes vertientes, precisamente surgidas del pensamiento heideggeriano: 1) la oposición a sustentar lo humano en cualquier forma metafísica, es decir, desde la determinación de lo ente en su totalidad; cualquier determinación de la esencia del hombre que termina sin significado, cerrada; 2) el objetivo, claro y distinto, de fundar ontológicamente el pensamiento de lo humano. El proceso de si esto es posible tendrá que ser únicamente a través de considerar ciertos aspectos de la posición heideggeriana y de discernir si la ontología de este controversial escritor alemán, es la adecuada para poder llevarlo a cabo.

El texto al que principalmente haremos referencia será la carta de Heidegger remitida al francés Jean Beaufret en el año de 1946 y publicada en 1947, conocida bajo el título de *Carta sobre el humanismo*. La importancia de este escrito acerca del pensamiento post-humanista es evidente; por ejemplo, Ernesto Grassi pretende reinterpretar a la tradición humanista italiana desde la *Lichtung* heideggeriana. Sloterdijk, en este mismo tenor, afirma:

Heidegger pone al descubierto las condiciones de posibilidad del humanismo europeo y le formula preguntas que le sobrepasan, abriendo con ello un nuevo espacio de pensamiento trans-humanístico o post-humanístico dentro

del cual se ha movido desde entonces una parte esencial de la reflexión filosófica acerca del hombre¹⁰¹.

Heidegger se da a la tarea de responder a las preguntas que el francés previamente le había dirigido. La primera: “¿Cómo dar sentido a la palabra Humanismo?” La primera actitud de Heidegger es cuestionar la necesidad de mantener vivo el concepto, para después entrar de lleno a sus planteamientos ontológicos, empezando por la vinculación entre el pensar y el ser: “El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser”¹⁰². El ser se adueña del pensar y la esencia de la cosa aparece en el *adueñarse*, querer la cosa, hacerla presente. El ser es la fuerza de lo posible, que, queriendo “está capacitado sobre el pensar, y por lo tanto sobre la esencia del ser humano, lo que significa su relación con el ser”¹⁰³.

Es a través del lenguaje que el ser se da; pero no del lenguaje surgido de la opinión pública, pues ésta “[...] es la institución y autorización de la apertura de lo ente en la objetivación incondicionada de todo, y éstas, como precedente del dominio de la subjetividad, están condicionados metafísicamente”¹⁰⁴. La verdad queda oculta en la subjetividad sumergida en la opinión pública. La decadencia del lenguaje es la consecuencia de la subjetividad moderna que lo va separando cada vez más de su elemento. Es necesaria otra altura para que el pensar piense la verdad del ser y la esencia del lenguaje. Y es que, “el lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser”¹⁰⁵. El lenguaje debe ir más allá del dominio de lo ente e ir al lenguaje previo de los nombres, ir más allá de la opinión pública y dejarse nuevamente interpelar por el ser, aunque se encuentre ante el peligro de no poder decir nada: “Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser”¹⁰⁶.

¹⁰¹ Sloterdijk, *Op. cit.*, p. 38-39.

¹⁰² Heidegger, *Carta sobre el humanismo. Op. cit.*, p. 15.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 20.

En este preguntar reaparece nuevamente la cuestión del hombre (*homo*) y lo humano (*humanus*). El humanismo es el cuidarse de lo inhumano, de aquello extraño a su esencia: “pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia”¹⁰⁷. Heidegger recuerda la búsqueda histórica de la esencia de lo humano: desde Marx, el cristianismo, los griegos, romanos, el Renacimiento hasta el humanismo del siglo XVIII con Winckelmann, Goethe y Schiller; mas deja fuera a Hölderlin, pues afirma que él piensa de manera “más inicial” la esencia del hombre¹⁰⁸. Todo humanismo es el esfuerzo por la dignidad del hombre a través de hacerse libre para su humanidad; las variantes están fundadas en las diferencias de los conceptos de “naturaleza” y “libertad” y en las vías para lograr sus objetivos. No obstante, lo que fundamentalmente vincula a los humanismos, es que:

[...] siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo, el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad. Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica¹⁰⁹.

Al ser el humanismo una metafísica, la esencia del hombre queda determinada, y no sólo no se plantea la pregunta por el ser, sino que ésta queda excluida, imposibilitada para pensar la diferencia entre ser y ente. Y al no poder preguntarse sobre la verdad del ser, sino únicamente por el ente en su totalidad, también deja en el olvido la pregunta sobre la esencia del hombre: “El ser está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre”¹¹⁰.

Heidegger se opone al planteamiento tradicional biologicista que afirma que el hombre es un animal racional; y esto lo hace por dejar al hombre en el plano de la animalitas y no de su humanitas, y por ello se olvida del llamado del ser, de su

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁸ Heidegger aparta a Hölderlin del resto de los humanismos, pues parte de su trabajo consistirá en buscar anclar en este poeta alemán, el decir del ser a través de su poesía.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 22-24.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

habitar en el lenguaje: “A estar en el claro del ser es a lo que llamo la ex- sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio”¹¹¹. Y es en esta ex-sistencia en donde la esencia del hombre debe ser determinada, y en donde su *animalitas* debe fundarse. Así, “Aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama -esencia- del hombre, reside en su ex-sistencia”¹¹². Heidegger ya había definido al hombre de este modo en *Ser y tiempo*, pero ahora aclara que no se trata únicamente de una referencia a la existencia, entendida como realidad efectiva, sino como el estar en el claro del ser, la *lichtung* en el extático estar dentro de la verdad del ser. Heidegger deja en suspenso si ya está todo comprendido sobre el ser de la piedra, o de la vida vegetal y animal, en la interpretación de la existencia efectiva; pero sí aclara lo siguiente: “En cualquier caso, los seres vivos son como son, sin que por ser como tal estén en la verdad del ser y sin que preserven en dicho estar lo que se presenta en su ser”¹¹³. A lo existente, a lo real efectual, no les acaece el lenguaje, pues se encuentran “atados a su entorno”, y es por esto que no tienen mundo, pues sólo el Dasein puede estar en el claro del ser. El lenguaje no es una mera expresión simbólica del organismo, sino el advenimiento del ser mismo, que se aclara y se oculta, se da y se retrae.

El filósofo alemán aclara que no es que el discurso histórico del humanismo deba ser desechado, sino principalmente su planteamiento metafísico, pues la esencia del hombre no se llega a trazar en el nivel adecuado: “[...] éste no pone la humanitas del hombre a suficiente altura”¹¹⁴. Esta altura no puede ser el sujeto, sino su ser proyectado, arrojado en el mundo, destinalmente apelado por el ser; “El hombre es el pastor del ser”¹¹⁵. Y esto significa que tiene que pensar el ser, el cual es lo más próximo y, a la vez, lo más lejano; y la dificultad más grande es que, por tener siempre lo ente por delante, siempre piensa a través de él.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹¹² *Ibid.*, p. 29.

¹¹³ *Ibid.*, p. 30-31.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

Pensar la verdad del ser es primordial para pensar la esencia del hombre, pues hay, en esto, una co-rrelación: “Sólo mientras el Dasein es, se da el ser”¹¹⁶. Únicamente el pensar futuro que no lo haga desde lo ente y su representación, podrá destinalmente estar en la verdad del ser: Y al hacerlo, pensará lo más extremo de la humanitas: “Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad del ser”¹¹⁷.

En el término del humanismo hay un sentido perdido por sus implicaciones metafísicas que dejan en la nada la pregunta por la verdad del ser. Y entender el concepto requiere de retomar de modo más originario la esencia del hombre a través de su ex-sistencia. Heidegger distingue así, dos humanismos: el metafísico histórico, del cual se declara en franca oposición; y otro que busque pensar sobre la *humanitas* y su fundamentación. Trata de dejar claro que la lucha contra el humanismo no es una defensa de lo in-humano, sino abrir otras perspectivas, como la de exponer el fundamento del hombre en su ser-en-el-mundo. Es necesario tomar distancia de cualquier acepción cristiana del “mundo”, o de cualquier significado que lo deje fuera de una trascendencia. El mundo es la apertura del ser, “[...] es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada”¹¹⁸. No debe haber ninguna insinuación de un “más acá o de un más allá”, y ninguna interpretación ontológica sobre un posible dios. Sólo desde la *lichtung* se puede pensar lo sagrado y lo divino; mas la época lo impide: ¿Cómo pensar lo sagrado si no se piensa sobre la verdad del ser? Así, lo salvo queda oculto: “Tal vez sea éste el único mal”¹¹⁹.

Heidegger trata brevemente el tema de la ética; afirma que ésta surge ante el desconcierto del hombre: “Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarla a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una regulación

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 58.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 71.

acorde con la técnica”¹²⁰. Asevera, entonces, que antes de pensar una relación entre ética y ontología, hay la necesidad de pensarlas originalmente. La palabra *ethos* “[...] se piensa la estancia del hombre, entonces, el pensar que piensa la verdad del ser es ya en sí mismo la ética originaria”¹²¹. No obstante, este pensar no es lo mismo que la ontología, pues ésta piensa la verdad del ser, pero con la dificultad de un lenguaje que poco puede decir. La relación entre ontología y ética debe buscar vínculos con directrices para la vida práctica; pero esto sólo puede acontecer cuando el hombre pertenece al hombre en la verdad del ser y, así, prescribir normas y leyes para el hombre. En el pensar la verdad del ser hay ya un *hacer* para la vida activa: “El pensar no sobrepasa al actuar y producir debido a la magnitud de sus logros o en las consecuencias de su efectividad, sino por la pequeñez de su consumar carente de éxito”¹²².

Heidegger incluye a la poesía en la pregunta que reza, *¿Cómo salvar el elemento de aventura que tiene cualquier búsqueda inspirada en la filosofía de un mero aventurero?* El pensar debe llevar al lenguaje de lo que permanece y espera al hombre en el ser: “Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo”¹²³.

En este punto tendremos que discernir sobre algunos aspectos de la ontología de Heidegger. La afirmación que expone que todo humanismo se basa en una metafísica, toma importancia en nuestro estudio en el sentido de que nos deslindamos de tomar un rasgo del hombre por el cual se determina todo su ser. Cualquier determinación deja sin sentido o como sentido cerrado lo esencialmente humano. De la mano de Nancy iremos abordando estas implicaciones. No cabe

¹²⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹²¹ *Ibid.*, p. 78.

¹²² *Ibid.*, p. 87.

¹²³ *Ibid.*, p. 90-91.

duda la gran influencia de Heidegger en la filosofía de Nancy, pero algunos matices, que en filosofía son sumamente importantes, los separan¹²⁴. Son estos matices los que queremos resaltar para tomar distancia de la ontología heideggeriana y abrirnos a un existencialismo ontológico que piense lo que Heidegger no pudo: la apertura del término existencia y el cuerpo. Esto con el propósito de abrir la vía ontológica, a través del sentido en Nancy, para fundamentar el pensamiento sobre lo humano.

La crítica rotunda que realiza Heidegger contra la opinión pública, contra lo uno, parece demostrar un cierto prejuicio para el acceso a la verdad del ser, como si esto fuera un contenido determinado. Únicamente un tipo de lenguaje, desde algunos hombres extraordinarios creadores, como el poeta, el pensador o el fundador del Estado¹²⁵, el Dasein auténtico, el que está ante la angustia de la posibilidad más propia. Nancy realiza una relectura de *Ser y tiempo* en lo referente al *Uno*, y en ella se muestra cierta banalidad de Heidegger para analizar, precisamente, el pensamiento que se considera banal.

La idea promedio de banalidad, y la idea de mediocridad, e incluso la de -media- (como en la <comprensión media>) son ya ellas mismas (aunque Heidegger, por su parte, se pueda esforzar por neutralizar el carácter desdeñoso de esos términos, reprimiendo mal su propio desdén por el mundo banal...) unas significaciones sobreimpuestas al mundo de la experiencia cotidiana¹²⁶.

El humanismo, desde la meditación extraordinaria que se revela en los creadores, como el poeta y el pensador, queda en un suspenso utópico. Sloterdijk hace una crítica a esta posibilidad de humanismo a partir de la *lichtung* de Heidegger:

Es ocioso entrar aquí en el carácter criptocatólico de las figuras de meditación heideggerianas. Lo decisivo ahora es simplemente el hecho de que por medio

¹²⁴ Sin mencionar la distancia tan grande que Nancy toma con respecto a Heidegger y su antisemitismo en el texto *Banalité de Heidegger*.

¹²⁵ Cfr. Félix Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2006.

¹²⁶ Nancy, *Un pensamiento finito*, Op. Cit., p. 107.

y a través de la crítica de Heidegger al humanismo se propaga un cambio de actitud que llama la atención del hombre sobre la posibilidad de un ascetismo meditativo cuyo alcance supere en mucho todas las metas de la educación humanística. Sólo en virtud de este ascetismo podría formarse una sociedad de los meditabundos más allá de la asociación literaria humanística; sería ésta una sociedad de hombres que desplazarán del centro al ser humano, porque habrían sido capaces de comprender que ellos sólo existen como “vecinos del ser”, y no como empecinados dueños de la casa [...] ¹²⁷.

Nancy nos abre a la posibilidad de pensar la banalidad desde otros planteamientos: parece ser que el discurso de los *auténticos* y lo *no auténticos*, los *despiertos* y los *dormidos*, no ha abierto nada más allá en la comprensión de la existencia. El análisis de Heidegger de lo banal, afirma Nancy, no deja de ser banal.

Un punto crucial el cual debemos subrayar es el matiz antropocéntrico que aún guarda la ontología de Heidegger: “La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre” ¹²⁸. Únicamente los hombres tienen ex-sistencia, los demás entes únicamente están en la *existencia*, como realidad efectiva; por eso el hombre fallece y el animal fenece ¹²⁹. Al dejar abierta y en suspenso la verdad de la existencia de la piedra y la vida no humana, para centrarse en el “pastor del ser”, Heidegger omite pensar el ser desde fuera de una visión antropológica:

Desde luego, queda abierta la cuestión de si a través de estas interpretaciones de la existencia como realidad efectiva, que sólo a primera vista parecen tan diversas, queda ya suficientemente pensado el ser de la piedra, o incluso la vida en cuanto ser de los vegetales y los animales ¹³⁰.

¹²⁷ Sloterdijk, *Op.cit.*, p. 49-50.

¹²⁸ Heidegger, *Carta sobre el humanismo. Op. Cit.*, p. 28.

¹²⁹ *Cfr. Ser y tiempo. Op. cit.*

¹³⁰ Heidegger, *Carta sobre el humanismo. Op. Cit.*, p. 30.

Al dejar la verdad de la piedra y de la vida de los demás seres vivos en suspenso, sin pensarlo suficientemente, puede ser que deja también en suspenso su propia ontología. Es por ello, que no es de extrañar que la piedra, la vida vegetal y animal, no estén en la verdad del ser: “En cualquier caso, los seres vivos son como son, sin que por ser como tal estén en la verdad del ser y sin que preserven en dicho estar lo que se presenta en su ser”¹³¹. Al no pensar suficientemente esto, deja inconcluso y sin abordar un punto decisivo que la ontología no había tratado con la seriedad necesaria, en donde todo lo que existe y no ex-siste, parece ser un correlato del Dasein , que debe habérselas con la búsqueda de la verdad del ser a través del lenguaje meditativo de la poesía; y para el resto de los seres, esto es imposible: pues “[...] porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es –mundo-”¹³². El lenguaje no les adviene del ser mismo. Los demás entes, en la mera realidad efectiva que es la existencia, son “[...] la realización de lo que algo es cuando se manifiesta en su idea”¹³³. ¿Cómo puede el Dasein estar en el claro del ser, si todo lo demás, lo que no ex-siste sino como una realidad efectual, dista a una enormidad de la *lichtung*, del claro del ser? Parece que esta omisión de Heidegger para pensar a la piedra, la vida del vegetal y del animal más que como mera *existencia*, le dejó, al menos, en una forma de antropocentrismo.

Nancy, al darle un giro a la pregunta por el sentido del ser y proponer que, más bien, el sentido está otorgado completamente en el ser mismo¹³⁴, atraviesa la frontera de la determinación heideggeriana en la que únicamente el *Dasein* “tiene mundo” y una jerarquía existencial sobre los demás entes: “El *Dasein* tiene, por consiguiente, en varios sentidos una primacía sobre todo otro ente”¹³⁵. Esta primacía es óptica, ontológica y condición de posibilidad de todas las ontologías: “El *Dasein* se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser

¹³¹ *Ibid.*, p. 30-31.

¹³² *Ibid.*, p. 31.

¹³³ *Ibid.*, p. 32.

¹³⁴ “...el ser 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”. *Ídem*, p. 13.

¹³⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C). Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 23.

interrogado con prioridad a todo otro ente”¹³⁶. El *Dasein*, como la abstracción más genérica del hombre está en el centro de toda su analítica existencial, en el nudo del ser y por el que el ser se manifiesta. Esto sólo deja una conclusión: “El ser-en-el-mundo es lo que hay, pero lo que hay indefectiblemente solo gracias a la posición del sujeto humano”¹³⁷. Parece haber un antropocentrismo, y es en todas las doctrinas que comparten esta visión en donde se encuentran las más grandes justificaciones de las desmesuras que se han realizado y se siguen realizando en nombre del ser que se encuentra en la cúspide sobre todo lo que existe, dueño de la vida y de la muerte, de lo que es y no es, de lo real: el sentido, aquí, es el hombre; y no cualquiera, únicamente el *más auténtico, el más-propio, el creador*.

Nancy sigue a Heidegger en el punto donde éste plantea a la existencia como aquello sin fundamento, sin principio ni esencia; precisamente esto es lo que se muestra como la finitud: “...si es como existencia, y únicamente como existencia, que el ser está en juego: ella designa el sin-esencia del existir”¹³⁸. El punto crucial en el que Nancy se distancia de Heidegger es en un espacio medular: la cuestión de la realidad; el filósofo francés rompe el límite de la existencia vista solamente como “existencia humana” y la desplaza a la existencia de todos los entes: existencia como existencia del mundo, en donde el hombre se distiende a través del pensamiento: “No solamente -¿cuál es el sentido de la existencia (humana), sino si el mundo no es separable de ésta, si éste no es el contexto contingente de una existenciaridad, sino el lugar mismo de la existencia?”¹³⁹. El hombre expone el mundo como parte de él, se “distiende” a través de él; y sin embargo, esta exposición humana no agrega nada al ser de lo existente como tal. Lo humano y lo no-humano forman parte de lo existente, en relación, sin subordinación ontológica, pero diferentes; y es en la diferencia en donde se asienta la singularidad de los

¹³⁶ *Ídem*, p. 24.

¹³⁷ Mario Teodoro Ramírez, “Pensar desde el cuerpo: De Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo” en *Eidos*, No. 21. p. 223. Heidegger afirma también: “La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de -ser-“. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza editorial, 2006, p. 28.

¹³⁸ Jean-Luc Nancy, *Jean-Luc Nancy, Un pensamiento finito. Op. Cit.*, p. 9.

¹³⁹ *Ídem*, p. 13.

entes: “No seríamos –hombres- si no hubiera -perros- y –piedras-”¹⁴⁰. La existencia es la exposición del ser, en la que el hombre es solo otra parte de lo ex-puesto, de lo dado, de otro dato:

Así, la existencia no es una propiedad el *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* exterioridad, el espacio propio de su ser-fuera-en-el-mundo¹⁴¹.

El hombre es ex-posición, exterioridad, tal cual es todo ente: no es por donde se da el ser, en donde surge; no es “el medio”; sí le es propio exponer el ser, pero esta exposición no es causa de la aparición del ser. El mundo es la exterioridad de su esencial ex-posición; es lo no-humano como su espacio fundamental. El -con-ontológico del “ser-con” es la extensión de “la existencia de todos los existentes”. Heidegger, al afirmar el “ser-con” únicamente lo esbozó pero no lo tomó, ni nadie la ha tomado en su radicalidad: “...como la propiedad de esencia de un ser que no es más que uno-con-otro”¹⁴². Es así que, para Nancy, es impensable el ser si no es a través de su constitución ontológica del “ser-con”: es ser una relación infinita que circula en lo existente y que realiza el hecho ontológico del “nosotros”; no un “nosotros” humanos, sino uno que atraviesa a todos los entes constituidos en el “con”: “Nosotros, cada vez otro, cada vez con otros”¹⁴³. No es el “yo”, la primera persona del singular, sino el “somos”: “La verdad del *ego sum* es un *nos summus* 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 existencia es el con”¹⁴⁴.

En este punto está uno de los aportes más importantes de Jean-Luc Nancy: el ser como “somos”, aún, quizá sobre todo, si no es articulado por el hombre. No hay una

¹⁴⁰ Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural. Op. Cit.* p. 28.

¹⁴¹ *Ídem*, p. 28.

¹⁴² *Ídem*, p. 44.

¹⁴³ *Ídem*, p. 43.

¹⁴⁴ *Ídem*, p. 43

fraternidad primitiva ni un estado de guerra original, sólo el hecho ontológico el “somos”¹⁴⁵ de la totalidad constitutivamente relacionada y sostenida ontológicamente en cada singular diferencia. Si el hombre es “el configurador del mundo”, como afirmaba Heidegger, este mundo, podríamos decir con Markus Gabriel, “no existe”, pues sigue centrándose en un subjetivismo que se olvida de la realidad innegable del ser como existencia. Hojas, piedras, estrellas, perros, lodo, microbios, árbol, huesos, cera, agua, polvo... no son un simple correlato del hombre, en donde éste se hace un escenario, de lo que está a la mano, de su disposición, su dominio:

El mundo fuera del hombre es la exterioridad efectiva, sin la cual la disposición misma del sentido, o en el sentido, no tendría... sentido. Se podría decir que él -el mundo fuera del hombre- es la exterioridad efectiva *del hombre mismo*, si la fórmula debiera ser comprendida sin restituir desde el hombre al mundo, una relación de sujeto a objeto. Pues de esto es de lo que se trata: de comprender el mundo no en cuanto el objeto o el tanto el campo de acción del hombre, sino como la totalidad de espacio de sentido de la existencia; totalidad ella misma existente, incluso si no es bajo la modalidad del *Dasein*¹⁴⁶.

Nancy le ve a Heidegger, en este punto, todavía un fundamento de su cristianismo que no ha sido deconstruido. No hay un mundo “mas-allá” diferenciado del hombre; incluso el sentido no es una propiedad única de éste, sino que se da en la singularidad de todo lo existente por donde el sentido circula. El hombre no es lo sensato y lo demás lo in-sensato; más bien, el ser-ahí está constituido por todo lo existente y todo su sentido.

De todo esto, el paso más radical de Nancy acerca de esta concreción del ser, está en su desarrollo del cuerpo, como el lugar único de la existencia. ¿Hay otro modo más claro de evidenciar la extensión del ser, más allá de la exposición del *Dasein*, que el cuerpo pesado, impenetrable y constituido en su arealidad de todo cuerpo,

¹⁴⁵ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Lom, 2000.

¹⁴⁶ Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo*. Paris: Editions Galilée, p. 57.

uno tras otro?¹⁴⁷; ¿no la noción misma de “lo otro” se aclara en la noción -no del “soy mi cuerpo”, sino “soy cuerpo”? “Otro es un cuerpo porque sólo un cuerpo es otro”¹⁴⁸.

1.4.- Conclusión.

Este capítulo ha expuesto el estado de la cuestión acerca del tema fundamental de nuestra investigación, el cual es intentar vislumbrar el sentido de lo humano, pero ya no desde lo que se ha nombrado el humanismo que, como veremos en el Capítulo V, es precisamente lo que se ha cerrado, lo que ha quedado agotado con la metafísica. La característica medular de todos los humanismos, a pesar de las visiones positivas que podrían tener algunos de los pensadores aquí expuestos y muchos más que no se han nombrado, es la de asentar una esencia humana que determina y circunscribe lo que puede y no puede ser lo humano: este cierre, en un sólo movimiento, deja fuera a quien no se amolda en sus límites; así se crea lo bárbaro, lo no-humano, lo inferior, lo denegado... Es decir, que la inhumanidad va de suyo en todo humanismo que, como afirmaremos más adelante, justifica todos los excesos de Occidente, dándole razón a lo intolerable. Ni el mismo existencialismo, aquí representado en Sartre, logra despojarse de una esencia pues termina alojándola en su noción de libertad. Heidegger deja en “suspense” este pensar que no lo hace con la suficiente profundidad por su imposibilidad de afrontar ontológicamente el cuerpo y la radicalidad de la co-existencia. No se trata de olvidar o “tirar a la basura” todo lo que se ha descrito y formado de los autores que han intentado salir de un tipo de humanismo hermético y que han argumentado a favor de los universales plurales o naturalezas flexibles, sino de re-leer desde una postura que no alcanzaron a ver y que se nombra como el “fin de la metafísica”. Lo que intentamos hacer en este estudio es la apuesta por pensar lo humano desde el fondo que es él mismo, que es la existencia que no crea esencia, desde la radicalidad de la finitud y la co-existencia, desde el no-lugar del cuerpo en donde el

¹⁴⁷ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Corpus*. Madrid: Arena Libros.

¹⁴⁸ *Ídem*, p. 26.

ser deja de aparecer tan “angelical” y lo expone en su finitud indeterminada, en su sentido in-apropiable.

El siguiente capítulo nos introduce de lleno al pensamiento fundamental de Jean-Luc Nancy, el cual tiene como objetivo exponer de qué forma debemos entender que “nosotros somos el sentido”. Junto con los Capítulos III y IV, conforma la ontología existencial de Nancy que nos ayuda a desplegar una vertiente del sentido de lo humano, y qué posición tomaremos a cerca del humanismo.

CAPÍTULO II

LA ONTOLOGÍA EXISTENCIAL DEL SENTIDO. EL SENTIDO COMO CO-SER

Extranjero: - El no-ser se nos mostró como cierto género -uno entre otros- que está disperso sobre todas las cosas.

Platón¹⁴⁹.

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, su sentido humano! [...].

Nietzsche¹⁵⁰.

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 y 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 como un horizonte identificable. Estamos en lo sucesivo, y aún es Nietzsche quien lo dijo, <en el horizonte de lo infinito> [...].

Jean-Luc Nancy¹⁵¹.

2.1 Introducción

En el presente capítulo nos proponemos presentar el riguroso camino que recorre el filósofo francés, Jean-Luc Nancy, en su ontología existencial para plantear desde estas dimensiones, ya no la pregunta por el sentido del ser –como si el sentido fuera una de sus propiedades-, sino cómo el ser está ofrecido como sentido. Esto con el objetivo de ir acercándonos hacia los temas que el fracaso del

¹⁴⁹ Platón, *apud* Andrea Potestà, *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2013. p. 71

¹⁵⁰ Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Trad. Andrés Sánchez Pascal). Madrid: Alianza, 2003, p. 125.

¹⁵¹ Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural. Op. Cit.*, p. 5.

humanismo ha dejado pendientes y que, en el caso de este capítulo, tocaremos lo siguiente: la proyección del discurso de lo humano a través de la fundamentación ontológica del sentido. Planeamos recorrer la vía, que el mismo Nancy se planteó¹⁵², para re-escribir parte de la ontología existencial de Heidegger, llegando hasta donde no le fue posible abordar al controversial filósofo alemán: el cuerpo como el lugar de la existencia, el cuerpo ontológico y la posibilidad de un esbozo de la ontología como ética. Esto nos permitirá afrontar el problema de la comunidad en un orden distinto al planteamiento moderno, el cual, en uno de sus modos, es la búsqueda de una originariedad de un *ser común* que determina una identidad, que circunscribe, no sólo lo esencialmente humano, sino los parámetros metafísicos de la comunidad.

De esta manera, el capítulo nos presentará la primera columna teórica y conceptual, desde el existencialismo ontológico de Nancy, para que el sentido –ya no como un sistema total de significación que nos da luz, en un lenguaje originario, en el cual podemos comprender la verdad del ser- sea mostrado en su indecibilidad, en su espacio fundamental de *venir a*, de abrirse infinitamente más allá de su significación, en su apertura que acontece inexpugnablemente en un *nosotros* ontológico, que no es un *nosotros hombres*, sino un nosotros cuerpo: *corpus sumus*. Es así que desde esta neutralidad ontológica de la existencia y el sentido (no como significación o teleología última y determinante, sino *relacional*, siempre venida hacia fuera, *eksistiendo*, como lo afirmaba Heidegger, creado y deviniendo en una vinculación infinita de los seres finitos-corporales, siempre aconteciendo en el límite de la significación, desde este no-lugar, desde el espaciamento de la existencia) se podrá ir abriendo vías del pensamiento hacia nuevas maneras de pensar lo humano, sin que ello signifique ni ponerlo en el centro ni en un estrato superior, sino más bien, siempre co-existiendo con todo lo no-humano, que no es un mero co-relato de él, sino aquello que precisamente lo diferencia y lo humaniza. Así podremos ir bosquejando teóricamente la primera base temática sobre la que se sostendrán las

¹⁵² Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*. Op cit.

posibilidades de un post-humanismo planteado desde el tópico ontológico: el sentido del ser como existencia, como co-ser y comunidad de cuerpos.

Hasta este momento de la investigación nos decantamos en la búsqueda de una esencia de lo humano – para con ello ir planteándonos el *locus* de un post-humanismo- en lo que Heidegger nombraba: la esencia del hombre es su existencia. Pero partiendo de él y llegando ahora a Nancy, creemos necesario abordar primeramente, lo que éste entiende, con Heidegger y contra él, de la *realitas*, es decir, de la existencia. Para esto, hemos determinado el capítulo de la siguiente manera: El sentido como ser-singular-plural; un estudio sobre Heidegger: la metafísica, la pregunta del sentido del ser y el asunto de la coexistencia (*Mitdasein*); esto con la intención de presentar el diálogo que Nancy tendrá con Heidegger, sus claros acercamientos y su distanciamiento. Después entraremos, de la mano de Derrida, maestro querido de Nancy, al riguroso estudio que realiza Jean-Luc Nancy con respecto al sentido del ser, a la existencia y al cuerpo. Derrida ofrecerá, con la *differànce*, parte del sustento teórico para que Nancy lleve el asunto del sentido a la ontología.

2.2 Heidegger y Derrida: la pregunta por el sentido y la *diffeànce*.

Nos proponemos exponer el pensamiento de Jean-Luc Nancy sobre el sentido del sentido y el desarrollo ontológico con el que lo aborda. Primeramente, y a guisa de introducción, desarrollamos un estudio sobre los temas que Heidegger aborda y que sirven a Nancy como el pliegue por el que comienza y sigue hasta mostrar una muy clara diferencia con el filósofo alemán. De este modo, abordaremos los temas de la metafísica, la pregunta por el sentido del ser y el de la co-existencia; estos temas son fundamentales para entender el estado de la cuestión con el que dialoga Nancy y que nosotros estamos envueltos en él. También nos detendremos brevemente en la *differànce* derridiana para lograr encadenar el asunto del sentido que expone Nancy y que claramente está haciendo referencia a ella.

2.2.1 Heidegger: la metafísica, la pregunta por el sentido del ser y el *Mitdasen*.

El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y ente que él mismo es. Llamamos a esta forma de ser del hombre: existencia. La existencia no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser.

Heidegger¹⁵³.

En el presente apartado buscaremos mostrar, de manera sucinta, el campo nutrido de Martin Heidegger acerca de la metafísica, la pregunta por el sentido del ser y la coexistencia. Esto con la intención de preparar el camino a Nancy, quien empieza desde Heidegger mismo para llegar a tópicos que son impensables si nos quedamos únicamente con los aportes ontológicos del famoso y controversial filósofo alemán. No cabe duda que Nancy es un gran lector de Heidegger, pero clara también, como lo veremos posteriormente, la distancia que toma de él a partir de sus propias reflexiones y aportes.

2.2.2 Heidegger y la pregunta por la metafísica.

El asunto de la metafísica es de una enorme importancia para el presente estudio y para introducirnos al campo del pensamiento de Nancy; sobre todo porque el francés busca entender y explicar cómo el agotamiento de un aspecto de la

¹⁵³ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (Trad. Gred Ibsdcher Roth). México: Fondo de Cultura Económica, 1973. p. 191.

metafísica puede ser, a la vez, la apertura para otro tipo de metafísica que la época presenta y que no debemos esquivar. Para esto, expondremos lo que Heidegger mostró como metafísica y su cierre en la onto-teología.

Heidegger realiza un estudio riguroso sobre el problema de Kant y la metafísica, en el que asegura que su propósito, en *La crítica de la razón pura*, no es, como aseguran con error algunos, una teoría epistemológica, sino que es el problema de una ontología fundamental: “Llámesela ontología fundamental -precisa Heidegger- a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica `conforme a la naturaleza del hombre”¹⁵⁴. Podemos observar, de este modo, que Heidegger equipara lo expuesto en su trabajo de *Ser y Tiempo* con el ejercicio ofrecido por Kant en la *Crítica de la razón pura*; es decir, no se trata de una antropología filosófica, en el caso del primero, como tampoco de una epistemología en el caso del segundo. El asunto central es, entonces, la posibilidad del fundamento de la metafísica en su *posibilidad interna*.

El fundamento metafísico es ya una “disposición natural” en el hombre; es decir, coexiste con él y, de alguna forma, está ya concebida. Por ello, siempre el intento por pensar la esencia de la metafísica es un proceso histórico, de interpretación de la tradición¹⁵⁵. Kant parte del siguiente concepto de metafísica: La metafísica es la ciencia que contiene los primeros principios de lo que el conocimiento humano aprehende. Mas, como es sabido, el término *metà tà physicá* expresó una característica primordial de los estudios de Aristóteles, más allá de la mera clasificación bibliográfica de sus obras sobre la *physis*¹⁵⁶. El término es, desde sus orígenes, una perplejidad en la que no se acierta claramente a identificar “la naturaleza de los problemas y conocimiento que son tratados en ese compendio”¹⁵⁷. La filosofía primera “[...] no es solamente un `conocimiento del ente como ente´,

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁵ Heidegger propone en su interpretación de la *Crítica de la razón pura* la siguiente estructura de análisis: 1) El punto de partida de la fundamentación de la metafísica; 2) la realización de la fundamentación de la metafísica; 3) la fundamentación de la metafísica en su originariedad; 4) la repetición de la fundamentación de la metafísica. *Cfr.* Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica. Op. cit.*

¹⁵⁶ Heidegger afirma la complejidad de la clasificación de los textos metafísicos debido a que no podían encuadrarse ni en los temas ni en las escuelas posteriores a él.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 17.

sino también un conocimiento de la región suprema del ente, desde la cual se determina el ente en total”¹⁵⁸. Se observa así, una dualidad en el propósito de su estudio del ente como tal y en su totalidad. La perplejidad de la metafísica se hace patente al señalar su problema: “¿En qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente?; ¿hasta qué grado se ha de desenvolver necesariamente hasta un conocimiento del ente en total? ¿Y por qué éste se convierte a su vez en un conocimiento del ser?”¹⁵⁹.

La metafísica post-aristotélica tuvo el gran problema de no ser un sistema que siguiera a Platón y a Aristóteles, sino que no supo comprender que, con ellos, la metafísica apenas fue trazada y abierta como problema. Por ello, ésta se dogmatizó y se alejó de la problemática original; principalmente a causa de dos razones: la primera es la interpretación cristiana de Dios, la naturaleza y el hombre:

De esta manera la totalidad de los entes, conforme a la conciencia cristiana del mundo y la existencia, se subdivide en Dios, Naturaleza y hombre, regiones a las que se asignan luego la teología, cuyo objeto es el <summun ens>, la cosmología y la psicología, que juntas forman la disciplina llamada *metaphysica specialis*. En cambio, la *metaphysica generalis* (ontología) tiene por objeto al ente “en general” (*ens commune*)¹⁶⁰.

El segundo motivo es epistemológico: al tratarse del conocimiento más alto, es un conocimiento *a priori*, fuera de cualquier experiencia; es decir, es la “ciencia racional pura”. Así, “[...] el conocimiento del ente en general (*metaphysica generalis*) y el que se refiere a sus partes principales (*metaphysica specialis*) se convierten, pues, en una `ciencia de la razón pura’”¹⁶¹. Kant se propone, afirma Heidegger, trabajar en el campo de la *metaphysica specialis*, la “metafísica propiamente dicha”, o como

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶⁰ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Op. Cit. p. 18.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 18.

la nombra también, una “filosofía trascendental”, y el propósito de la *Crítica de la razón pura* está centrado en la fundamentación de su posibilidad interna.

Todo conocimiento de lo ente, es decir, de lo óntico, presupone una comprensión previa del ser, es decir, un *conocimiento ontológico*: “El intento de fundamentar la *metaphysica specialis*”¹⁶². Así que la fundamentación de la *ontología* se transforma en la esencia de la metafísica; en otras palabras, podemos afirmar que la fundamentación de la pregunta por el ser determina la esencia de lo que es el ente. Y esta es la verdadera “revolución copernicana” que, al intentar preguntarse por la posibilidad interna de la ontología, se fundamenta la metafísica.

De este modo, el Kant de Heidegger se esforzó en mostrar que no todo el conocimiento es óntico o que se haya formado a través de él o de la experiencia, sino que este conocimiento sólo es posible por un previo conocer ontológico, *a priori*: “El conocimiento óntico no puede adaptarse al ente (“los objetos”) sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser”¹⁶³. El objeto se determina a partir de la constitución del ser del ente; la verdad óntica gira en torno de la ontológica. Y es aquí en donde Kant se hace la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* con el objeto de fundamentar la posibilidad interna de la filosofía trascendental.

Heidegger recuerda, en la Introducción a *¿Qué es la metafísica?*¹⁶⁴, lo atendido en *Ser y tiempo*, sobre todo en lo que respecta al olvido del ser. La intención aquí, para la presente investigación, es seguir ahondando en lo que él intenta explicar cuando se refiere a qué es la metafísica. “La metafísica -afirma- dice qué es lo ente: Ella encierra un *logos* (decir) sobre el *on* (lo ente)”¹⁶⁵. La metafísica es el representar lo ente en cuanto ente, en su totalidad, pero siempre a la luz del ser; es decir, cualquier representación de lo ente (materia, devenir, *energeia*, eterno retorno, etc.) siempre es desde la constitución del ser: “Siempre que la metafísica representa a lo ente,

¹⁶² *Ibid.*, p. 20.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶⁴ Cfr. Heidegger, *¿Qué es la metafísica?* Op. cit.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 85.

queda iluminado el ser. El ser ha llegado en un desocultamiento”¹⁶⁶. De este modo, siempre que la metafísica se responde sobre lo ente ya está pre-establecida la manifestación del ser; y en este sentido, la verdad del ser, como desocultamiento, está en la raíz de la metafísica. Y sin embargo, la metafísica, en cuanto se ocupa del ente, deja *ipso facto*, al ser en el olvido: “En la medida en que representa siempre lo ente y sólo en cuanto ente, la metafísica no piensa en el propio ser”¹⁶⁷. Es de esta manera que la filosofía abandona su propio fundamento a través de ese olvido de la metafísica, aunque no escape completamente de él. El pensar que intenta dirigirse a la verdad del ser, al fundamento, puede alejarse de la metafísica; pero aun esto que aparece como fundamento, no escapa de la metafísica. Mientras el hombre sea representado esencialmente como *animal racional*, la metafísica será insuperable, le será parte de su naturaleza. Y, aun así, Heidegger agrega una posibilidad, que si el pensar originario puede volver al fundamento de la metafísica, lograría un cambio en la esencia del hombre, al mismo tiempo que se transformaría la metafísica: esto no es un cambio en el <corpus> doctrinal de la filosofía, o el descubrimiento de un presupuesto velado hasta ahora por el hombre, sino que:

Lo que hay que decidir es si el propio ser puede hacer acontecer propiamente su referencia a la esencia del hombre contando con su propia verdad o si la metafísica, alejándose de su propio fundamento, sigue impidiendo que el ser del hombre, a partir de la esencia de esa misma referencia, alcance una luz que lleve finalmente al hombre a su pertenencia al ser¹⁶⁸.

La existencia designa el modo de ser de un ente en particular en el que va de suyo la comprensión del ser, que está abierto a la apertura del ser, extático:¹⁶⁹ sólo el hombre existe, y en la existencia está su esencia.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 68.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 71.

¹⁶⁹ “El estar en lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el <afuera> y que el <aquí> del desocultamiento, cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser. Esto está por pensar en el nombre de <existencia>”. *Ibid.*, p. 79.

Así, la metafísica representa lo ente como tal en su totalidad; y esto lo hace de dos modos: lo total del ente desde sus rasgos universales y, al mismo tiempo, en el sentido del ente supremo. La metafísica es “[...] de este modo a la vez doble y único, la verdad de lo ente en sentido universal y supremo. Según su esencia es a la vez ontología en sentido estricto y teología”¹⁷⁰. Y este carácter dual, onto-teológico, no fue adquirido cuando la filosofía primera de los griegos se fusionó con el cristianismo, sino que desde la antigüedad ella tenía esta característica esencial.

Ser y Tiempo representó, entre otros asuntos, la apuesta heideggeriana de su “ontología fundamental” por el sentido del ser, con la intención de marcar la diferencia entre el ser y el ente en el análisis existencial del Dasein, desde el horizonte del tiempo¹⁷¹. Es la pregunta por la nada la que intenta sobreponer el pensar lo ente más allá de su totalidad. La antigüedad lo pensó como lo no-ente, sin posibilidades de forma y aspecto. Sin embargo, este “superar” es metafísico: “La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein”¹⁷². El abandono a la nada, a la pregunta “¿Por qué hay ente y no más bien la nada?”¹⁷³ es el intento del pensamiento por “[...] liberarse de los ídolos, del olvido del ser al representarse lo ente”¹⁷⁴.

2.2.3 Heidegger y la pregunta por el sentido del ser.

Eso que llamamos el <ser> está abierto en la comprensión del ser que, en cuanto comprender, es constitutiva del Dasein existente.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹⁷¹ El mismo Heidegger opina años después de la publicación de *Ser y tiempo*, que esta obra siguió marcada por la metafísica: “Lo que ocurre con ese título (ontología fundamental), como pasaría con cualquiera en ese caso, se revela como fallido. Es verdad que, pensando desde la metafísica, dice algo concreto, pero precisamente por eso índice al error, porque de lo que se trata es de realizar por fin el tránsito desde la metafísica al pensar en la verdad del ser”. *Ibid.*, p. 88.

¹⁷² *Ibid.*, p. 42.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

En este breve apartado buscamos mostrar el campo nutrido de Martin Heidegger acerca del sentido del ser, con la intención de preparar el camino a Nancy. Es notable el diálogo que al respecto tiene Nancy con Heidegger, así como el matiz -que en este caso es radical- que los distancia.

En Heidegger, la pregunta por el sentido del ser se encuentra plenamente planteada desde el inicio de *Ser y tiempo*; su interpretación fue desde el modo ontológico-existencial del Dasein, y su fundamento mostrado como el cuidado y la temporeidad. Heidegger recuerda a Platón en el célebre prólogo de esta emblemática obra, que Jorge Eduardo Rivera traduce de esta manera: “Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”¹⁷⁶. Esta referencia es clave para comprender el impulso del pensamiento de este autor¹⁷⁷ y su esfuerzo por la pregunta de la diferencia entre lo óntico y lo ontológico. <El extranjero> y el joven Teeteto discuten sobre la pertinencia de mantener vivo a Parménides en su posición metafísica que afirma que el ser es y no puede no-ser, frente al sofista que asevera cosas que no son¹⁷⁸: “Extranjero: - El no-ser se nos mostró como cierto género -uno entre otros- que está disperso sobre todas las cosas”¹⁷⁹. La nada, como parte del ser, es tratada en la obra *¿Qué es la metafísica?*¹⁸⁰, y se muestra como la angustia

¹⁷⁵Heidegger, *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C). Madrid: Trota, 2003, p. 449.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁷⁷ Heidegger cuida que esta cita no sea minimizada o que se piense que es un producto meramente azaroso: “La cita del *Sofista* de Platón, que inicia el estudio, no es un simple adorno sino que indica que la gigantomaquia acerca del ser del ente había empezado ya en la metafísica antigua. En esta lucha, por más vaga y ambiguamente que se hubiese planteado entonces la pregunta por el ser, ya había de hacerse visible cómo debe comprenderse el *ser como tal*”. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. Op. Cit., p. 201.

¹⁷⁸ Cfr. . A. Villa, “Para iniciarse en la lectura de *Ser y Tiempo*”, en *La lámpara de Diógenes, revista de Filosofía*. No. 12 y 13, 2006, pp. 38-55.

¹⁷⁹ Platón *apud* Villa. Op. Cit. P.

¹⁸⁰ Cfr. Heidegger, *¿Qué es la metafísica?* Alfonso Villa nos aclara que esta obra es el puente entre las dos etapas del pensamiento de Heidegger: un primer Heidegger y su problemática centrada en el sentido del ser; y uno posterior, enfocado sobre la esencia del lenguaje. Cfr. A. Villa, “Para iniciarse en la lectura de *Ser y Tiempo*”, en *La lámpara de Diógenes, revista de Filosofía*. Op. Cit.

que la desvela, y en donde “lo ente en su totalidad se vuelve caduco”¹⁸¹. La nada es la apertura que permite la infinidad de posibilidades; es la superación de lo ente en su actualidad; es decir, la capacidad misma de lo ente por ser de otra manera. Como se había observado, en el diálogo platónico la nada se asume como algo constitutivo del ser, en cuanto *lo diferente*; es decir, que el no-ser está en el ámbito del cambio y en el de los géneros: el no-ser es lo diferente en el ser¹⁸².

El prólogo de *Ser y tiempo* continúa con un Heidegger mostrando el suspenso ante la pregunta por el ente que manifiesta, entonces, la necesidad de “[...] plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser”. Alfonso Villa observa que la pregunta por el sentido del ser es una guía y una evidencia histórica del pensamiento sobre la ontología epocal, pero que se va inclinando a la pregunta por la verdad del ser. Y es que para Heidegger -a diferencia de Jean-Luc Nancy, como veremos más adelante de este capítulo-, el sentido del ser y su verdad, es lo mismo:

El ámbito que se dispone como abierto en el proyectar, a fin de que en él, algo (aquí, el ser) se muestre como algo (aquí, el ser en cuanto él mismo en su desocultamiento), es lo que se llama el sentido. <Sentido del ser> y <verdad del ser> dicen lo mismo¹⁸³.

Si bien, aclara Alfonso Villa, la pregunta por el sentido del ser llevó a Heidegger a tópicos inesperados en *Ser y tiempo*, esto no implicó que conservara “[...] el saber de la metafísica tradicional en cuanto que el ser mantiene ahí cierta relación simétrica con el Dasein”¹⁸⁴. El ser como *Ereignis* intenta salir de esta simetría.

¹⁸¹ Heidegger, *¿Qué es filosofía? Op. Cit.*, p. 29.

¹⁸² Alfonso Villa remite a Platón para aclarar esto: “Platón sintetiza el largo caminar diciendo que ... se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande, y lo no-bello, no bello, de tal modo que el no-ser es sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras”. Platón *apud* Alfonso Villa. *Op. Cit.*, p. 51.

¹⁸³ Heidegger, *¿Qué es la filosofía? Op. Cit.*, p. 84.

¹⁸⁴ Alfonso Villa, *Op. Cit.*, p. 52.

Heidegger va modificando la pregunta por el sentido del ser en el asunto de la verdad del ser, de la *aletheia*. El sentido del ser se equipara al de la verdad del ser; esto lo expone ya desde su obra *¿Qué es metafísica?*:

Pero el comprender está pensado aquí simultáneamente a partir del desocultamiento del ser. Es el proyecto estático, es decir, el que está arrojado y dentro del ámbito de lo abierto. El ámbito que se dispone como abierto en el proyectar, a fin de que en él algo (aquí, ser) se muestre como algo (aquí, el ser en cuanto él mismo en su desocultamiento), es lo que se llama el sentido. <Sentido del ser> y <verdad del ser> dicen lo mismo¹⁸⁵.

A partir de Heidegger, el tópico del sentido se exacerbó: desde el existencialismo hasta los lectores franceses del filósofo alemán. Levinas es un ejemplo y nos puede ayudar a introducir una lectura diferente al sentido que parte desde Heidegger pero que se va matizando drásticamente. Él afirma que el sentido ha sido expuesto en la tradición occidental como una relación, mas no necesariamente de igualdad entre *noesis* y *noema*¹⁸⁶. La idea de relación de igualdad es griega: “El discurso es para los griegos el lugar donde el sentido se comunica y se ilumina [...]”¹⁸⁷. El pensamiento es coherente con el discurso: pensamiento = discurso. Sin embargo, el discurso debe ser exclusivamente dicho desde la lengua griega, y no desde la bárbara. La expresión lingüística se relaciona con el sentido: “[...] no hay sentido si no hay lenguaje. Y dicho sentido, como tal sentido, es manifestación del ser”¹⁸⁸. Para los griegos y para Heidegger, la “manifestación” y “el ser” son exactamente lo mismo; para los primeros, las categorías gramaticales son las categorías del ser; para Kant, éstas están en las modalidades del juicio. Pero en este punto, Levinas sospecha:

¹⁸⁵ Heidegger, “Introducción a <¿Qué es metafísica?>”, en *¿Qué es metafísica, Op. Cit.*, p. 84

¹⁸⁶ Cfr. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 2012.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 150-151.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 151.

¿No hay que preguntarse si la exposición lógica del sentido no reclama un desmentido – el *decir* que reclama un *desdecirse* -, si hablar no muestra una separación entre el sentido y lo que de él se manifiesta, entre el sentido y lo que, al manifestarse, *asume las formas del ser*?¹⁸⁹

El sentido, en Levinas y en oposición de Heidegger, difiere de lo que se muestra en el decir: es, tanto *dóxico* como para-dójico.

2.2.4 Heidegger y la pregunta por la coexistencia.

Para el estudio que realiza Jean-Luc Nancy con respecto al ser como *co-ser*, es necesario revisar esta postura que Heidegger propuso desde *Ser y tiempo*, y que, tal parece, a decir del propio Nancy, abandonó o no quiso darle la amplitud y radicalidad que merecía¹⁹⁰.

Heidegger, antes de abordar la coexistencia ya había tratado previamente en *Ser y tiempo* planteamientos importantes: como la diferencia ontológica entre ser-ente; el Dasein y su comprensión *a priori* del ser; el Dasein siempre como *cada vez yo mismo*, su esencia en la existencia y con la posibilidad de la propiedad e impropiiedad en la cotidianidad; los modos del Dasein y su constitución fundamental del estar-en-el-mundo. El gran tenor en donde entra el estudio del coestar, es la preocupación heideggeriana de presentar al Dasein en lo cotidiano, en su regularidad. Las cosas que nos rodean, el mundo circundante del Dasein cotidiano, no son añadidas por el pensamiento, sino que ellas comparecen siempre en el mundo y están a la mano, tanto de los otros como mías. El mundo no es una determinación del ente distinto al Dasein, sino que únicamente le pertenece a este

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁹⁰ Nancy afirma esto constantemente; valga aquí esta cita para mostrar un ejemplo: “Por consiguiente, el *Mitsein*, o, mejor dicho, el *Mitdasein* que Heidegger afirmó, pero que evitó analizar, no tendría que ser entendido como <ser-ahí-con>...” Nancy, *apud* Léveque, *Márgenes de Jean-Luc Nancy. Op. Cit.*, p. 127.

último. Los <entes del mundo> no tienen mundo, sino que pertenecen al ámbito del “estar a la mano” o como “naturaleza puramente presente”, como un estar ahí. El Dasein, en cambio, comparece de otro modo muy distinto, lo hace intramundaneamente: “Este ente no está-ahí ni es un ente a la mano, sino que <es tal como> el mismo Dasein que lo deja en libertad- también <existe y existe como él>”¹⁹¹. Heidegger quiere evitar caer en el solipsismo que implicaría que el “cada vez yo” tuviera que abrirse un acceso ulterior a los otros; así que asevera que los otros no son un contraste con el yo, otros fuera de mí, sino que “[...] son aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está”. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un `co´ estar-ahí dentro de un mundo”¹⁹².

Así planteado el concepto del co-estar, el mundo es lo que siempre se comparte con los otros: “El mundo del Dasein es un *mundo en común (Mitwelt)*. El estar-en es *coestar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia (Mitdasein)*”¹⁹³. Los otros no comparecen después de la mirada al yo, al sujeto, sino que lo hacen desde el mundo circundante. El Dasein no se comprende desde el “yo de la fenomenología”, desde sus íntimas vivencias y una perspectiva de un punto privilegiado, sino desde el mundo; y la coexistencia aparece desde lo que está a la mano, “en el trabajo”, en su estar-en-el-mundo.

Todos los adverbios de espacialidad son ulteriores a la espacialidad originaria del Dasein; él y la espacialidad son el estar en medio del mundo. El Dasein se comprende siempre desde un mundo y “[...] la coexistencia de los otros comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo”¹⁹⁴. El *otro* Dasein siempre se encuentra en su “estar-en-el-mundo”. En el coestar queda determinado el Dasein, aun cuando esté “solo”, pues es una determinación existencial, que puede estar en la forma de un estar-juntos indiferenciado, en un acompañarse o en una extrañeza, en una falta o en ausencia. Todo esto es posible por el coestar, pero

¹⁹¹ Heidegger, *Ser y tiempo. Op. Cit.*, p. 123.

¹⁹² *Ibid.*, p. 123.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 123.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 140.

la coexistencia sólo es posible cuando el Dasein propio, “[...] teniendo la estructura esencial del co-estar, comparece para otros”¹⁹⁵. La <solicitud> (*Fürsorge*) es el ocuparse del otro Dasein, mas no como un estar-a-la-mano. Esta <solicitud> también tiene modos, como un estar dominado o dependiente. El convivir es lo propio del Dasein que se comparte un “hacer” con otros; aquí media la desconfianza, mas el compromiso únicamente aparece en el hecho de una forma verdadera de asumir la existencia: “Sólo esta auténtica solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deja al otro en libertad para ser él mismo”¹⁹⁶.

La coexistencia está siempre ya comprendida en la misma comprensión del ser, de una forma originaria y existencial, no a la manera de un mero conocimiento, sino como fundamento de todo dato. Pero estar frente al otro tiene matices sumamente importantes:

El estar vuelto a los otros es sin duda ontológicamente diferente del estar vuelto a las cosas que están-ahí. El <otro> ente tiene, él mismo, el modo de ser del Dasein. El estar con los otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser de Dasein a Dasein, puesto que éste tiene de sí mismo una comprensión de ser y, de este modo, se relaciona con el Dasein. La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección *a otro* del propio ser para consigo mismo. El otro es el <doblete> del sí mismo¹⁹⁷.

Se puede notar claramente que Heidegger insiste en que la comprensión del ser por parte del Dasein lleva ya, *per se*, la comprensión del co-estar y de la coexistencia; pero esta última está enajenada, llevada a una relación indiferente, como si los demás fueran meros “números”. Y es que el Dasein, generalmente, está en lo inauténtico, en lo impropio que hace que se pierda: “El Dasein, al absorberse con el mundo de la ocupación, y esto quiere decir también, en el coestar que se vuelve

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 141.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 143.

hacia los otros, no es él mismo”¹⁹⁸. En este punto, en la búsqueda heideggeriana por lo más propio y auténtico del Dasein, se adentra en el análisis del <se> o el <uno> (*das Man*) que muestra las determinaciones de un vivir inauténtico del Dasein, con el objetivo, siempre de una originariedad.

Aunque una de las grandes aportaciones de Heidegger significó la *sonoridad* del verbo ser: “Ser no es lo que es, sino el verbo, el <acto> de ser”¹⁹⁹; sin embargo, en el asunto de la búsqueda de lo más propio, como en otros (en el esfuerzo por decir la verdad del ser, en mostrar la diferencia en el lenguaje propio del ser), Heidegger parece mostrar que su objetivo final para superar la metafísica, fue desocultar la originariedad del sentido del ser, mostrar una solución última desde el pensar poético:

Él intenta encontrar una solución a lo impensable de la filosofía que lo haga pensable o decible, intenta volver al <origen del sentido>. Eso decía Heidegger: hay que *salir del olvido*, salir del platonismo, superar a Nietzsche, Schelling, Kant y Husserl y reconquistar el sentido en su *surgimiento inicial* como diferencia²⁰⁰.

Tal podría ser uno de los muchos análisis globales del pensamiento heideggeriano, incluido, como veremos adelante, el del propio Jacques Derrida, con respecto a la pregunta por el sentido del ser, su análisis de la metafísica y la búsqueda del decir originario. Las consecuencias de esto es la diferencia entre ser y ente, el lenguaje, precisamente como el *topos* de esa diferencia, como la morada del ser y el olvido de la diferencia.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 145.

¹⁹⁹ Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2012. p. 144.

²⁰⁰ Potestà. *Op. Cit.*, p. 168.

2.2.5 Jacques Derrida: la *différance*.

No habrá nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin *nostalgia*, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna de la patria perdida del pensamiento. Es preciso, al contrario, *afirmarla*, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza.

Jacques Derrida²⁰¹.

No es el lenguaje, ni el *logos* en general, quien hace el sentido, sino al contrario. El sentido en este sentido no es una significación, determinada o indeterminada, acabada o progresiva, presente o por conquistar. El sentido es la posibilidad de las significaciones, es el régimen de su presentación, y es el límite de sus sentidos.

Jean-Luc Nancy²⁰².

La cuestión del sentido ha sido representativa en todo lo largo del pensamiento del siglo XX. Como observamos anteriormente, Heidegger lo plantea desde su ontología fundamental; los existencialistas, como Camus y Sartre, lo abordaron desde la prioridad de la existencia sobre la esencia y la literatura de lo absurdo. La cuestión pasó por las obras de los filósofos del lenguaje y analíticos, como Wittgenstein, Saussure, por nombrar sólo a algunos. Jean-Luc Nancy es uno de los filósofos de finales del siglo pasado e inicios del presente que se ha preocupado concienzudamente por abordar, de manera rigurosa y desde varios tópicos, la continuidad de este problema, que desde varias perspectivas, *es el problema*: “El sentido es desde ahora la menos compartida de todas las cosas del

²⁰¹ Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 62.

²⁰² Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía*. Madrid: Arena Libros, 20013, p. 65.

mundo. Pero a partir de ahora compartimos sin reserva ni escapatoria posible, la cuestión del sentido”²⁰³. Pero no podemos olvidar que una gran influencia de su pensamiento parte de Jacques Derrida, su amigo y maestro, y de su enorme esfuerzo intelectual de abordar y romper, sin intentar “superar” la tradición metafísica, y desde el campo fenomenológico y la ontología hermenéutica del problema del sentido.

Derrida, en muchos aspectos, parte de Husserl y Heidegger, pero también rompe con ellos mediante algún matiz fundamental. Lo dado, el signo, lo presente (el ente heideggeriano) es para él una huella (*trace*) que *reenvía* a una significación y en esto siempre hay una diferencia: “El sentido *se presenta ya desde siempre* como diferencial, tiene lugar difiriendo siempre, puesto que el sentido no se puede explicar”²⁰⁴. La presencia es la huella. Otro aspecto fundamental, el cual claramente rompe con Heidegger, es el que la huella no remite a algo original, a un decir, a un sentido o a una significación auténtica: “La huella del borrarse de una huella anterior”²⁰⁵.

Desde el punto de vista de Derrida, el problema de la diferencia ontológica es un problema mal planteado, pues está sujeto netamente desde la metafísica:

En este sentido, para Derrida, con el pensamiento de la diferencia ontológica, Heidegger, lejos de *salir de la metafísica*, encarnaría su último, desesperado y por eso <esperanzado> deseo de resolución al irresoluble. En la medida en que él quiere soterradamente *hacer presente lo ausente con un nuevo planteamiento filosófico*, en la medida en que quiere *poner la pregunta sobre el sentido del ser*, su intento corresponde de nuevo a un proyecto <fonocéntrico>²⁰⁶.

²⁰³ Nancy, *Pensamiento finito*. *Op. cit.*, p. 1.

²⁰⁴ Andrea potestà, *Op. Cit.*, p. 206.

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 2016.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 191.

El Heidegger de Derrida plantea el impulso por decir el origen del sentido *como tal*: y aquí radica la vena netamente metafísica que con él toca su cumbre más elevada. Derrida plantea la posibilidad del imposible decir originario del sentido, sin ninguna lógica de *superación* de la metafísica, pues ese impulso es precisamente metafísico. No es posible decir el ser en su pureza, olvidado en el ente: “[...] sino la diferencia dice ahora la *imposibilidad de agarrar la anterioridad temporal del Uno* (el ser) *sobre el Dos* (el ente)”²⁰⁷. Esto es lo que desarrolla en el neologismo de la *différance*, que no se puede decir como tal: la diferencia no es pronunciable.

Derrida expone, en su obra *Márgenes de la filosofía*²⁰⁸, el pensamiento sobre la *différance*. Hace hincapié en la letra *a*, que en francés no se escucha al ser pronunciada con la palabra *difference* (diferencia): es un homófono que en la escritura sólo se logra hacer patente²⁰⁹. La *a* permanece silenciosa, soterraña, “como una tumba”. En este sentido, la *différance* no tiene existencia, ni esencia, no es un ente, no está en presencia ni ausencia, no pertenece a ninguna categoría: “La diferencia (*différance*) es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica (onto-teología) sino que incluso, abriendo el espacio en el que la onto-teología -la filosofía- produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe y la excede sin retorno”²¹⁰.

El término *diferencia*, siempre Derrida, viene de “diferir” (*différer*) que es el verbo latino *differre*, y éste tiene dos acepciones: el postergar para después

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 192.

²⁰⁸ Cfr. J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*. Op. Cit.

²⁰⁹ Esto es en contra del fonocentrismo que acusa Derrida que se encuentra en toda la historia de la metafísica, incluyendo Heidegger: “El *concepto de escritura* es un mundo donde la fonetización de las escrituras debe disimular su propia historia en el acto de su producción [...]. *La historia de la metafísica* que pese a todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (pasando inclusive por Leibniz) sino también más allá de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, asignó siempre al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, siempre fue, salvo por la diferencia representada por una división metafórica que tendremos que explicar, una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla ‘plena’”. J. Derrida, *De la gramatología*. México: Siglo veintiuno editores, p. 7-8. Más adelante, en el mismo tenor, afirma: “El logocentrismo sería por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir, de la filosofía”. *Ibid.*, p. 19.

²¹⁰ Derrida, *La différence*. Op. Cit., p. 5.

(temporización); y el de la desigualdad, el ser otro. Hay una diferencia como temporalización y espaciamento. Lo que intenta con este término, es poner en duda la secundariedad del signo, que siempre ha sido una presencia diferida, sin que ello anuncie una diferencia original²¹¹. Así, la *differancia* no debe concebirse como signo, sino como el intento por romper el criterio de autoridad de la *presencia*: más bien, es el trascendental, para decirlo como Kant, que forma el principio de posibilidad en el que las diferencias (siguiendo a Saussure en su apreciación de que el sistema de signos se constituye, más que con la identidad conceptual, por diferencias) -entre la realidad significada y significante, entre los objetos, las presencias, las ausencias, las imágenes y las huellas- son posibles: “Las diferencias son, pues, ‘producidas’ -diferidas- por la diferencia (*différance*)”²¹². Sin embargo, esto no es la pronunciación –porque precisamente la *différance* no se dice, no se puede pronunciar- de un origen último, ni del sentido del ser, ni lo más propio y auténtico, sino que: “La diferencia (*différance*) es el origen no pleno”²¹³.

La *différance* es aquello que realiza el movimiento de la significación con la relación, ya no solamente de lo presente, sino con su relación con lo no-presente. En una época en que el lenguaje toca su límite, la *différance* es la deconstrucción del signo y de su lógica, con la intención de tocar el sentido en la relación infinita de reenvío entre signo y significado. La metafísica siempre buscó el significado último, el “querer decir” original, y el signo fue desplazado a un segundo término inauténtico; pero con la diferencia (*différance*) no hay ya primacía del decir, no es una vuelta pendular de poner el signo como origen, sino que:

[...] pone así en escena el juego necesario de un <infinito reenvío del uno al otro>, al ser <uno el segundo del otro> y no siendo nunca el primero, Derrida quiere pensar la *eterna secundariedad de la relación significante*: estamos siempre en el Dos, en la diferencia de lo Uno, que nunca se puede agarrar,

²¹¹ Derrida afirma que la fenomenología ni puede escapar de lo presente y que se expone como el último representante metafísico de ello: “[...] la fenomenología, metafísica de la presencia en la forma de la idealidad, es también una filosofía de la vida”. *Voz y fenómeno*, p., 47.

²¹² Derrida, *La différance*, *Op. Cit.*, p. 13.

²¹³ *Ibid.*, p. 10.

según la misma figura que vimos con Heidegger, y que sin embargo, ahora, es bien radicalizada y no deja espacio a oscilación alguna²¹⁴.

La lectura que realiza Derrida de Saussure es que éste apuntó a que el hombre no es un “sujeto hablante”, como si esto fuera una condición propia de él, sino que el hombre está “inscrito en la lengua” y que conforma su habla a este sistema de lo real, de las diferencias singulares de las cosas, lo que se ha nombrado el sistema de las diferencias o de la diferencia (*différance*). Así, la práctica de la lengua “[...] supone un juego de formas, sin sustancia determinada e invariable [...], es preciso que sea una especie de escritura <avant la lettre>, una archiescritura sin origen presente, sin *arjé*”²¹⁵.

El pensamiento de la diferencia cuestiona la determinación del ser en presencia. Esto trae como consecuencia afirmar que la diferencia (*différance*) no existe, no es una cosa presente; no está sobre nada, no reina en nada; no se escribe en mayúsculas, sino que más bien, tambalean todas las mayúsculas y todos los reinos:

No habiendo tenido nunca sentido el ser, no habiendo nunca sido pensado o dicho como tal más que como disimulándose en el existente, la diferencia (*différance*) de una cierta y una extraña manera (es) más “vieja” que la diferencia (*différance*) ontológica o que la verdad del ser²¹⁶.

Derrida no intenta con el pensamiento de la *différance* darle una respuesta o solución al ya de por sí complicado asunto heideggeriano de la diferencia ontológica, pero sí intenta romper con él el análisis de toda la historia de la filosofía y del discurso occidental. Que sea la huella de lo que nunca puede presentarse ni manifestarse, siempre difiriéndose sin lograr presentarse a sí misma: “Se borra al presentarse, se ensordece resonando, como la *a* al escribirse, inscribiendo su pirámide en la diferencia (*différance*)”²¹⁷.

²¹⁴ A. Potestà, *Op. Cit.*, p. 188.

²¹⁵ Derrida, *La différance*, *Op. Cit.*, p. 14.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

La *différance* no busca presentar una ausencia²¹⁸ o una no-presencia. Heidegger representaría, en este sentido, no una salida de la metafísica, sino “[...] encarnaría su último, desesperado y por eso <esperanzado> deseo de resolución al irresoluble”²¹⁹.

En este apartado, y de la mano de Derrida, nos hemos adentrado ya con cierta profundidad a la apuesta que realiza Nancy para exponer el sentido del sentido, pero ya no únicamente desde la perspectiva enfocada únicamente al lenguaje, sino dando un salto muy importante y llevarlo al campo de la ontología y así abrirse paso a su exposición del ser singular plural.

2.3 La existencia y el cuerpo como sentido: ser singular plural en Jean-Luc Nancy.

El sentido del mundo tiene que residir fuera de él.

Wittgenstein²²⁰.

INTRODUCIR UN SENTIDO, -esta tarea aún permanece *bajo el estatuto absoluto de lo que está por lograrse si se admite que en ella no reside sentido alguno.*

Friedrich Nietzsche²²¹

²¹⁸ Como sí lo hará Heidegger en su planteamiento de verdad como *aletheia*.

²¹⁹ A. Potestà, *Op. Cit.*, p. 191.

²²⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*. Madrid: Gredos, 2009, p. 133.

²²¹ Nietzsche *apud* Nancy en *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La marca, 2003, p. 13.

(El discurso contemporáneo) 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>.

Jean-Luc Nancy²²²

En esta parte del capítulo entramos de lleno al pensamiento de Jean-Luc Nancy para concentrar su trabajo en torno al sustento ontológico que le da al tema del sentido. Iniciamos con el diagnóstico epocal que realiza y que concibe como el fin de Occidente y que tiene que ver, entre otras cosas, con el denominado fin de la metafísica y el límite del sistema de significaciones. Después abordaremos lo que propone como sentido y cómo lo envía a un asunto de la filosofía primera; esto lo empuja a su propuesta de ser singular plural y nos muestra en qué forma debemos entender que *nosotros* somos el sentido. Terminamos con su existencialismo ontológico y lo que hasta ahora no había sido pensado en estos términos precisos, que es la existencia como cuerpo.

Jean-Luc Nancy afirma que el asunto medular de la época en Occidente, -y todo lo que ello abarca y oculta, todo lo que impulsa y desespera, es el del sentido. El filósofo observa el problema en su forma más generalizada; el sentido no es solamente la pregunta por la dirección y la finalidad, sino que éste representa la forma del fundamento en todas sus aristas y dimensiones: el sentido de la vida, de Dios, de la Historia, del ser, de la comunidad, de la justicia, de la política, etc. Es el planteamiento del *sentido* del sentido mismo.

Ya no estamos en el tenor de una “crisis del sentido”, pues en toda crisis todavía se está en la posibilidad de un retorno, de un re-encuentro o en un proyectar

²²² Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural. Op. Cit.*, p. 12.

intencionadamente hacia una dirección; tampoco estamos viviendo de los residuos de un sentido perdido o de una época que no encuentra su propia finalidad: “Hoy estamos más lejos: todo el sentido se encuentra en estado de abandono”²²³. Y es este el estado que *sentimos* –y que sentimos como sentido, y vivimos; además que esto quizá representa la mejor opción frente a los intentos de “superación” del sentido y sus determinaciones.

La derrota del sentido es generalizada; y el sentido debe tomarse, en este punto, en todos los sentidos: sentido de la historia, de la comunidad, de la existencia, de la trascendencia e inmanencia, de las naciones y los pueblos. Y aquí mismo también está lanzada la pregunta del sentido en su acepción como finalidad²²⁴:

Se capitula o se disimula frente al hecho de que la cuestión de los fines está desde ahora, toda entera, vuelta a poner en juego, expuesta sin reservas delante de nosotros, y no solamente, ni en primer lugar, como la cuestión de “¿cuáles fines?”, sino como la cuestión de la *idea* misma de fin.²²⁵

¿Qué es lo que, a partir de ahora, se pide cuando demandamos sentido? ¿Qué es la demanda del sentido y cuál es el sentido de esta petición? Nancy se cuestiona a guisa de dar estructura a la pregunta por el sentido y su petición; todo ello con la intención precisa de no caer en los desvíos y tentaciones históricas que él llama del *retorno*, la voluntad y el *desplazamiento* del sentido.

El esquema del retorno es ya, *per se*, un sistema cerrado. No se trata de una mera vuelta de la pregunta por el sentido, pues ninguna pregunta, hablando rigurosamente, vuelve. Aunque la historia occidental parece ser el ciclo repetido de formulaciones de sentido que se logran constituir para después decaer, y así reorientar la búsqueda a ese sentido extraviado o que se ha de volver a crear o discernir. El pensamiento del retorno se impulsa, tras la crisis, por el deseo del

²²³ *Ibíd.*, p. 14.

²²⁴ Nancy afirma que el vocablo sentido no tiene una etimología unívoca ni un sentido original. Proveniente de la lengua germana, la palabra *sino* designa el concepto de dirección; del latín, la raíz *sensus* representa a la sensación. En cuanto a su acepción de significado, ello parece venir del francés antiguo y medio, de la palabra *sensus* en tanto que significa pensamiento; de *sin* que es dirección correcta. *Cfr. Nancy, ibid.*

²²⁵ Nancy, *Pensamiento finito. Op. Cit.*, p. 2.

sentido mismo; esto hace que se intente retomar un significado que únicamente podría haber quedado oculto en la crisis, pero que en realidad nada se perdió de esa gran Idea o Sentido. Así, se pretende regresar a Descartes o a Kant, a la Contrarreforma o a los Padres de la Iglesia, como si toda la historia que ha acaecido, desde ellos hasta nosotros, no existiera o no nos hubiera afectado; se intenta regresar a los valores, a la razón, al sentido común o a Dios. Y con esto, lo que queda totalmente evidenciado es la sustracción del acto de pensar este tiempo. Nancy asevera que es esto lo que quiere decir Hegel con su famosa frase que dice: “La lechuza de Minerva no emprende su vuelo más que a la caída de la noche”; el olvido del tiempo que acaece es el olvido de la filosofía, pues es ella la que tiene que pensar el presente. La “caída de la noche” representa esto, que no es más que “[...] cierto cumplimiento, el acontecimiento de un <tiempo presente>, que es lo real [...]”²²⁶.

Todo pensamiento del retorno implica dos consecuencias teóricas: 1) la crisis es asumida como una sencilla superficialidad; 2) el sentido al que se pretende volver es a lo idéntico. Si la crisis es una mera enfermedad, la filosofía de esta misma corriente asume el papel de médico para diagnosticar sus motivos, su constitución o síntomas de una leve enfermedad que hay que suprimir; por razón de esto, busca extirpar etapas enteras del pensamiento.

El sentido al que se aspira a volver, decíamos, es a lo idéntico; esto nada tiene que ver con el *eterno retorno* nietzscheano, el cual asume el instante bajo la apertura infinita de la eternidad; no obstante, lo que se intenta es el regreso de una significación enterrada que debe resurgir:

Desde hace poco más de dos siglos [...] cada empuje, cada efervescencia y cada innovación del pensamiento es regularmente seguida de una llamada a los mismos valores: es decir, al *valor* mismo, al *hombre*, al *sujeto*, a la *comunicación*, a la *racionalidad*, etc., así como una llamada a las mismas virtudes filosóficas necesarias para la puesta en escena de estos valores en

²²⁶ Nancy, *El olvido de la filosofía. Op. Cit.*, p. 15.

una humanidad al fin re-valorizada: la *claridad*, la *responsabilidad*, la *comunicabilidad*, etc.²²⁷.

Como consecuencia, se crea un *sentido global o común* en el que se enmarcan los grandes ideales de responsabilidad, racionalidad, libertad o dignidad. Este lugar común al que la filosofía pretende volver es lo que se denomina *humanismo*.

Esta inclinación por el retorno es siempre *una vuelta a...* ya sea a Dios, a Kant, a los valores, etc. Se pretende localizar el tiempo específico al que hay que tornar; siempre se busca retroceder a ese punto de ruptura aunque nunca se logre dar estrictas razones de cuál es el punto exacto al que habría que volver. Se procura regresar, por ejemplo, a alguna fecha específica que es considerada como el momento de la bifurcación, el inicio de la crisis y de los engaños que hay que olvidar, como si ello no hubiera pesado en nada y tampoco hubiera cambiado a los hombres afectados. Mas siendo serios y rigurosos no es posible encontrar una fecha precisa a la que podamos volver y recuperar lo perdido: “¿dónde se encontrará una verdadera fecha y un verdadero comienzo en la historia?”²²⁸. Asimismo, al sentido al que se pretende regresar no es a uno determinado, sino al sentido mismo, asumido como significación y su presentación: *el sentido en el sentido de significación*.

La significación es la forma básica del sentido; es “[...] la asignación de la presencia según el modo sensible (tal realidad y/o la materialidad del propio signo) de una determinación sensible”²²⁹. Desde Platón a Saussure, es la vinculación de una forma sensible con otra inteligible en las que ambas cosas se presentan. El sentido del sentido es, entonces, “significado” como la resolución dialéctica de lo sensible y lo inteligible. La fórmula es esta: “El sentido de las cosas presentado en el sentido de las palabras, y recíprocamente. O bien, de manera más lacónica: la *logología* (discurso, ciencia y cálculo de las razones de lo real)”²³⁰. En términos kantianos, la

²²⁷ *Ibid.*, p. 18-19.

²²⁸ *Ibid.*, p. 23.

²²⁹ *Ibid.*, p. 24.

²³⁰ *Ibidem*.

significación es lo que logra que los conceptos no sean algo vacío y que la intuición no sea ciega: “*La significación es de esta manera el modelo mismo de la estructura o del sistema cerrado sobre sí, o mejor aún en tanto que cierra sobre sí*”²³¹. Lo que Nancy intenta dar cuenta es que el modelo mismo de la significación de lo real y de lo inteligible; representa el cierre metafísico, para decirlo de alguna manera; o es lo cerrado en sí mismo que rompe con el sentido en cuanto que esto es lo abierto.

La significación es la manera de dar certeza a lo que de otra forma sería caótico, ciego o vacío; aunque con su movimiento realiza el cierre de la apertura en donde los dos lados se igualan: “*La realidad comporta un orden y la razón ordena lo real*”²³². De modo que la presentación a través de la significación es la tarea de toda la filosofía; presentación que siempre se ha pretendido total y en todas las dimensiones: lo moral, lo estético, lo político, lo metafísico, lo lógico, etc. De Kant a Husserl ha sido, desde distintos matices, una lógica de la voluntad de presentación que lleva la consecuencia del retorno al sentido, ya sea del arte, de la ética o hasta de la fe. Esta voluntad supone un sentido: “*Se necesita que haya significación, es decir, no se necesita que las Ideas sean vacías, ni que la experiencia sea un caos*”²³³. Nancy afirma que lo sublime en Kant, a pesar de que tiene de fondo la significación de la cual se sustrae, no deja de llevar su misma lógica y el peligro de encumbrar una significación.

El pensamiento del retorno no es algo exclusivo de la modernidad; está desde el inicio de la filosofía misma; sin embargo, nuestra época es el punto más alto de ello²³⁴; es decir, que no nos concebimos a nosotros mismos sin proyecto y sin significación. Esto no es porque haya un progreso –pues la idea misma del progreso es impulsada por el pensamiento del retorno, sino que a partir del segundo humanismo “[...] hay el efecto de una reacción de salvaguarda contra el desamparo y la errancia en la que el hombre moderno [...], el que no podía ya vivir de la imitación de los antiguos, el moderno en consecuencia –hacia la experiencia de sí

²³¹ *Ibidem.*

²³² *Ibidem.*

²³³ *Ibid.*, p. 26.

²³⁴ Cuando Nancy piensa esta época lo hace a partir de finales del siglo XVIII.

mismo [...]”²³⁵. Aquí encontramos principalmente a Montaigne, Shakespeare, Pascal, la Rochefoucauld, Sterne, Diderot, Rousseau, entre otros. La voluntad de sentido, encontrada desde los mismos inicios de Occidente, postula un sentido perdido, en un pasado atemporal o en un futuro indeterminado que la crisis ha empañado o recubre.

Occidente es el origen de la significación; y si hubiera algo fuera de él no se podría exponer desde su propia lógica significativa. En este orden, los pensamientos no son algo vacío y la realidad no puede ser un caos. En consecuencia, Occidente no ha olvidado o extraviado la significación, ni ha tenido que posponerla o intentado reencontrarla: siempre ha estado en su estructura, siempre ha estado en su acceso; en la modernidad se ha hecho patente como voluntad de significación y en la antigüedad como disposición del mundo. Siempre se ha estado en la movilidad de significados, coherentes o incoherentes, pero nunca más allá de ella. En la época actual, la representación es la del sujeto y la *soledad* en convivencia; por esto la desorientación que se muestra como una exigencia de significación que lo único que muestra es que ella, la exigencia, se signifique como un sentido ausente: “Después de todo, la propia empresa del sentido comienza siempre por significar la presencia anterior o trascendente de un *sentido* perdido, olvidado o alterado, al que se trata por principio de recobrar, restaurar o reanimar”²³⁶.

Sin embargo, el significado de una ausencia de sentido, que puede ser momentánea o previa, trae, como un fantasma, la consecuencia de una representación de desamparo o errancia de la cual debe hacerse cargo. Y es que el mismo *fantasma de la significación* lleva, en sí mismo, el movimiento de una crisis o de un sentido extraviado: “El significante presenta significado el sentido que, de antemano, se significaba en silencio”²³⁷. El pensamiento del retorno concibe lo esencial del sentido como aquello que debe de volver o que debe siempre dirigir a Occidente. Por consiguiente, en esta estructura el sentido siempre se debe extraviar o quedar oculto o soterrado, para que así, se deba de re-presentar o des-ocultar o hacer

²³⁵ *Ibid.*, p. 27-28.

²³⁶ *Ibid.*, p. 30.

²³⁷ *Ibid.*, p. 31.

resurgir. También por esto, no nos debe extrañar la importancia de la representación de la crisis, que es la que nos aclarará, al final, el sentido olvidado.

La re-presentación que es –no tanto una reiteración por el prefijo *re*, y sí más bien en su significado de intensificación, una presentación intensificada; no es la presentación de una presencia por ella misma, no muestra su valor y el sentido ella misma²³⁸. La representación se ha formado en Occidente de dos maneras: 1) la ausencia de la cosa representada; 2) la ausencia *en* la cosa; es decir, su verdad, su ser como tal, su sentido: el au-sentido. Esta doble visión y desarrollo originó la separación o la desgarraduras de dos lógicas: la de la subjetividad que afirma el fenómeno, y la de la “cosa en sí” o de la “presencia real”. Ambas posturas se asumen una con la otra o se excluyen enteramente:

La doble ausencia de/en la presencia que estructura esta lógica cruza la ausencia monoteísta [...] con la ausencia griega: la de un sol de verdad que deslumbra más allá de todas las apariencias, el corazón de la luz en el lugar de las cosas iluminadas, o incluso la belleza <sin rostro, ni manos ni cuerpos> hacia la cual se lanza el Eros filosófico de Platón²³⁹.

En este importante punto, Nancy observa una falla fundamental del pensamiento del retorno y del de la significación: el sentido siempre debe de estar presente, patente; pero a la vez, oculto, no mostrado fácilmente en las palabras ni en las cosas, sino como fondo de una suprema Idea o como proyecto de la voluntad. Este error es el móvil del pensamiento del retorno, que por su parte, éste inserta infinitamente el equívoco: “[...] apenas hemos entrado en el sentido, apenas nos hemos aproximado a él, es necesario que se aleje de nuevo, al cielo, a la historia o a la profundidad del significado. Sufrir de *desplazamiento* constante que es también su *disimulación*”²⁴⁰. Sentido y significación están a la base de este desplazamiento

²³⁸ Cfr. Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida. Seguida de La Shoah, un soplo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

²³⁹ *Ibid.*, p. 40.

²⁴⁰ Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía*. Op. cit., p. 31.

infinito y huida interminable: aquí encontramos, por ejemplo, el sentido de la apariencia que oculta una verdadera realidad; o en el del devenir, que deja soterrado una permanencia en su movimiento; o el del lenguaje, donde precisamente el sentido se mantiene a distancia del significado. Es decir, que el sentido “[...] consiste siempre, en un último análisis, en su desvanecimiento virtual en provecho de la presentación del sentido”²⁴¹. De modo que el intento del pensamiento contemporáneo que afirma un vacío o ausencia, es porque en el fondo pre-siente una plenitud o una presencia plena que no se encuentra disponible en el momento de la crisis. El sentido está siempre en movimiento, siempre desplazado, y cualquiera de sus “presencias” lanza, *ipso facto*, su “presencia real” a otra parte. Además. La significación se muestra esencialmente como *deseo* de sentido, y éste se refleja o se concreta en el modo del proyecto²⁴².

De ahí que el pensamiento de la significación ha hecho de la filosofía el modelo más apropiado para el *discurso significante*: “La filosofía, según esto, es la que da sentido, elaborando y presentando significaciones”²⁴³. Aquí, Nancy recuerda la nostalgia contemporánea del filósofo de nuestro tiempo que se encuentra ausente para proyectar y significar nuestra realidad, para orientar el sentido-a-distancia. Pero esto no es exclusivo de la filosofía, antes bien, se encuentra sosteniendo todos los discursos que quieren expresar un sentido débil, un pesimismo, un sin-sentido relativo, etc. Lo que se encuentra de fondo es que la estructura misma de la significación es el inacabamiento de la significación, del movimiento infinito en el que una cosa nunca está suficientemente significada. A causa de esto, Occidente siempre ha sido el proyecto, o el constructo o la promesa de un sentido pleno y acabado al que hay que resignarse o regocijarse de su ausencia:

[...] *todas* las <lecciones filosóficas> son tan antiguas como Occidente, optimismo y pesimismo, escepticismo y dogmatismo, duda y certeza, resignación y voluntad, juego y seriedad, cordura y locura, separación y

²⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

²⁴² Este tema en particular será atendido de manera más profunda en el subtema de la finitud del capítulo IV.

²⁴³ *Ibid.*, p. 39.

comuni3n, relativismo y unanimismo, etc. (todo aquello que se podr3a llamar las macrosignificaciones filos3ficas), as3 como todas las combinaciones, todas las dosificaciones, contradictorias o insustanciales, que se pueden hacer con ello²⁴⁴.

Todas las lecciones o proposiciones sobre la existencia o sobre cualquier otra tem3tica en general, se encuentran ya desde los mismos or3genes de la cultura; y 3stas son mensajes que se formularon en un tiempo hist3rico preciso, con sus problem3ticas particulares; pero lo que siempre permanece es la invitaci3n de su re-escucha, de volver al mensaje mismo. Con todo, esto no es lo fundamental: m3s que volver al mensaje, lo esencial es el acto de la vuelta inacabable a cualquier significaci3n.

A la filosof3a, como veh3culo de las grandes significaciones, tambi3n se le significa como la productora o comunicadora de significaciones; y ella acepta la careta de aquello desde donde nace esa exigencia: religiosa, atea, moral, etc. Ahora bien, como la significaci3n de la filosof3a est3 bajo la estructura del movimiento significante de presentar-a-distancia, ella nunca termina de estar presente, “[...] siempre inacabada, siempre inacabable, siempre prometiendo a la vez su esencia y su existencia, e identific3ndose, en definitiva, con esta promesa, es decir, con su propio inacabamiento”²⁴⁵. De ah3 que no se trata, por decir un ejemplo, de la filosof3a de los valores, sino de la filosof3a como valor. As3 que no nos deben extra3ar los movimientos que la aprecian o los que la desde3an, ni con los llamados a un tipo de filosof3a o el seguimiento, a guisa de un “acto-servicio”, de las lecciones que se encuentran en la historia de la filosof3a. Todo ello cargado con la petici3n de una “gran filosof3a” que nos lleve m3s all3 de donde estamos: “Y el amor a la sabidur3a implica la distancia de la sabidur3a, el deseo de tender hacia ella en la consciencia intelectual y moral de la imposibilidad de alcanzarla y realizarla *hic et nunc*”²⁴⁶.

²⁴⁴ *Ib3d.*, p. 41.

²⁴⁵ *Ib3d.*, p. 41-42.

²⁴⁶ *Ib3d.*, p. 42.

La metafísica es la representación de lo que la filosofía se ha significado a sí misma; y es la forma más clara –y esto lo demostró nítidamente Nietzsche-, de la postulación de un sentido de la presencia-a-distancia; es decir, de una gran Idea reguladora que siempre se encuentra “más allá”, en otro mundo o en otro plano inaccesible a lo inmanente. Por tanto, la metafísica es el modo de la voluntad de significación; se ve integrada a la estructura de un sentido siempre proyectado y al retorno infinito del proyecto. Y esta es su “doble desdicha”.

Al ser la metafísica la representación del mundo y, con ello, todos sus planteamientos, sus objetivos y las búsquedas humanas, muestra una separación entre mundo y su representación. El mundo no está, entonces, presente, no es el *topos* de la existencia; en cambio, hay que darle precisamente una visión, una careta con la cual mostrarlo; y es así que adquiere la forma del sujeto de la representación: “Pero, en cuanto tal, el sujeto de la representación (el sujeto del querer-decir-el-mundo) no es *de* este mundo como tampoco lo es su representación”²⁴⁷. El sujeto, que es la relación consigo mismo, se representa fuera del mundo y por esto lo significa aparte de él. El mundo, así, es el objeto de una mera visión a distancia. Razón por la cual se puede entender nítidamente que el pensamiento del retorno que sugiere recuperar cualquier visión del mundo, lo único que sugiere es el cambio óptico, de perspectiva, lo cual nunca es un verdadero retorno, sino el impulso de recuperar una representación en particular, y no es una vuelta a las cosas mismas. Nietzsche y su risa, Marx y su cólera, Husserl y su “volver a las cosas mismas”, si bien no logran huir de la metafísica de la representación, tampoco ello quiere decir que no exponen, a su manera, los límites y contradicciones de ella.

La metafísica, por ser la representación del sentido-a-distancia, trae también otra consecuencia, la cual es que el receptor o el destinatario de tal significado, también queda a distancia. Y esto no quiere decir que la filosofía se mantenga casi inaccesible para muchos por una complicidad académica de los últimos cien o doscientos años, sino que desde sus inicios ésta se ha mostrado con un dejo de

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 44.

misticismo y hermetismo que no le ha permitido llegar a la generalidad de los hombres. Por ende, Nancy se pregunta: “si la filosofía da sentido, ¿a quién se lo da?”²⁴⁸. Si únicamente se lo da a los filósofos que leen filosofía, esto ya es una doble pérdida, en el sentido de que es el filósofo el que siempre pugna con otro filósofo. Si los receptores son todos los humanos, esto implicaría dos opciones: 1) Que el lenguaje filosófico se igualara con el discurso popular (asunto que Kant buscaba pero del cual se sentía incapaz) sin que se “perdiera” nada de sus contenidos, esto demostraría una homología entre ambos discursos. Pero si esto no es posible, ello significaría que la filosofía se encuentra en otro orden de la significación. 2) El filósofo asume el hecho de la comunicación como su objeto y ésta adquiere un valor. Empero, la comunicación de la Idea debe asumir su realización, lo que implicaría que los medios para hacerlo sean iguales para todos, lo cual no es posible, o que ofrezca para todos la presencia acabada del Sentido, lo que significaría el arribo del Terror²⁴⁹. Y esto es apenas reconocido por el pensamiento del retorno:

[...] los pensamientos del retorno se contentan lo más a menudo con un término medio: sostener un discurso filosófico debilitado, asumen compromisos con las lenguas accesibles del consejo o de la exhortación, apartan a los textos filosóficos de sus complejidades y sus dificultades, es decir, los sustraen al trabajo del pensamiento, les *hacen significar* a toda costa [...]. En fin, practican la *Verstellung* del discurso tanto como la de su objeto.

Dentro de todo esto, Nancy también deja claro y asegura que la metafísica no es el límite ni agota el sentido ni la *destinación* de la filosofía. El término *destinación* pensado como aquello “[...] que es enviado, lanzado a una dirección o a un sentido cuya significación no se puede producir y que, tal vez, *no tenga significación que producir*”²⁵⁰. Visto así, la metafísica únicamente significa la conclusión de la

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁴⁹ Para ahondar en el análisis que realiza Nancy acerca del Sentido manifestado como una suprarrepresentación, como una presencia dada completamente, confrontar: Nancy, *La representación prohibida*. *Op. Cit.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 47.

significación, mas no de su sentido; es el ciclo completo y terminado de la *significación* de la significación; es decir, del sentido presente-a-distancia. Este cumplimiento acabado y pleno de la apropiación del sentido significado está desde Platón y continúa hasta nosotros; y su esencia es esta: “el sujeto de la significación se reconoce como el significado último. Lo que vuelve a querer decir que el proceso o la estructura de la significación se reconoce y se significa, como su propio sujeto”²⁵¹. Se genera un círculo en el que el sentido del sujeto se identifica absolutamente con el sujeto mismo; y esto siempre-a-distancia. Nancy nombra a este círculo como la inercia de la significación, la cual ha estructurado todos los grandes temas de la historia de Occidente: el hombre, la Conciencia, el Valor, la Fuerza, la Voluntad, la Libertad, la Muerte de Dios...Nietzsche supo, junto con Hegel, el gran equívoco de todas las magníficas proyecciones de Occidente –como la Verdad, la Bondad, la Humanidad, etc., que lo único que representaba eran la vacuidad de su propia proyección. Esto es la esencia de los nihilismos denunciados por él: el acabamiento de su significación.

Nancy declara estar convencido de este agotamiento o cumplimiento de la metafísica como el fin de la estructura del sentido y de la significación. Es en este tenor en el que nuestra época indica el fin de Occidente y que todos los pensamientos del retorno no logran comprender, y sin embargo, es precisamente esta comprensión la que logra identificar en su característica esencial a nuestro tiempo: la realidad y todas sus desmesuras no dicen otra cosa:

Porque la realidad de este tiempo está toda en la cesura que inscribe por todas partes la falla abierta de la significación: en la guerra mundial, en el exterminio, en la explotación, en el hambre, en la técnica, en el arte, en la literatura, en la filosofía...²⁵².

Este final al que se refiere el filósofo francés poco tiene que ver con el nombrado “fin de las ideologías” en el que se ha intentado englobar cierto acabamiento o un rechazo global de algunas formas del pensamiento o determinaciones intelectuales:

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 47-48.

²⁵² *Ibíd.*, p. 49.

aquí se circunscribe lo que Nancy nombra como fantasmas del pensamiento y que, en general, afirma un oscurecimiento de las “luces” de la razón, o de peticiones de una vuelta al buen sentido, o a manías o especulaciones. Lo cierto es que este fin de las ideologías es otra forma de la ideología misma por no intentar dar razones de su propia fundamentación, y nada tiene que ver con el cierre que se da en la voluntad de significar pugando con la proyección de una significación vacua. No obstante, al menos sí representa algo: “la confesión embarazosa, indirecta, de que algo ha acaecido”²⁵³. Y esto no significa que el final haya comenzado apenas hace dos o tres siglos, sino que –como comenzaron a manifestarlo Nietzsche, Kierkegaard, Husserl, Benjamin y Heidegger, entre otros-, Occidente lo inició desde los mismos fundamentos de la metafísica. La filosofía, en tanto que se presenta a sí misma como metafísica, es la manera de pensar de Occidente como razón significativa. Pero la filosofía no puede mostrarse como metafísica, en cuanto que diferencia el sentido significado o la diferencia *del* sentido. En esto último se encuentra la preocupación intelectual de Nancy.

Insistamos: no es posible superar la metafísica, ni remontarla, ni volver a un inicio previo, pues, precisamente, este *previo* está ya comprendido metafísicamente desde los conceptos de lo arcaico, lo primitivo, lo original. Pero este llegar a sus fines no es el nihilismo, pues éste es la distancia infinita de la significación, y Occidente es el agotamiento de esta significación. Y en este preciso encuentro y reconocimiento de Occidente sobre sí mismo, ya no de un significado, sino de un motor, de un impulso o de una destinación: “al cumplirse, Occidente no nos demanda ni resucitar sus significaciones, ni resignarnos a su anulación, sino comprender *que la exigencia del sentido para ahora por el agotamiento de las significaciones*”²⁵⁴.

Ahora bien, toda la historia de las significaciones no debe desecharse como un error o una nulidad, sino que ellas mismas dieron sentido en su momento y encaminaron a la destinación. El empirismo, las críticas de la razón, la democracia, la axiomática,

²⁵³ *Ibid.*, p. 50.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

el arte, etc., nos han mostrado mucho de nosotros y nos han encaminado a esta destinación que parte de la toma de conciencia de un sentido desplazado infinitamente y que termina, tarde o temprano, mostrando su insignificancia.

Este fin que acaece surge de un fondo donde el sentido siempre está ausente y del que se eleva la voluntad del sentido. Nancy recuerda a Kant en esto: “<la filosofía misma no se encuentra en ninguna parte, mientras que la idea de su legislación se encuentra por todas partes en toda razón humana>”²⁵⁵. Esta ley es la idea de que la filosofía busca y quiere la significación, así que el filósofo es el que reúne símbolos, partes que comunica y que únicamente se queda en la discusión, y, por ello, le es menesteroso volver a la significación para realizar un ciclo inacabable: “Es el sin-fin del querer-significar (o presentar) a *la* filosofía, al *hombre filósofo*, que hace el *fin*, en todos los sentidos de la palabra, de la filosofía en tanto que metafísica”²⁵⁶.

En el pensamiento de Jean-Luc Nancy es básica la conciencia del acaecimiento de este fin como el medio para entender nuestra época. Cualquier intento de evadirlo o de no tomarlo en su radicalidad, constituye el retorno infinito a la estructura del pensamiento y de la metafísica de la significación. Pensar este fin –no como una cuestión apocalíptica ni escatológica, sino como el cumplimiento y acabamiento de la manera de significar el sentido de todo en Occidente²⁵⁷; y también tomarlo como

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 53.

²⁵⁷ Será necesario más adelante realizar una comparación minuciosa sobre lo que plantea aquí Nancy con el sentido significado en Occidente y lo que Quentin Meillassoux expone acerca del correlacionismo. Lo planteado por este último es la búsqueda de desabsolutizar el pensamiento, es decir, de no poner en el centro de lo real al pensamiento. El correlacionismo implica que no es posible conocer lo real más que a través del pensamiento, por lo que el mundo termina por ser siempre el correlato de nuestros actos. Salvando la clara distancia con lo que aquí hemos expuesto de Nancy y el pensamiento del retorno, creemos que quizá haya congruencias en sus análisis de ambos autores. Nancy denuncia este sistema que iguala el significado con lo real; además también es crítico de cualquier metafísica del Sujeto. Nancy es claro que no se puede salir de la estructura de la significación, mientras que Meillassoux da un paso adelante y afirma que los enunciados matemáticos o ancestrales no pasan por el pensamiento y que por ello muestran una realidad absoluta. La propuesta nancyna está en lo absoluto del sentido que está ya dado, infinitamente fuera del sistema de significación, lo que hace de la propuesta de Nancy un realismo; pero que solo se toca en el borde de la misma significación, lo que abre más allá, en lo *excrito*, de lo asignado. Uno de los aspectos importantes del correlacionismo es la de situar al pensamiento como aquello que accede al “afuera” de lo real; mientras que para Nancy el pensamiento, como lo veremos más adelante, es cuerpo (la psique es extensa) y se encuentra en el infinito del sentido relacional del mundo, sin adentro ni afuera. Una de las claves de un futuro análisis

una oportunidad única de acercarnos al sentido desde una perspectiva totalmente distinta a como se ha engendrado históricamente. Cualquier intento de no aceptar este acometimiento deja infinitamente atrapado al pensamiento en el fallo general de la metafísica. Y no es que se busque salir de ella, como si se le pudiera saltar o sobreponérsele, sino de romper la estructura del pensamiento del significado y de su sentido siempre-a-distancia, para dejar, a éste, al pensamiento, en libertad:

Al fin, ¿pensaremos el fin? La cobardía intelectual reacciona mal a la palabra <fin>: <fin de la filosofía>, <fin del arte>, <fin de la historia>... como si con ello temiera el verse privada de algunas evidencias y certidumbres sin las cuales se vería obligada a lo que evita: la extremidad, la radicalidad del pensamiento. Y es precisamente de eso de lo que se trata, de lo que se debe tratar sin esperar más: de pensar sin reserva este fin polimorfo y proliferante del sentido, porque es ahí, solamente, donde tenemos alguna oportunidad de pensar la proveniencia del sentido, y cómo un sentido, una vez más, nos llega²⁵⁸.

Lo que está debajo del pensamiento del retorno es esta exigencia de sentido que logra disimular todos sus fallos con tal de obtener seguridad o identidad. Hay una demanda, como afirmaba Albert Camus de hacer “familiar” el mundo: que éste sea abrigo, salvaguarda, comunidad; es decir, que el *sentido sea presentado* en un significado propio. Los que niegan este fin no alcanzan a percibir lo que éste realmente ha logrado acaecer, y es que:

“[...] las palabras por medio de las cuales se designa lo que llega a su fin (historia, filosofía, política, arte, mundo...) no son los nombres de realidades que subsisten en sí mismos, sino los nombres de conceptos, o de ideas, enteramente determinados en un régimen de *sentido* que se cierra sobre sí

es la de si verdaderamente el enunciado matemático rompe con el pensamiento, o si éste también es una representación más de lo real. También será necesario comparar la exposición de Meillassoux sobre lo absoluto de la contingencia y podría ser el término abstracto de lo que Nancy expone como la finitud. Sirva esta nota para abrir un análisis futuro con Nancy y el nuevo realismo.

²⁵⁸ Nancy, *Un pensamiento finito*. Op. cit., p. 3.

mismo y se consume bajo nuestros propios ojos (nuestros ojos desorbitados)”²⁵⁹.

No es la vuelta a una hermenéutica más propia de los conceptos, como si estos fueran cosas, o quedándose en la ilusión de un realismo de la idea, sino hacer conciencia del “fin del mundo” que el cierre de las significaciones implica. Esto no debe dar lugar a pensar que alguna visión del mundo ha quedado sin significado y que ahora se nos presenta la oportunidad, a manera de “misión de nuestra generación”, de formular otra o re-generar alguna olvidada, sino que ya no se puede significar al *mundo* mismo.

Y es que el pensamiento del retorno choca dialécticamente entre la voluntad del Sentido, su presencia, con la distancia infinita que nunca se deja alcanzar; el Sujeto está deseoso por el Sentido, y éste se alimenta, precisamente, de ese deseo que nunca es satisfecho. Este es el cierre de la metafísica que nunca hay de dejar de indicar. De todas maneras, Nancy reconoce y deja bastante claro que la destinación de Occidente se debe vislumbrar por el camino emprendido por la significación histórica, de lo mejor y de lo peor, pero haciendo este énfasis que nos ayuda a comprenderlo mejor:

Y no es que haya que elegir (refiriéndose a lo “mejor” y lo “peor”), al contrario (esto es precisamente lo que permite decidir acerca de lo <peor> y de lo <mejor>), sino que hay que comprender cómo lo peor fue y sigue siendo posible en nombre del Sentido, y cómo lo mejor permanece suspendido en la fuga del Sentido, en la misma clausura de la metafísica²⁶⁰.

Nancy es muy claro en este punto, y nosotros debemos aún insistir en ello: para él, la metafísica no está acabada y dejada tal como podría ser un “edificio abandonado”, sino que en esta clausura, en este acontecimiento de su acabar, ella se abre con un movimiento para que el *logos* haga conciencia de sí en esta clausura. Es la misma metafísica la que exige nuevos modos, una distinta perspectiva y

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 17-18.

²⁶⁰ Nancy, *El olvido de la filosofía. Op. cit.*, p. 54.

diferentes inquietudes para aceptar la destinación que ella misma nos marca: “No hemos salido de la filosofía, estamos en ella y somos el momento y el gesto en que la voluntad significativa se conoce como tal, se sabe insignificante, y entrega desde sí otra exigencia de <sentido>”²⁶¹.

Así, esta exigencia para la filosofía de nuestros tiempos reconoce el fin de la significación; de este modo, desde el fondo del sistema, busca mostrar este fin y todas sus contradicciones llevando al límite la significación, descubriendo y puntualizando la apertura que ella produce. En este punto, Nancy recuerda a Adorno y un pensamiento que gira sobre este asunto: “<Lo que sin vergüenza podría aspirar al nombre de sentido reside en lo que está abierto y no en lo que está cerrado sobre sí>”²⁶². El sentido únicamente puede entenderse en la forma de *apertura*. No es que el pensamiento sea el instrumento para crear el sentido, como tradicionalmente se ha entendido esto, más bien es el sentido el que acoge al pensamiento, al sentido que es lo abierto. No es una forma o un sistema que pretenda caracterizarse como una propuesta o exigencia del “pensamiento abierto” para que éste se abra a nuevas disposiciones; al contrario “[...] es el pensamiento *en tanto que* apertura en la cual y a través de la cual puede acaecer lo que pertenece al sentido, precisamente porque *acaece*, con su fuerza de anuncio, de llamada o de exigencia”²⁶³. El sentido dista, entonces, de lo que podemos entender como significación, ya que esta última muestra y presenta el sentido que se establece, identificado; mientras que el sentido está, quizá, en la posibilidad de que ella, la significación, venga.

Este es el camino emprendido por Nancy en todo su esfuerzo por entender el sentido:

[...] *la significación no da de ninguna manera el <sentido> de su propia producción* o de su propio advenimiento (que no puede ser él mismo una significación, sino el acto o el movimiento en el que se manifiesta la

²⁶¹ *Ibid.*, p. 54.

²⁶² Adorno *apud Ibid.*, p. 9.

²⁶³ *Ibid.*, p. 10.

posibilidad del sentido, lo que a veces se ha intentado denominar la <significancia> [...] ²⁶⁴.

De suerte que la tarea de la filosofía es aquello que siempre le ha sido más propio: hacer de sus propias significaciones, de su propio discurso, objeto de incertidumbre, para llevarlo a su límite y formular una pregunta nueva. La filosofía que olvida esto, olvida su más profundo quehacer, que es poner bajo sospecha a la significación y a ella misma como significación. Los grandes filósofos sostienen su importancia, no por haber dado grandes significaciones o visiones del mundo, sino porque ponen como objeto de incertidumbre al sistema histórico de estas significaciones y visiones del mundo: “Platón, Descartes o Kant no proponen nunca una <visión del mundo> sin hacer al mismo tiempo el gesto de tocar el límite de toda visión del mundo” ²⁶⁵. Los grandes filósofos siempre dejan ver el cierre de la significación y los riesgos del sentido significado llevado a la presencia. No es la vuelta o la exposición a ciertos significados que podrán parecer “pertinentes” a la época, sino que la filosofía debe “pensar la exposición misma”. Por esto, la filosofía, si bien busca significar, no por esto es excusa para no mostrar de igual manera que el sentido no se deja atrapar en ello, sino que éste siempre excede a la significación. Del cierre de las significaciones se abre al sentido que se encuentra más allá de ellas. Por esto, la tarea primordial de la época es mostrar y llevar al límite a la significación misma. La filosofía es, en el fondo, la separación que logra realizar en el proceso de significación, su puesta-a-distancia con el sentido: en esa intersección que realiza se encuentra su identidad, la cual implica, tal vez, que se logre otra figura de la misma filosofía. Si el sentido, visto de este modo y en el final de la filosofía como metafísica, es la cosa menos compartida, es así que se abre irreductiblemente a toda la cuestión y la oportunidad del sentido. Ante el cierre de las grandes significaciones de Occidente –como Dios, el Sujeto, Historia, se erige una nueva configuración ante el retiro de la manera de re-formar los límites. Pero eso aparece ante la conciencia de que estamos ante el “fin del mundo”; es decir, que ya no hay ni certezas ni una orientación que proteja, dé resguardo u oriente. No se cuenta con

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 25.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 55.

un “aquí abajo” que suponga un “arriba” u otro mundo: no hay sentido del mundo. Y cada vez que el sentido ha sido tomado como una categoría que se desprende en modalidades, éste se pierde en la misma expresión; es decir, que no podemos afirmar que el sentido de la vida es el descubrimiento de Dios sin perderlo en esa expresión cerrada. La expresión “sentido del mundo” es una manifestación propia de su misma pérdida, pues ya no se entiende ni como sintagma ni cada palabra por separado, pues cada una, y en su conjunto, está encerrado en el sistema de significación Occidental:

Ya no hay más –à- del sentido: esta à del reenvío significante o del envío direccional, índice de esta idealidad final y/o referencial que es a la vez el término significado por una operación de sentido y el término al que apunta un sendero de sentido. Hemos aquí privados de sentido en los dos sentidos, en todos los sentidos²⁶⁶.

Hasta este momento podríamos afirmar que este es el diagnóstico que realiza Jean--Luc Nancy de nuestra época. Y sin intentar sugerir un punto riguroso, pensamos que lo que viene en el presente subtema es el planteamiento que ha logrado este filósofo y que representa su valiosa aportación en el intento de sustentar ontológicamente el sentido en la apertura del ser.

Nancy reconoce las dos grandes vertientes del sentido: la de lo inteligible y la de lo sensible. La primera define al sentido como “el concepto del concepto”. La segunda es la del mundo del sentido en su acepción del “sentir”, de lo sensible: el mundo sentido; y éste siempre ha sido, como lo había planteado Aristóteles, como el “sentirse sentir”²⁶⁷.

²⁶⁶ Nancy, *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La marca Editorial, p. 20-21.

²⁶⁷ Cfr. Nancy, *A la escucha. Op. Cit. y Pensamiento finito*. Estas dos vertientes también han sido la más grande distinción de la filosofía; y es tarea de nosotros, de la época la discusión, desde otros límites, de este mismo asunto: “Todo el trabajo de una época –la de la filosofía hurgando su propio fin, deconstruyendo su propio sentido- nos habrá desde ahora enseñado esto, este otro despliegue de la misma aporía (<no solución>, sino más bien pensamiento de su ausencia de solución en tanto que lugar mismo del sentido) [...]”. Nancy, *Pensamiento finito. Op. cit.*, p. 6.

El sentido es –y aquí Nancy se ayuda claramente de Wittgenstein- lo que siempre remite a lo “otro”; y en este caso, es una relación para consigo mismo (*à soi*) en tanto que otro o de lo otro: hacer o tener sentido es el ser para sí afectado por algo sin que la afección se reduzca en el *ipse*: “<Fin de la filosofía> quiere decir: despliegue de esta reabsorción del sentido –*pero* asimismo, cuestión de lo que, del sentido, le resiste, la recomienza y la abre todavía”²⁶⁸. El sentido es la apertura de esa relación a sí (*à soi*: para consigo). Con todo, no es apertura en la acepción que tan de moda se le utiliza, como una propiedad moral; no, esta apertura es ontológica, pues el ser es sentido del ser. El que el ser esté abierto no es para una disposición en particular²⁶⁹. Pensar la apertura desde su radicalidad ontológica es a donde todo el esfuerzo del pensamiento debe dirigirse. El sentido es lo abierto de la apertura del ser, al *a* del ser-a-sí. Por esto, el pensamiento no es pensamiento de muchos sentidos pues no puede haber jerarquías, condiciones, ni dignidades de uno u otro sentido; y, sin embargo:

[...] a ese sentido, el sentido absoluto en su absolutidad y en su singularidad, le corresponde precisamente, por razón de esencia (si hay una <esencia>), el no comprender y no presentar ni su unidad ni su unicidad. Es <un solo> sentido (de un <solo ser>), porque es *cada vez* el sentido. No lo es <en general>, y no lo es de una vez por todas. Lo sería si fuera acabado, reabsorbido, insensato²⁷⁰.

Nancy es muy cuidadoso de no caer en el salto dialéctico: la anulación de la significación no debe llevar la inercia de llegar a una significación superior o sobre-significación. El asunto medular es pensar el sentido no como significación, sin que ello implique que sea pensado como si implicara ubicarlo en un trasmundo, en lo inefable, lo superior, lo sublime o desde una última y súper elaborada significación que implique su imposibilidad de inscribirlo; más bien:

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 6.

²⁶⁹ Como abrirse a tal o cual acontecimiento, como abierto a, hacia o para; más bien, que está abierto y el sentido es precisamente esta propiedad que le viene de suyo.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 8-9.

[...] en tanto el sentido es anterior a toda significación, en cuanto pre-viene y sor-prende todas las significaciones, a tal punto que las vuelve posibles, formando la abertura de la significación general (o del mundo) en la cual y según la cual en primer lugar resulta posible que vengan a producirse significaciones²⁷¹.

El asunto de esta cita es lo concreto del sentido: la existencia lo alcanza tanto como ella es tocada por el sentido. El sentido es la apertura misma del ser en donde se engendran todas sus modalidades, incluidas las del no-sentido o el pensamiento del absurdo. Es la *diseminación* que pensaba Derrida, pero siguiendo la alegoría, también sería la tierra, pero sin anterioridad de ésta a la semilla: tierra y semilla son contemporáneas, así como el lugar propio del sentido que se insemina neutralmente a todo lugar posible. Nancy también recuerda a Levinas en este punto, quien utiliza el término de *significancia* para orientar un exceso del sentido más allá de las significaciones.

El sentido es el *cuerpo* del pensamiento que *toca*, y que es apertura en el que se excede a los contenidos de las significaciones: se *excribe*. Nancy hace uso de ese neologismo para indicar ese exceso que es el sentido ante el cierre de las significaciones. En su texto, intitulado *Lo excrito*, lo propone de esta forma: “A ese derramamiento de sentido que *produce* el sentido, o a ese derramamiento del sentido a la oscuridad de su fuente de escritura, yo lo llamo *lo excrito*”²⁷². Lo excrito entonces, no es un “ir a las cosas mismas” ni una especie de objetivismo, sino el sentido inapropiado e inapropiable que se escapa de toda significación; no es el sentido que se produce a través de la significación, sino el sentido que no necesita ser producido porque ahí está y que la significación sólo logra tocar sin aprehender. La significación se encuentra imposibilitada a representar cualquier

²⁷¹ Nancy, *El sentido del mundo*. *Op. cit.*, p. 25.

²⁷² Nancy, “Lo excrito”, en Nancy, *Un pensamiento finito*. *Op. cit.*, p. 39. Lo excrito entonces, no es un “ir a las cosas mismas” ni una especie de objetivismo, sino el sentido inapropiado e inapropiable que se escapa de toda significación; lo es el sentido que se produce a través de la significación, sino el sentido que no necesita ser producido porque ahí está y que la significación sólo logra tocar sin aprehender.

cosa sin tocar el límite por el que el sentido se desborda más allá de sí mismo, “[...] como una simple mancha de tinta a través de la palabra, a través de la palabra *sentido*”²⁷³. Toda inscripción, desde esta perspectiva, se *excribe*; es decir, toca el límite de lo que ella representa para re-enviarnos al exceso del sentido de lo que se intenta cernir en la significación. La escritura realiza ambas caras: inscribe y *excribe* el sentido; es decir, da significaciones pero nos abre también al “afuera” de ellas. No es un ir a lo “a fuera”, a la cosa misma, pues ello también, como ya se había mencionado antes, está dentro del juego interminable y cerrado de la estructura de significación; más bien, a ese *afuera* que es “[...] el retiro infinito del sentido por el cual cada existente existe. No lo dado bruto material, concreto, reputado exterior al sentido y que el sentido representa, sino la <libertad vacía> por la cual el existente viene a la presencia –y a la ausencia”²⁷⁴. Esta libertad no está vacía, teniendo cuidado en no entender esto como si fuera vana, sino que no está circunscrita a un proyecto o a una obra. Lo *excrito* no es un indecible o un inefable; más bien, es el infinito sentido –en todos los sentidos de la palabra, que se reparte. No es una palabra identificable, sino que rebasa infinitamente cualquier exposición, incluso la filosófica²⁷⁵. Desde un cierto ángulo, es lo sublime que Kant pensaba: “Lo bello es lo propio de tal o tal imagen, el placer de su (re)presentación. Lo sublime, es *que* haya imagen, y entonces límite, al nivel del cual se hace la ilimitación”²⁷⁶. No hay cosa sin nombre, pero el nombre no agota la cosa, es decir, lo “otro” de la cosa, que rebasa la inscripción misma. Así, lo *excrito* dirige hacia ese sentido inaudito que retorna infinitamente para manifestarse y que precede a todos los sentidos.

Es en este punto en donde se encuentra una de las grandes propuestas nancyanas:

Hacer lugar a este exceso de sentido por sobre todo sentido apropiable, y desprenderse de una buena vez, de aquello que Levi-Strauss llamaba “la pesquisa agotadora de un sentido detrás del sentido, que jamás es el

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ Nancy, “Lo excrito”, en Nancy, *Pensamiento finito*. *Op. cit.*, p. 44.

²⁷⁵ Nancy explica en su texto “La decisión de la existencia” lo siguiente: “Se trata de abrir en la filosofía la decisión filosófica, y la filosofía como decisión. Y eso rebasa infinitamente la exposición de la filosofía”. *Ibid.*, p. 97.

²⁷⁶ *Ibid.*, p., 133.

correcto”, he aquí la apuesta –y en ella no hay nada de escéptico ni de resignado, es la recompensa misma del sentido, que debe de escucharse más allá de todo sentido pero que no proviene de ningún “más allá” del mundo²⁷⁷.

No es la apuesta a un nihilismo ni a la insensatez que expondría una mística o un cinismo, pues se fundamenta en lo *abierto* del ser mismo, lo cual no tiene nada de optimista, sentimentalismo, vago ni de una fractura indeterminada: “Lo `abierto´ vuelve apretada, trenzada, estrechamente articulada, la estructura del sentido en tanto sentido del mundo”²⁷⁸.

El pensamiento *toca* lo escrito; es ahí donde se inicia y termina. No intenta llegar a la “cosa misma” a manera de una apuesta de significar desde un origen; más bien intenta “[...] mantener el paso del pensamiento suspendido sobre este sentido que ya nos ha tocado”²⁷⁹. Y en esto no hay misticismo ni una experiencia del sentido si entendemos la experiencia de la apropiación significativa de los contenidos del sentido. Lo que *siempre* hay, es la experiencia del sentido, que no es más que la experiencia del mundo, si con esto comprendemos que lo que hay en la experiencia es que el sentido precede, sucede y excede toda apropiación del significado. El ser-en-el-mundo quiere decir, para Nancy, que el sentido está antes o más allá de la significación: estar en el mundo es ya estar en el sentido; es estar en la soberanía que es nada, es decir, que no se significa propiamente, que el sentido siempre lo excede todo: “Lo que resiste a todo, y acaso siempre lo hace, en toda época, no es un mediocre instinto de especie o de supervivencia, es ese *sentido*”²⁸⁰.

Estar-en-el-mundo es el *hay* de la existencia y aquí es en donde se hace el sentido por sí mismo. La pregunta que cuestiona el “por qué hay alguna cosa”, ya no nos es contemporánea; más bien, ahora sabemos que porque *hay* alguna cosa²⁸¹ es por

²⁷⁷ Nancy, *El sentido del mundo*. *Op. cit.*, p. 15.

²⁷⁸ *Ibid.*, p., 7.

²⁷⁹ *Ibid.*, p., 15.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 14.

²⁸¹ Nancy suele equiparar, desde estos planteamientos, a la filosofía con el pensamiento. Podemos observar en la siguiente cita que lo mismo que dice acerca del pensamiento, lo afirma de la filosofía: “La filosofía no es,

ello que *hay* sentido. Mundo y sentido están estructurados entre sí; por ello, la afirmación “sentido en el mundo” es una tautología. Antes que cualquier oscuridad, pesimismo o luz, el sentido del mundo es el esclarecimiento más joven y más viejo. El mundo puede *no tener* sentido y aún así seguir siendo el sentido.

Ahora, y con esta perspectiva, tiene razón aquella idea de Marx sobre la necesidad de ya no interpretar el mundo, sino de transformarlo: ya no es necesario seguir “prestándole” un sentido al mundo, como si éste careciera de él, sino dejarse interpelar, entrar a su sentido, a su don. Esta transformación del mundo debe ser comprendida como “cambiar el sentido del sentido”, lo cual no es una *poesis*, sino una *praxis*; pero no una obra, sino algo que realiza el agente. El pensamiento y la *praxis* son, en este orden, inseparables, ya que el pensamiento siempre se debe de dejar llevar por el exceso del sentido, fuera de la interpretación y la significación. Desde Nietzsche y Marx,- afirma Nancy-, el fin de la filosofía, entendida como el fin del mundo, es la apertura a la *praxis* del sentido del mundo. Esto precisamente en un mundo que desemboca en lo inhumano y que impele en una exigencia por abocarse al sentido:

Es entonces que surge más imperativo que nunca la exigencia de sentido, que no es otra cosa que la existencia en tanto que ello no *tiene* sentido. Y esta exigencia por sí sola ya es el sentido, con toda su fuerza de insurrección²⁸².

El sentido es lo que se deja sentir, que se forma en el pensar y como paso. Esto no quiere decir que es una vaguedad o una obturación, sino que es lo contrario a la fijeza; es decir, es movimiento: “Tanto movimiento perpetuo de las significaciones en la lengua como el movimiento de la historia en la cual la naturaleza y el hombre no dejan de pasar [...]”²⁸³. Por consiguiente, el sentido está inmerso en el devenir y en la manifestación; pero no como el “sentido del ser”, como si esto le asignara una

esencialmente, un saber teórico o una proposición interpretativa: es la *praxis* del sentido”. Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo* (Tr. de Juan Manuel Garrido). Madrid: Arena Libros, 2005, p. 15.

²⁸² Nancy, *El sentido del mundo. Op. cit.*, p. 24.

²⁸³ Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo. Op. cit.*, p. 57.

propiedad total o ideal que estaría por encima, al que algunos hombres pudieran, más o menos, acceder. El sentido se sustrae a la subsistencia, a la fijeza y a la apropiación del sujeto. La *inquiétude* hegeliana es precisamente apropiarse de esta imposibilidad de la apropiación: “Significa no quedarse en lo dado a fin de asignarle, por otra parte, eventualmente, un sentido determinado. Es más bien penetrar la revelación: que lo dado *se dé siempre como otra cosa que como simplemente dado*”²⁸⁴.

Todo esto que se trata no es una renuncia a la verdad, pero sí un cambio de registro: La verdad es el *ser-tal*, es decir, su presentación; el sentido es el movimiento del ser *à* o el ser como venida a la presencia. El ser en *tanto ser* es el verbo o la acción de ser, que hace venir a la presencia; por ello, el ser no puede ser algo que pueda “presentarse”: es más bien aquello “que fenomenaliza al fenómeno, que sustancia la sustancia, que eventualiza el acontecimiento”²⁸⁵. El ser es el sentido, la propiedad y el acontecimiento del sentido del ente:

[...] el sentido se presenta necesariamente *diferido* por la verdad: diferido de, o según esta diferencia inventada por Derrida²⁸⁶, es decir, esta venida que viene sin acabarse, esta identidad cuya presencia es una precedencia y una prevención de sí misma²⁸⁷.

Nancy recuerda en este asunto la *différance* derridiana y puntualiza que ésta no es ni concepto ni palabra, no tienen que ver ni como significante ni como significado, y que debemos apreciarla, más bien, como el sentido del sentido, como envío y desvío, y que nos obliga a ir a la excripción: “en ir a tocar lo concreto del mundo allí donde la existencia hace sentido”²⁸⁸. La diferencia es la puntualización del sentido, pero asumiéndolo ausente; mas alejándonos de entender esto como una privación de sentido, como un sentido anulado. No es ni una revelación ni ninguna apropiación

²⁸⁴ Nancy, *El sentido del mundo*. *Op. cit.*, p. 58.

²⁸⁵ *Ibid.*, p., 17.

²⁸⁶ Ya ha sido tratado el tema de la *différance* derridiana al principio de este capítulo.

²⁸⁷ *Ibid.*, p., 18.

²⁸⁸ *Ibid.*, p., 19.

del ser, aunque éste se sienta y se sepa diferente. De forma magistral, Nancy lo dice así:

¿Cómo decirles: “El filósofo no tiene para decirles nada que ustedes no sepan, nada que él mismo no sepa a través de todo lo que en él no es ‘filosofía’, nada del tipo de un saber tan neto, tan agudo, tan exacto... Una venida desnuda, no tenida, verdad en ida, insensata en verdad, de sentido común para todos nosotros, algo como simple buen sentido... Este sentido diferirá y se diferirá siempre de todo lo que ustedes asirán y de toda filosofía, y, sin embargo, en ello ustedes habrán tenido el sentido, y la filosofía habrá tenido el sentido de esto mismo, ¿del hecho de que todos nosotros tenemos el sentido...”? ¿Cómo decirlo? Está dicho, y sin embargo no está dicho. No es indecible: más bien es lo que habla verdaderamente en todo lo que se dice y se vuelve a decir²⁸⁹.

La verdad, entonces, determina al sentido como la diferencia de la verdad misma. De la misma manera en el que se co-pertenecen el sentido y la verdad, en igual proporción se desvían y difieren mutuamente, haciendo que sea este desvío aquello que los vincula en la misma pertenencia: “Son necesarios el uno para el otro en la misma medida en que sólo pueden ocultarse el uno del otro, o retirarse el uno del otro”²⁹⁰. La verdad es el índice, puntúa; el sentido enlaza, encadena. La puntuación es una presentación de un presente cumplido, mientras que el encadenamiento es la posibilidad en donde se espacian las puntuaciones. El mundo es, precisamente, la espacialidad del sentido, anterior a toda pluralidad de espacio y tiempo. El sentido del término “sentido” se refiere a toda la multiplicidad de variaciones: los sentidos humanos, el direccional, el estético, el moral, el práctico, semántico... aun aquello que posibilita a todos los sentidos; de lo que viene al sentido:

Desde el tacto, desde el “simple” contacto mismo de dos cosas [...], hasta la significancia general, absoluta, de un mundo en tanto mundo, una sola venida, la misma, nunca idéntica, pre-sentando(se) o pre-sintiendo(se) un

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 37.

²⁹⁰ *Ibíd.*, p. 19.

solo sentido, es decir, difiriendo(se) en su verdad misma. La significancia diferante²⁹¹.

La fenomenología, al hablar de lo que aparece, queda imposibilitada de abrir a aquello que precede a todo aparecer, que es el sentido y el mundo; y aún con la búsqueda rigurosa por mostrar, por ver la presencia pura del aparecer, mantiene una fundación a partir del sujeto que percibe el fenómeno, y, por ello, todo el sentido se torna confuso. La fenomenología y los intentos de superarla llevan esta marca que suprime el sentido en tanto venida infinitamente previa, que no permite circunscripción ni apropiación subjetiva, y que siempre excede al fenómeno en su presentación. El exceso del sentido requiere de un gesto distinto al que realiza la fenomenología; por ello, no es posible una *epojé* del sentido, ni una “puesta entre paréntesis”, pues ella misma se encuentra ya en el mundo y en el sentido:

Que el sentido mismo esté infinitamente suspendido, en suspenso, que el suspenso sea su estado o su *sentido* mismo, no impide, al contrario, impone, que no haya gesto posible de suspensión del sentido –a través del cual hubiese acceso tanto a su origen como a su fin²⁹².

La necesidad de un gesto distinto al de la fenomenología está dirigida, ya no a significar a la verdad, sino a que el discurso sea modificado por el sentido que desborda a las significaciones. “Se trata de la recuperación de una tensión interna de toda la filosofía, que le es originaria, y que es la tensión misma entre el sentido y la verdad²⁹³. Esto ha sido desde que la filosofía se distingue a sí misma del mito y de sus verdades constitutivas. Es así que la tarea contemporánea, en el fin de la filosofía, es hacer patente esa misma tensión con la cual nació, para seguir llevando al límite las significaciones en un escenario en el que la metafísica, como lugar del sentido significado, llegó a su fin. A partir de ahora, todo lo significado, todos los sentidos y todas las resistencias a lo inaceptable deben de provenir de aquello que

²⁹¹ *ibid.*, p. 20.

²⁹² *ibid.*, p. 40.

²⁹³ *ibid.*, p. 42.

lo excede: “La afirmación desnuda, descarnada, y por ello más aguda y exigente, del sentido del mundo en tanto mundo. Fin de la filosofía, tarea del pensamiento”²⁹⁴.

Nancy recuerda a grandes pensadores como Benjamin, Adorno, Blanchot y Foucault que emprendieron un movimiento denominado de “escritura” y que consistía precisamente en decir el sentido como exceso y sin el cual no se podría pensar en ningún otro sentido. Este movimiento de la escritura es una exigencia epocal que se distingue, por un exceso de significaciones o su indiferencia: es el fin de lo teológico-político. Por ende, este movimiento se opone claramente al nihilismo en el que nos encontramos: “Ofrece así un revés exacto del nihilismo: a la insignificancia que éste rumia la *significancia* misma. Es decir, lo que no es el sentido sino el nacimiento del sentido o el nacimiento al sentido, más acá o más allá de las significaciones²⁹⁵. Sin embargo, esta posición no es algo externo al nihilismo, sino por el contrario, es un movimiento interno que no se queda en una mera denuncia de ello, sino que el nihilismo es “atravesado” de que la significancia de la insignificancia de la metafísica, como el “estrato de sentido bruto” del que hablaba Merleau-Ponty. Es así que el sentido es singularidad; si algo tiene de generalidad es esta absoluta singularidad. El sentido nace de esta significancia: “La separación, la abertura, el paso o el ser-a que crea, por sí, un construir sentido o un tomar sentido”²⁹⁶. El movimiento de *escritura* es el que encuentra el sentido en el acontecimiento mismo y viceversa; por consiguiente, la verdad queda designada como acontecimiento de un acontecimiento. En sentido estricto y tomado absolutamente, el sentido es recíproco, so pena de no serlo. Por ello, siempre comunica; mas no lo hace a manera de entrega de un paquete de contenidos, sino en el enorme esfuerzo por signar lo indecible: “El sentido no depende de que haya algo que significar, depende de la dificultad de decir”²⁹⁷. Por consecuencia, la comunicación siempre va a ir, no en el orden de los contenidos, sino en el vínculo que manda una inquietud y una dificultad. Esto quiere decir que el sentido del

²⁹⁴ *Ibidem*

²⁹⁵ Fernando Pérez, Jean-Claude Léveque, Jordi Massó Castilla (coordinadores), “En torno a la noción de comunidad literaria” en *Márgenes de Jean-Luc Nancy*. Madrid: Arena Libros, 2014, p. 24.

²⁹⁶ *Ibid.*, p., 24.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 25.

sentido se realiza en el mismo acto de la comunicación, en el mismo instante de la escritura en el que se da una compartición. Por esto, entre los hombres no puede haber un simple acto de intercambio de información, pues en ello hay siempre compartición en el re-envío y el movimiento de un hacia/en el otro, a través –como abordaremos más adelante, en el ser-en-común.

De este modo, se puede afirmar que el sentido es lo que está siempre y mejor repartido; pero esto no quiere decir que es una partición igualitaria entre los individuos, sino que la compartición “[...] es su propia diferencia en la repetición de su transmisión”²⁹⁸. Lo que se transmite va más allá de las significaciones: los griegos lo supieron bien en su oposición a los mitos; no fue una oposición de un significado contra otro, sino el encuentro con la “extrañeza” infinita del sentido que sor-prende (que toma desde arriba, por lo alto) e inquieta. A esto, Nancy lo llama, como se verá, literatura.

Nancy sintetiza muy bien en un esquema de siete puntos ligados lo que quiere decir sobre el sentido del ser. El ser es transitividad, transita lo existente y ello es agramatical, o lo que hemos planteado como el “exceso” del sentido. Lo que se transmite no es otra cosa que el acto de ser de la existencia, la cual no es una propiedad de la cosa sino el acto del *hay ser*. Este acto no es una transmisión infinita de una cosa como causa de otra, no es el movimiento de la potencia al acto, sino desde sí mismo. La diferencia ontológica no es una diferencia de términos, sino que es *la diferencia de ser* en donde *la diferencia la hace* existir; pero sin entender este *hacer existir* como algo producido, sino en su acepción de *tener lugar*: “La existencia es el acto en sí mismo diferante de su propio sentido, su sentir-se como su propia dehiscencia”²⁹⁹. Esto ha sido nombrado por Spinoza como el *connatus*; por Kant como *ser de fines*; en Hegel como *trabajo de lo negativo*, y en Heidegger como *Ereignis*. Salvando las distancias respectivas, el punto que los une es la conciencia

²⁹⁸ *Ibíd.*, p. 26.

²⁹⁹ Nancy, *El sentido del mundo. Op. cit.*, p. 31.

de que el sentido no está reunido con el ser como si lo sorprendiera, sino que “es la apertura de su sobrevenida misma, la apertura del ser-en-el-mundo”³⁰⁰.

Wittgenstein tiene razón cuando afirma que el sentido del mundo se encuentra fuera de él. Este “afuera” ha sido representado históricamente por la idea del Dios de la onto-teología. Desde ahora habrá que pensar radicalmente el acto de que *hay* cosas del *hay* que por sí mismo hace sentido y que no aspira a ningún *afuera*. Y para ello también será necesario revisar al mismo Heidegger de *Ser y tiempo* y la afirmación que reza que únicamente el Dasein puede ser sensato o in-sensato. Nancy sospecha que hay un cristianismo soterrado en Heidegger, no solamente en esta afirmación, sino que es el impulso de fondo de la deconstrucción que realiza de la onto-teología. Las frases heideggerianas del estilo “el animal es pobre de mundo”, “la piedra es sin mundo” o la de “el hombre es el configurador de mundo”; las ideas subyacentes a estas afirmaciones deja, por decir lo menos, en una posición injusta a todo lo existente que no es el hombre –como bestias, vegetales, animales, sistemas solares, micro y macro universo; todo es tomado como un mero co-relato, como una escenografía del ser que está en la modalidad del Dasein y que, por ello, puede disponer de todo: “El mundo, fuera del hombre, es la existencia efectiva sin la cual la disposición misma del sentido, o en el sentido, no tendría...sentido”³⁰¹. El mundo es la exterioridad efectiva del hombre. El mundo, entonces, no es un objeto o el *topos* de la acción del hombre, sino donde la totalidad, donde el sentido se da, donde ella misma es existencia, aún en una modalidad distinta a la del Dasein. La totalidad de lo que existe, desde la visión o su no-visión del hombre, es existencia. Por consiguiente, la existencia deja de ser un plano antropológico para que se abra a la dimensión ontológica.

El mundo no es un continente de todos los contenidos³⁰², sino que es “la totalidad de las existencias, en tanto totalidades de significancia, constituye el ser-aquí del

³⁰⁰ *Ibid.*, p., 31.

³⁰¹ *Ibid.*, p., 57.

³⁰² Será necesario realizar, más adelante, las implicaciones de la concepción del mundo de Nancy con lo afirmado por Markus Gabriel acerca de que “el mundo no existe”. Al menos, y en principio, podemos equiparar el análisis de Nancy sobre lo que él entiende cuando se refiere al *fin del mundo* con lo que Markus intenta mostrar con lo que denomina como la época del fin de la *imagen del mundo*. El mundo, para ambos, no es

ser-allá”³⁰³. Esto quiere decir que ser-allá (el Dasein) no tiene otro lugar propio que el ser-aquí, que es el mundo-aquí, el cual no tiene ningún otro *allá*, ni *más allá*: El mundo es siempre él mismo y la totalidad de los hombres. Sólo el sentido aparece en el espaciamiento del mundo.

El sentido no puede emparejarse únicamente a la comprensión articulada del Dasein, así como tampoco la existencia es una propiedad que le es sólo particular al ente en esta modalidad; si esta postura heideggeriana fuera cierta, el hombre no sabría existir como una factualidad sin comparecer a la factualidad de la totalidad de los fragmentos. La factualidad del mundo no es un espectáculo ni el campo de operaciones del hombre. La totalidad de los fragmentos de la factualidad también existe y es en donde se ofrece irreductiblemente el sentido; y si esto es así, el sentido debe tomarse radicalmente desde la constitución de lo factual, del mundo: desde su materialidad. Nancy afirma:

[...] es también ella misma (la factualidad), en tanto simplemente ser-arrojado-aquí-de-las-cosas, un *existencial* del Dasein; es decir, en el léxico heideggeriano, una condición de posibilidad trascendental/factual de la existencia. Dicho de otro modo: el hecho insuperable de su *sentido*. Pero entonces es preciso que lo sea sin reservas, *materialmente*³⁰⁴.

Si el *Dasein* es el que habla de la existencia, como afirma Heidegger, este discurso no dice nada más que el ser mismo; esta exposición no le agrega nada al ser: “Si la existencia está expuesta como tal por los hombres, lo ahí expuesto no afecta menos a la totalidad restante de lo existente”³⁰⁵. El ser-ahí cotidiano de las cosas no está de un lado, y “detrás” o “más allá” de ello, es la singularidad original. Nancy, en un

una construcción ideológica y de significado inamovible; Murkus afirma su *visión-sin-mundo*, la cual pugna contra cualquier idea que conciba al mundo como “[...] la totalidad irrestricta de absolutamente todo” [Markus Gabriel *apud* Mario T. Ramírez (Coord.), “Por qué el mundo no existe” en *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Morelia: UMSNH/Siglo XXI, 2016]. Al menos podemos afirmar en este momento que una de las intenciones más claras de ambos autores es la de oponerse a toda *visión-con-mundo* si esto significa una interpretación general de lo dado como totalidad inamovible y que sirve como una magna estructura de significación de la acción del hombre.

³⁰³ Nancy, *El sentido del mundo*. *Op. cit.*, p. 57.

³⁰⁴ *Ibid.*, p., 58-59.

³⁰⁵ Nancy, *Ser singular plural*. *Op. cit.*, p. 23

movimiento derridiano, afirma que este simple estar-ahí de las cosas es la originariedad. La existencia es la exposición singular del ser, en cada uno de los entes. La naturaleza que separa al hombre de todos los demás entes no está dada, en el sentido de que el hombre también comparte todas sus características con todo lo demás: también es animal, viviente, fisicoquímico... Y esto hace que no quede claramente marcada una línea que separe, por un lado, a una existencia verdadera o auténtica de otra que podría ser una sub-existencia. La diferencia está en el orden de la singularidad de los entes: “No seríamos hombres si no hubiera <perros> y <pedras>”³⁰⁶. La esencia mineral de la piedra es compartida por la mineralizada de los huesos, que en parte nos hace hombres. El cuerpo, como lo analizaremos más adelante, es el claro referente en el que se comparte la existencia del hombre con todos los demás entes, pues ésta no es una propiedad única del Dasein, sino que es la singularidad originaria del ser. El Dasein no está-en-el-mundo como si el mundo fuera un medio; más bien, el mundo es el lugar de su exterioridad, su espacio. El mundo no es el “mundo del hombre” sino únicamente en el sentido en que es, precisamente, lo no-humano a lo que lo humano está/es expuesto, y que lo humano no hace otra cosa que exponer. Nancy lo dice con esta fórmula: “*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*”³⁰⁷. Desde esta perspectiva, no es posible de que el hombre ni la naturaleza sean el fin del otro, ni viceversa, sino que “[...] es el ser-en-el-mundo y ser-mundo de todo lo existente lo que es *indefinidamente* el fin”³⁰⁸. Y, como ya se había apostado, si el mundo y su factualidad vienen con el mismo orden, esto no puede ser otra cosa que lo material. Heidegger, y a partir de él, muchos, se alejó de Demócrito, Epicuro y Lucrecio. El atomismo, que representa junto con el *agathon* de Platón, una de las archi-tesis de la filosofía, dista mucho de ser una mera oposición materialista al idealismo: es el espaciamiento en cuanto materia; no es la inmanencia cerrada sobre sí misma, sino “[...] la diferencia misma por la cual alguna cosa es posible, en tanto cosa y en tanto

³⁰⁶ *Ibid.*, p., 28.

³⁰⁷ *Ibid.*, p., 28,

³⁰⁸ *Ibid.*, p., 28.

*alguna*³⁰⁹. Es la realidad de la diferencia que asigna que si hay una cosa, esto no puede resultar más que hay posibilidad de cosas. Hay una circularidad entre materia y realidad que posibilita la distinción de la cosa; pero la circulación no se deja circunscribir como *cosa*, como materia; y sin embargo, ella representa la condición del *tacto*. Por esto: “*la idealidad del sentido es indisociable de su materialidad*”³¹⁰. Esto quiere decir que, junto al *agathon*, la materia es la estructura del sentido. La singularidad, entendida como unicidad y acontecimiento, es material; e igualmente, la materia es singular: “[...] siempre es *materia signata* materia *signada*, es decir, no significada, sino exhibida o exhibiéndose singular”³¹¹. Así, el *hay* no es un significado sino signatura; es “sentido como venida singular”; es fragmento de la materialidad que es abertura. Es, como veremos más adelante, cuerpo.

Nancy no sigue a Heidegger, ni con su planteamiento del mundo ni con lo que le significa el término *tocar*³¹². Piensa que el *acceso* en él está determinado *a priori* bajo el modo de la apropiación e identificación de la otra cosa. ¿Es necesario que esto sea lo primero en el tocar? Si, como afirma Heidegger, no es lo mismo el tocar de la lagartija con la piedra que el tocar humano, entonces:

¿No sería preciso que hubiese no-acceso, impenetrabilidad para que haya también acceso, penetración? ¿Que entonces haya no sentido o, sobre todo, fuera-de-sentido para que hubiera sentido? ¿Y que, *en este sentido*, la piedra y la lagartija, estuvieran también en el circuito del sentido, tal y como yo, supuesto *Dasein*, soy

³⁰⁹ Nancy, *El sentido del mundo. Op. cit.*, p. 95.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹¹ *Ibid.*, p. 96.

³¹² Nancy se refiere específicamente a la siguiente cita de Heidegger. “La piedra es sin mundo. La piedra se encuentra, por ejemplo sobre el camino. Nosotros decimos: la piedra ejerce una presión sobre el suelo. Y con ello, *toca* la tierra. Pero lo que allí llamamos *tocar* no es de ninguna manera tantear. No es *la* relación que mantiene una lagartija con una piedra en cuanto se encuentra sobre ella bajo el sol. *A fortiori* ese contacto de la piedra y del sol no es el tacto que experimentamos cuando nuestra mano reposa sobre la cabeza de un ser humano. La tierra *no* está *dada*, ni en cuanto apoyo para la piedra ni en tanto lo que la sostiene –a la piedra [...] La piedra, en su ser piedra, no tiene absolutamente ningún acceso a alguna otra cosa entre las cuales se presenta con vistas de alcanzar y de poseer otra cosa en cuanto tal”. Heidegger *apud* Nancy, *El sentido del mundo. Op. Cit.*, p. 62.

también piedra y lagartija, no en virtud de alguna parte o aspecto subalterno, sino según el *allá* (aquí) de mi ser?³¹³.

El Heidegger de Nancy establece un “orden” en el tacto que diferencia a la lagartija y a la mano humana; ve en ello todavía un exacerbado platonismo. La clave de esta postura se encuentra en la siguiente frase: “la tierra no está *dada* para la piedra”; el *don* se intuye aquí, finalizado y significativo, y no como apertura la cual logra que *la tierra* sea esa apertura que espacia, que distribuye lugares, que se *da* a la piedra, para que ella sea motivo de herida a un pie, o un hábitat de algún insecto o para un paso de agua. Y es que Heidegger, “[...] omite el peso (¿el pensamiento?) de la piedra que solamente rueda o aflora sobre el piso del <contacto> de la piedra con la otra superficie y, a través de ella, con el mundo en cuanto red de todas las superficies³¹⁴.

La “mano patriarcal” de Heidegger que se apoya en la cabeza del hombre, olvida enteramente que esa mano, antes de serlo, tienen una parte de naturaleza igual a la de la piedra; omite la exposición de superficies. Si bien, la piedra “no tantea”, pero toca, “toca à”; es decir, lo hace desde una transitividad pasiva; y también es tocada; y en el toque (*toucher*) no hay ningún sujeto ni objeto, sino únicamente desvíos, ubicaciones y lugares: “*mundo* posible, ya mundo”³¹⁵. El mundo es, precisamente, este toque de contigüidades. La piedra que pensó Heidegger es una piedra totalmente abstracta, lejana de lo concreto; y lo concreto no está en el sistema del sujeto-objeto, sino que está antes o después. La piedra no tiene mundo, pero sí es, como veremos más adelante, *arrealidad*: “extensión de aire, espaciamiento, distancia, constitución `atomística´. Decimos que la piedra no está `en´ el mundo, sino que es mundo”³¹⁶. Y porque es mundo, es sentido, es *significancia*, la cual es la “pasibilidad” del sentido: el mundo y su materialidad es la desviación infinita del sentido. En esto no hay animismo, sino una filosofía materialista o “cuántica” que debe ser pensada. Los cuerpos, su materialidad hacen lo que Nancy nombra como

³¹³ *Ibid.*, p., 62.

³¹⁴ *Ibid.*, p., 63.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

³¹⁶ *Ibidem*.

el “cuerpo orgánico del sentido”: “La piedra no `tiene´ sentido: pero el sentido toca la piedra: incluso se choca con ella, y eso es lo que nosotros hacemos aquí”³¹⁷. En el mundo únicamente hay una cosa, la cual es que *hay alguna(s) cosa(s)*. La simpleza no está dada, pues si únicamente hubiera una cosa, entonces habría el tiempo puro que sería una duración inmóvil. Pero hay más de una cosa, y esto significa, “el más de uno –el plural del singular que es el mundo, siempre y de antemano, plural (*singuli*, pues lo `singulus´ no existe), el *más* de *uno* es ese más que uno en el presente del uno, su exceso que lo desvía en sí de sí. Su sentido”³¹⁸. A consecuencia de esto es que el sentido es la singularidad de cada una de las singularidades; y esto debe de ser tomado en “[...] en el sentido distributivo o diseminante de la unicidad insustituible de cada singularidad (piedra o Pedro)”³¹⁹. Por esto, el sentido del mundo no está únicamente en la totalidad o en una singularidad, sino que es simultáneamente en cada uno, cada vez, como unicidad y totalidad. La existencia de todos los *algunos* responde, entonces, a la pregunta por el sentido: “Luego, si hay alguno, hay numerosísimos algunos, hay incluso más que esto. *Ellos* están en el mundo. Es lo que `hace´ sentido. *Algunos, algunos unos, el uno numeroso*, es decir, el *singular plural`es´* la respuesta a la cuestión del `sentido del mundo”³²⁰.

En la venida sin fin del sentido, cada uno es el fin; y cada uno es: 1) Único: esto no significa que es particular, sino que es una parte de un conjunto, es uno y los otros, los unos con los otros, donde la *y* y el *con* son el “entre” que es textura de mundo en cada uno-a-los-otros. La verdad está en uno-solo; el sentido es este *con*. De ahí que el romanticismo exaltara la verdad en cuanto soledad y en cuanto toque de su propio abismo. 2) Es *cualquiera*: pues cada uno es una singularidad como otro uno. 3) Expuesto: cada uno es la presencia misma y última. Cada uno está expuesto, y

³¹⁷ *Ibíd.*, p. 65.

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 68.

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 69.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 71.

lo que se expone es la exposición misma y todo su sentido está en ello. Es así que el sentido “[...] está cada vez, singularmente, *en el mundo*”³²¹.

El sentido, en cuanto orientación, significa que primero hay que estar allí, en el mundo; y para dar sentido es necesario, primeramente estar en él; para significar el sentido, para asignarlo al lenguaje, hay que estar en la significancia de las palabras, en el exceso del sentido. El mundo, cualquier mundo (si se puede pensar como el mundo de la cultura, de tal religión, *mi mundo*) es una articulación diferencial de singularidades, y es, precisamente en esta articulación en donde se *da* el sentido: “Un mundo ensamblado, jugado, hablado y compartido: he aquí su sentido, que no es otro que el sentido de ‘hacer sentido’”³²². Así, el sentido se extiende absolutamente hasta los confines del sentido. A partir de esto, podríamos pensar nuevamente que este mundo es “el mejor de los mundos” que designaba Leibniz. Esto parece una paradoja con las razones y evidencias históricas que tenemos y que nos hacen pensar que más bien estamos en el “peor de los mundos posibles”. Y sin embargo, hay que designar el “aquí” del mundo como la neutralidad que puede guardar lo peor que elimina todo sentido del mundo; pero también se hace *sentir* como “[...] la desnudez naciente del sentido mismo”³²³. En este tenor, no hay un Oriente que guíe ni puntos cardinales asignados, sino que *hay* la apertura, la dehiscencia de la misma ex-sistencia. Ahora bien; Nancy es muy cuidadoso de que esto se entienda como que se puede convivir con lo mejor y lo peor, o que hay que orientarse a ciegas o que haya que permanecer indiferentes; más bien, esto nos tiene que indicar que “[...] no hay sentido dado en parte alguna que pueda hacer tolerar lo intolerable, y *que no hay más no-sentido en virtud del cual descalificar o anular la existencia*”³²⁴. En consecuencia, el nihilismo, como cualquier idealismo, se disuelve desde su interior, desde lo absoluto de la existencia.

Nancy reconoce que habla desde el mismo discurso de la significación (no es su intención, como tampoco reemplazarlo) pero busca exponer siempre sus límites; no

³²¹ *Ibíd.*, p. 75.

³²² *Ibíd.*, p. 77.

³²³ *Ibíd.*, p. 78.

³²⁴ *Ibíd.*, p. 125.

es que el sentido sea el significante, el significado o el referente, sino que es lo que pasa entre *nosotros*, sin que ello esté agotado en un estructuralismo de códigos. La tarea filosófica no es, entonces, la de asignar significaciones y todas sus posibles combinaciones, sino la de buscar que las palabras y los conceptos obliguen a ir hacia los límites de la significación, hacia lo que Platón llamaba la “existencia en verdad de la cosa conocida”. El sentido aparece en el límite de lo que significa. Esto no sería posible realizando una nueva interpretación del sistema de significación pues la interpretación misma es parte esencial del sistema: en esta palabra se abre y se cierra Occidente. Cualquier debate o propuesta que intente reivindicar los hechos frente a la interpretación ya está sujeto al mismo sistema interpretativo, a menos que se piense nuevamente lo que es la *presentación* de los hechos en el límite del sistema. Desde Nietzsche³²⁵, el hecho más contundente es la metafísica del lenguaje que da pie a la interpretación infinita. La hermenéutica ha sido el sistema de la interpretación y que, por ello, deja el sentido sostenido siempre a distancia, en otro lado:

Considerar el sentido como un proceso histórico, y este proceso a su vez como un desciframiento continuo, siempre renovado y relanzado, de significaciones siempre inestables o acabadas, implica, en suma, significar una especie de agotamiento asintótico de la significación, e indicar que el *sentido* (el sentido del proceso mismo y el sentido del gesto hermenéutico) se sostiene en otro lado³²⁶.

Desde la hermenéutica, el sentido queda desplazado infinitamente en su intento de significar alguna visión del mundo o de lo que sea: ella está sostenida en el sistema de significación. Sin embargo, desde su propio límite puede romper o exponer algo diferente, como que el sentido no es el mensaje y sus significaciones, sino “[...] que presenta el sentido, y lo presenta porque el *sentido del sentido*, anterior a toda significación, es antes que nada esto: ser presentado, presentarse”³²⁷. El sentido no es la significación, sino que este pre-existe y la excede: es en donde se dan todas

³²⁵ Seguramente Nancy se refiere a la idea nietzscheana de reza que no hay hechos, sólo interpretación.

³²⁶ Nancy, *El olvido de la filosofía. Op. cit.*, p. 64.

³²⁷ *Ibid.*, p. 65.

ellas, en sus límites. El mundo se ofrece como aquello que se puede significar antes de cualquier significación. El sentido está ahí dado, no como posibilidad, sino que “[...] podemos el sentido, y en que lo podemos sin condiciones”³²⁸. En él no hay, ni procedencia sensata o insensata, no hay procedencia como tal del sentido, sino que únicamente se *presenta*. Las significaciones están en el sentido, son “sus testigos”, pero no lo hacen; y *nosotros* estamos en el sentido antes de cualquier significación. El *nosotros* no es una comunidad identificada, pero sí la comunidad del sentido, su apertura como sentido y el sentido como apertura. Sólo en este *nosotros* se da la posibilidad de nombrar cualquier “nosotros”, o incluso, nombrar el *yo*. Así: “Nosotros somos el sentido. Antes de todo sentido producido o descubierto, y antes de todo intercambio de sentido, nuestra existencia se nos presenta como sentido [...]”³²⁹.

Este *nosotros* no excluye a cada existencia singular que es, cada vez, una presentación. La existencia siempre se presenta como sentido –aunque ésta se signifique pobremente, absurda, eterna, etc., y ella nos presenta: “*Comparecemos*, y esta es la aparición del sentido”³³⁰. Y como este *nosotros* está también antes de cualquier antropología, y por ello, también de cualquier humanismo o anti-humanismo; está más bien en la dimensión ontológica: “El ser es en común. ¿Hay algo que sea más simple constatar? Y sin embargo, ¿hay algo más ignorado, hasta aquí, por la ontología?>”³³¹. Hay la presentación de esta exposición que es el sentido del ser, o el ser como sentido: el ser-los-unos-con-los-otros.

En esto hay que cuidar –afirma claramente Nancy, que el *nosotros* no representa un contenido de significación; o que somos “nosotros” como si nos refiriéramos a los seres humanos; o como si quisiéramos adherirnos a una naturaleza o historia: esto es lo que precisamente se ha “perdido” o cerrado en el fin de la historia. No, el sentido es en donde se gestan, tanto las más humildes significaciones como las sublimes; y éstas no tendrían ninguna posibilidad de significar sin la infinitud del transitar del sentido: el sentido es esa comunicación, su circulación, pues “*el ser*

³²⁸ *Ibid.*, p. 66.

³²⁹ *Ibid.*, p. 68.

³³⁰ *Ibid.*, p. 69.

³³¹ Nancy, *La comunidad desobrada. Op. cit.*, p. 151.

*mismo nos es dado como el sentido*³³². Así, podemos afirmar que el ser no *tiene* sentido, sino que el fenómeno de ser es el sentido y su circulación que somos *nosotros*. En este tenor, la *creación del mundo* es el estallido de lo que es dado, del *hay*, de la presencia de la singularidad originaria de su partición. El sentido es la circulación de todos los existentes y todo el espaciamiento y tiempo del *hay*: todos los seres, animados o inanimados, vivos o muertos, hombres, dioses pasados o futuros. Esto es lo que significa el *nosotros*:

*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 esencia. 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 el mundo, historia y hombre, y habla tanto para ellos como con vistas a ellos, para llegar a aquél que habla, aquél 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*³³³.

Esta circulación entre *nosotros* y que acaece en todos y desde todos los sentidos, es la idea nietzscheana del eterno retorno que se repite en el instante y que no se detiene en ninguna circulación, ni siquiera en la que piensa. El sentido ya desde siempre nos ha hecho a *nosotros*, que debemos reapropiarnos de él, que presentimos no tener sentido, sino ser el sentido. Este *nosotros* designa el inicio y el fin del mundo: “*Nosotros hacemos el sentido*: no confiándole un precio, un valor,

³³² Nancy, *Ser singular plural*. Op. cit., p. 13.

³³³ *Ibíd.*, p. 14.

sino exponiendo el valor absoluto que el mundo es en sí mismo”³³⁴. El mundo es esta nada –pues no podemos decir que la circulación es una cosa, un ente-, y por ello, nada puede “querer decir”³³⁵ y que, sin embargo, lo dice todo, lo cual es este valor absoluto del ser, en todo cuanto es. Esto sin olvidar el *con* que realiza a la existencia; únicamente el *con* la designa: sin el *con* nada es.

La eternidad es esta circulación que va de punto en punto y en el que este espaciamento es su absoluto. No es un espaciamento ordenado, lineal, progresando, sino que es accidental, es singular y plural; tampoco se dirige hacia un punto último ni tiene origen. La presentimos como esa pluralidad que es originaria y crea el mundo desde cualquier singularidad. Nosotros somos *nos-otros*³³⁶, somos la paradójica “primera persona del plural” que es el sentido del mundo en tanto espaciamento y en donde se sostienen la infinidad de mundos. Este *nos-otros* es el contradictorio *sentido* de la unicidad que es múltiple.

Nancy busca romper la dialéctica (cualquier dialéctica) del *afuera/dentro* que ha dicotomizado lo real, así afirma: “El *afuera* 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*”³³⁷. El exterior es interior por el espaciamento y la comparecencia. Por ende, el origen es siempre contiguo a otros orígenes infinitos en donde se da la partición original. De este modo, cada singularidad es el acceso al origen, como una *llegada*, no como una presencia pura. A esto Nancy lo nombra como una “rareza”, la cual es que cada una de las singularidades es un acceso al mundo: lo que buscamos de cada una de ellas es este acceso. Y a lo que accedemos no es más que a *nosotros*; y el acceso siempre está llegando, en cada singularidad originaria.

Nancy nombra a la singularidad y la pluralidad del ser como *ser singular plural*:

³³⁴ *Ibid.*, p. 15.

³³⁵ Aquí hay una alusión al estudio que realiza Derrida sobre Husserl.

³³⁶ Nancy recuerda a F. Warin con la siguiente cita: “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 particular y lo universal”. F. Warin *apud* Nancy, *Ser singular plural. Op. Cit.*, p. 16.

³³⁷ *Ibid.*, p. 22.

[...] 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 distintamente³³⁸.

El ser singular plural o plural singular, no es un mero enunciado que nombre algún atributo del ser entre tantos otros; al contrario, es la manera de nombrar el rompimiento o la dislocación a toda esencia o substancia de una unicidad del ser. No propone otra cosa que la disposición y posición de la existencia: “Lo que exista, sea lo que sea, porque existe, co-existe”³³⁹. Esta coexistencia es la partición del mundo y éste no es algo extra de la existencia. De aquí se intuye que la esencia del ser singular plural es, precisamente, co-esencia; esto no quiere decir de ella sea la suma de las esencias repartidas en la existencia, sino que toda singularidad participa de la esencia: el *con* es lo que da el ser, sin ser éste un añadido o secundario del ser, sino que se encuentra en su mismo seno. Aun Heidegger mantiene un orden que le da prioridad al ser, pues no aparece la co-originariedad del *Mitsein* únicamente hasta que estableció la originariedad del *Dasein*. Lo mismo observa Nancy con respecto Husserl y la constitución del *alter ego*. Sin embargo, esto no significa que la filosofía no haya sido, desde siempre, el pensamiento del ser-con, pero su historia ha sido la cuestión de no subordinar el ser-con al ser. Es necesario ya no pensar el ser del ente determinado y siendo el uno-con-otro, en donde su propia singularidad no puede desvincularse de su ser-con-otros; ninguna singularidad puede ser algo distinto a una pluralidad. La singularidad, a diferencia de los conceptos de individuo de lo particular, marca su distinción con otras singularidades, mientras que los otros se diferencian numéricamente: “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 lo tanto también *cada con y entre* todos los otros”³⁴⁰. El *con* de las singularidades no forma una comunidad,

³³⁸ *Ibid.*, p. 38.

³³⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 42.

sociedad ni una suma; su conjunto no es más que la singularidad *misma*: reúne tanto como espacia; los vincula en cuanto no los unifica. Estas características hacen que ya no se pueda hablar del ser-con desde una perspectiva fuera de él ni en la tercera persona del *es*; no se puede nombrar ni el *es* ni el *soy*: desde ahora únicamente el ser puede nombrarse como *somos*: “La verdad del *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”³⁴¹.

El mismo Rousseau no fue ajeno a esta ontología –al pensar en el “contrato” no como un acuerdo entre los hombres, sino como un acontecimiento; ni tampoco lo fue Marx cuando identifica, no únicamente al hombre como un ser social, sino al ser mismo; y claro, tampoco lo fue Heidegger con el ser-con constitutivo del ser-ahí. Sin embargo, esto no había sido tomado en su rotunda radicalidad de tal manera que ya no se pueda eludir. De esta forma, el ser ya no puede ser pensado desde lo uno o lo otro; o desde una generalización abstracta de ellos en lo Uno o lo Otro: “[...] sino pensar absolutamente y sin reservas a partir del *con*, como *propiedad de esencia de un ser que no es más que uno-con-otro*”³⁴². Con esto, el *con* no tiene una pre-existencia, sino que es perfectamente contemporáneo a los términos que vincula, que participan en su espaciamento y tiempo. Ya no es el *sentido del ser*, sino el *sentido del con*, o el *con* del sentido. El tiempo del ser es, en este tenor, simultáneo al ser mismo; es co-incidencia de una incidencia o el movimiento.

El *con* no es una unidad originaria que se divide; ni tampoco es una diversidad o multiplicidad originaria que se vincula; más bien hay que pensar una “originariedad plural”. Es por esto que la co-originariedad constitutiva en el *con* es previa a la intencionalidad fenomenológica, antes de la constitución egológica, e incluso, antes de cualquier consistencia de la cosa: “La co-originariedad es la estructura más general de toda con-sistencia, de toda con-stitución y de toda con-sciencia”³⁴³. El estar-junto-a-varios es lo originario, es lo que constituye la *situación* general. Pero

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 43.

³⁴² *Ibíd.*, p. 44.

³⁴³ *Ibíd.*, p. 50.

es importante dejar claro que es un originario o un trascendental al que no hay que volver o retomar, pues siempre es contemporáneo a toda existencia y pensamiento.

El ser no es un conjunto que devenga común, o que se distribuya una sustancia por igual a todos los entes; no hay un ser-en-común, nada es en común más que la proximidad que igualmente distancia a todos los entes. El toque es lo que está entre cada ente, que los distancia y los distingue. Nancy ejemplifica esto en forma magistral:

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 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 y está en ella expuesto³⁴⁴.

Pero el mundo no es como la habitación descrita en el ejemplo; no es algo a lo que se pueda entrar. El mundo es el ser-con que comprende al mundo siempre como sentido; comprensión que no se constituye, no se progresa en ella ni se conquista, sino que siempre está ya dada, completa e infinitamente. Por ende, no es la comprensión de un sentido ni es la representación de una negación o afirmación del ser; más bien, es la comunicación y asociación que se roza en una proximidad que distancia a todo lo que existe: “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”³⁴⁵.

Hasta este punto histórico de la ontología, el ser siempre ha sido indicado casi de manera “angelical”; ha sido la gran abstracción de lo que no podría ser el simple ente. Para Nancy, el ser se siente, se sabe ser y ese es su sentido. El ser

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 103.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 105

tiene lugar, cada vez ocupa un lugar, tiene un área que le constituye su *arrealidad*: “Es así que ser es cuerpo: No ‘incorporado’ ni ‘encarnado’, ni siquiera en ‘cuerpo propio’: sino cuerpo, contando en su haber, por lo tanto su propio afuera, diferente”³⁴⁶. Como ya se había puntualizado, lo que el ser comparte no es una sustancia única que cada existente tenga que apropiarse o de la cual participe; lo que se comparte es partición, y ella no es otra cosa que la materia. Es así, que la ontología no tiene otro *topos* que la materia misma; esto no significa otra sustancia o un sujeto, sino que es lo que constitutivamente se comparte, lo que realiza toda distinción, que es *partes extra partes*. Pensar el ser-con es pensar el cuerpo, sin excluir ninguno: “[...] inanimados, animados, sensibles, parlantes, pensantes, pesantes”³⁴⁷. El cuerpo es esencialmente lo que “[...] está afuera, como afuera, al lado, contra, cerca, con (otro) cuerpo, en el cuerpo a cuerpo, en la dis-posición”³⁴⁸. Cuerpo que es un *sí a sí*, que es madera, carne, plástico...

Históricamente, el cuerpo ha sido la certidumbre más confundida; nada más ha sido más propio y ajeno al mismo tiempo. Todo el pensamiento que gira en torno al *cuerpo propio* es el esfuerzo, precisamente, por intentar reapropiarse lo que ha sido mostrado como ajeno, que se ha objetivado o reificado. El cuerpo no ha tenido lugar, y mucho menos cuando se ha logrado apropiarse o nombrar. Representa la caída que se nombra con Occidente; ha sido lo arrojado desde lo alto, por el “Altísimo” mismo: “Eclipse y caída fría de los cuerpos celestes. ¿No nos habremos inventado el cielo con el sólo fin de hacer que los cuerpos decaigan?”³⁴⁹.

Esta caída no termina, sino que se agrava ahora que tenemos cuerpos “a salvo”, llenos de salud, placer y deporte. El cuerpo es la angustia. Y es que lo que se exhibe no es el cuerpo, sino representaciones, imágenes, signos del cuerpo; no el cuerpo mismo: éste se encuentra oculto, escondido bajo los modelos y “representantes” del

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 91.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 92.

³⁴⁹ Nancy, *Corpus* (trad. Patricio Bulnes). Madrid: Arena Libros, 20013, p. 92.

cuerpo. A consecuencia de esto, es que existe una enorme necesidad de escribir, de mostrar el cuerpo:

El motivo, basta con encender la televisión para que haya cada día: hay una cuarta parte o un tercio del mundo donde muy pocos cuerpos circulan (aunque sí carnes, pieles rostros, músculos –los cuerpos están más o menos escondidos: hospitales, cementerios, camas a veces) y en el resto del mundo no hay más que eso, cuerpos cada vez más numerosos, el cuerpo, siempre multiplicado (a menudo hambriento, asesinado, inquieto, y a veces riendo, danzarín)³⁵⁰.

Para Nancy es indispensable no seguir significando el cuerpo, sino tocarlo, “escribirlo”, lo cual no es significarlo, sino que escribir es tocar un cuerpo singular y corpóreo con el sentido incorpóreo. Es urgente *excribir* el cuerpo, ir más allá de lo que éste representa, pues, como hemos apuntado, el sentido es inaccesible cuando nos centramos en las figuras que intentan representarlo. El cuerpo es la apertura del espacio, lo que da lugar: sin el cuerpo no hay existencia, pero sobre todo, “[...] da lugar a que la existencia tenga por esencia no tener esencia. Por eso es por lo que la *ontología del cuerpo* es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno. El cuerpo es el ser de la existencia”³⁵¹.

Este *sin esencia* está en el cuerpo mismo, y claramente es su condición mortal; el cuerpo *ex – iste*. Es apertura, una boca o una tumba. El cuerpo ontológico no está todavía pensado porque la ontología no está realmente pensada desde el cuerpo, que es el lugar de la existencia, el lugar del acontecimiento (gozar, sufrir, morir, vivir, llorar, reír...). Por ende, la ontología debe escribir/excribir el cuerpo; es decir, no es mostrarlo o significarlo, sino realizar “[...] un gesto para *tocar* el sentido”³⁵². Escribir es hacer concreto el pensamiento que se dirige al cuerpo, pero *excribiéndolo*. Y en su *excripción* no hay lugar para dualismos o monismos, ni para fenomenologías,

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 16.

³⁵² *Ibid.*, p. 17.

pues el cuerpo no es sustancia ni carne, sino el ser escrito, que es en donde se rompe el lenguaje, pero en donde éste está en contacto con el sentido.

Nancy insiste en la materialidad absoluta del cuerpo, incluido el pensamiento. Para esto, se apoya de la famosa nota póstuma de Sigmund Freud que dice que “la psique es extensa: no sabe nada de ello”. La psique es cuerpo, y por ello, no puede saberlo. En este punto, no es razonable entonces hablar de pensamiento y cuerpo como dos cosas separadas o como dos entes que pudieran subsistir el uno sin el otro: “No *son* otra cosa que su tocarse el uno a otro, el tacto de la fractura de uno por otro, de uno en otro”³⁵³. El toque entre pensamiento y cuerpo es el límite, el cual suele ser nombrado como pena, alegría y sexo. El pensamiento también es pesado³⁵⁴ y se *siente* en el *consentir*, en el toque de los cuerpos.

La histeria es el cuerpo sobre-significado, saturado de sentido asignado que por todos lados lo presiona. El cuerpo está lejos de ser pura exterioridad o inmanencia cerrada en sí misma y en su aplastante inmediatez, sino que es el límite en donde el sentido termina o empieza: “[...] *el mismo sentido va a flotar, para termina o para comenzar, sobre su límite: y este límite es el cuerpo* [...]”³⁵⁵. A este límite corpóreo, Nancy lo nombra como el *cuerpo del sentido*, el cual no es una especie de encarnación de alguna idealidad o significante que remita al sentido. Es una suspensión sobre el cuerpo (el límite) “[...] *que le da su <sentido> más propio*, y que lo expone como tal”³⁵⁶. Es en el cuerpo del sentido en donde se muestra la *suspensión* del sentido. De este modo, el cuerpo es el límite de las significaciones y no un previo o un posterior a cualquier signo o interpretación.

El cuerpo no es *mi cuerpo*, sino *corpus ego*. Desde Descartes, *ego* únicamente tiene lugar en el momento de su pronunciación, al ser proferido, cada vez que es concebido³⁵⁷. El *ego* tiene lugar en su enunciación como un *aquí*: “Yo soy cada vez

³⁵³ *Ibid.*, p. 31.

³⁵⁴ Cfr. Nancy, *El peso de un pensamiento*. Madrid: Arena Libros, 2003.

³⁵⁵ Nancy, *Corpus. Op. cit.*, p. 22.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 22.

³⁵⁷ Nancy desarrolla *in extenso* su pensamiento sobre el *ego* haciendo una re-lectura de Descartes en su obra titulada *Ego sum*. Cfr. Nancy, *Ego Sum* (Trad. y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo). Antropos: España, 2007.

que soy". Pero el cuerpo no se nombra como *ego* sino como *corpus ego*, que no profiere ninguna significación ni orden significativo, sino únicamente el cuerpo exponiéndose y profiriéndose. No tiene propiedad ni egoidad, pues esta última es una significación misma que intenta atarse a sí misma de tal manera que hace que la existencia parezca un espacio continuo sin ningún distingo del *cada vez* de la existencia; es el sentido atado o como atadura.

El hombre es la unión indisoluble de pensamiento y cuerpo –y no el dualismo que se le ha tachado a Descartes y el cual es más el producto de una lectura tendenciosa o ligera sobre él. Esta unión *está* en la cotidianidad y se sustrae en la reflexión: La evidencia de la unión es el momento es el que el espíritu deja de retornar sobre sí, provisto como está de los fundamentos ciertos de la verdad, y se puede tornar hacia la acción³⁵⁸. Es en la inatención de la actividad que se torna sobre sí mismo en donde el pensamiento y el cuerpo se perciben indistintos.

El lenguaje mismo es incorpóreo, mas no así el habla; ella es corporal: lo que expone a los cuerpos unos-con-otros es también incorpóreo, no es una cosa o el ente que permita la unión; y el lenguaje está en este mismo orden; y es que expone ese *entre* de los cuerpos. En él, todo cuerpo expone su sentido como partición y circulación del ser, y donde no hay un en *sí* sin los demás. Esto se traslapa al habla, incluso al habla *conmigo mismo*, pues aun en el hombre hay el *con* del lenguaje en donde habita el habla. Con esto Nancy no quiere decir que exista *el lenguaje* como una sustancia aparte del habla; el lenguaje es el *con*, que no es sino porque hay cuerpos; así que lo que hay es lenguas, voces, hablas de la partición de los cuerpos sin la cual no habría habla. Por esto, el hombre cuando habla no representa al mundo ni es su origen ni su fin, no le da un sentido ni es él mismo su sentido: "[...] pero lo que así expone no es, por lo tanto, él mismo, el hombre, sino el mundo y su propio ser-con-todo ente en el mundo, como mundo"³⁵⁹. Y como el sentido es la repetición de lo dicho que siempre es un decir *con otro*. Mas este repetir no es lo *mío* dicho, sino que al venir del otro, es de otro singular. El sentido es esta

³⁵⁸ Nancy, "Extensión del alma" en *Ego sum* (Prólogo y trad. de Juan Carlos Moreno Romo). Barcelona: Ánthropos Editorial, 2007, p. 137.

³⁵⁹ Nancy, *Ser singular plural. Op. Cit.*, p. 93.

comunicación de orígenes y singularidades, de un fondo sin fondo que no es abismal, sino que es el infinito *con*.

El ser no “habla”, no es incorporal ni se desplaza por la estructura significante; no asigna sentido, sino que el ser es *ahí*, es lugar *ahí*, es cuerpo. El cuerpo enuncia, pero sin detenerse en los signos y desvíos: “[...] él enuncia absolutamente todo (él se enuncia absolutamente) y su anuncio para él mismo es obstáculo, absolutamente. *El cuerpo enuncia y él se enuncia como enunciado* (y como enunciación). Sentido del rechazo del sentido”³⁶⁰. La época exige pensar el cuerpo, pero sin distinción, pues pensamiento es cuerpo; y sin dejarse sustraer a interpretaciones únicamente como *cuerpo pensante*. El toque es lo que hay entre los cuerpos; no hay cuerpo o materia intacta, pues si así fuera no habría nada. Al contrario, hay toque, roce, proximidad y separación. Ir y venir de cuerpos. El pensamiento que se extiende a otros cuerpos; Nancy lo dice nítidamente:

Un gramo de pensamiento: pesaje mínimo, peso de una piedrecita llamada escrúpulo, peso de casi nada que pone en aprieto y que hace que uno se pregunte por qué no hay nada, sino algunas cosas, algunos cuerpos, por qué esta creación, y todo lo que ella enuncia y que no es enunciado. Una grama de pensamiento: huella de ese guijarro, de ese cálculo, grabado, incisión minúscula, corte, encentadura, cuerpo encentado, cuerpo compartido por *ser ese cuerpo que es, por existir* (verbo transitivo)³⁶¹.

El cuerpo es *arealidad*; con esta palabra, Nancy juega con las dos connotaciones y las hace constitutivas del cuerpo ontológico: es área, espaciamento; y una ausencia o pura realidad. El cuerpo es una localización que separa; y además, no tiene sustancia, no tiene un *fondo*: “Pero este poco de realidad constituye todo lo *real areal* donde se articula y juega lo que ha sido llamado la archi-tectónica de los cuerpos”³⁶².

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 87.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 89.

³⁶² *Ibid.*, p. 36.

La localización areal es el *ens realissimum*, es la potencia máxima de la existencia; en el límite de la arealidad se encuentra el infinito de la existencia. Aquí no hay una significación o signo que designe o difiera más allá de lo areal. *Corpus* tiene únicamente su sentido en su horizonte de arealidad, en su extensión finita. En ella, no hay nada del cuerpo que necesite ser desvelado, porque es sólo extensión excrita; por ello la visión no va hacia lo oculto o lo místico, sino que ella tampoco revela nada; es visión de lo extenso. Mirada y arealidad comparecen mutuamente en una *justa claridad*; es la única evidencia “clara y distinta” que puede haber.

Este punto de la exposición nancyana es importante por lo que abre:

Eso sólo, primeramente, hace justicia al cuerpo: a su *evidencia* [...]. Los cuerpos son evidentes –de ahí que toda justeza y toda justicia comiencen y terminen con ellos. Lo injusto es confundir, quebrantar, triturar, asfixiar cuerpos, volverlos indistintos (reunidos sobre un centro oscuro, apiñados hasta destruir el espacio entre ellos –hasta asesinar incluso el espacio de su justa muerte)³⁶³.

Esto es el alba del cuerpo, su ostentación que hace decir “*huc est enim corpus meum*” (he aquí mi cuerpo). No hay un cifrado, no hay misterio o un misterio mostrado infinitamente. En este aspecto, el mundo es esta claridad y todo su sentido. Mas no es una claridad generalizada, sino que cada cuerpo es su singular claridad, *cada vez*: “Así un cuerpo sufriente tiene su parte de claridad, igual a cualquier otra, y también distinta”³⁶⁴. No hay nada más justo que el alba de los cuerpos que está repartida en el horizonte de su arealidad, en su espaciamento. Los cuerpos tienen como condición la igualdad: “¿Qué hay que sea más común que los cuerpos? Antes de cualquier otra cosa *comunidad* quiere decir la exposición desnuda de una evidencia igual, banal, sufriente, gozadora, temblorosa”³⁶⁵.

El cuerpo es *partes extras partes*, que es su impenetrabilidad constitutiva. Un cuerpo es impenetrable, a menos que se le hiera o mate. El *extra* no es otro cuerpo sino el

³⁶³ *Ibid.*, p. 39

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 40.

³⁶⁵ *Ibidem*.

con que es la partición del ser. Un lugar no puede ser ocupado por dos cuerpos al mismo tiempo, y esto únicamente puede significar que no hay toque sin separación. Lo único impenetrable del cuerpo es su impenetrabilidad. No hay nada que comunicar más que los cuerpos *con* cuerpos: “Comunidad de los cuerpos, exasperados por la inscripción, serenados por la excripción. Comunidad de cuerpos extraños”³⁶⁶. También es así que no hay secreto no nada oculto en los cuerpos, pues si única revelación es su visibilidad, y ella es la revelación más grande que se tiene. No hay inefabilidad en los cuerpos, pues lo *inefable* es un asunto de un tipo de habla, de una *fábula* superior, secreta, elevada que, a manera de tesoro, une a un sentido puro de quien se vincula con Dios. Y aunque no se puede decir todo el sentido del cuerpo, en este caso no es mejor callarlo, sino nunca dejar de mentarlo:

Los cuerpos se cruzan, se rozan, se apretujan, se estrechan o se enfrentan: tantas señas que se hacen, tantas señales, apelaciones, advertencias, que ningún sentido definido puede saturar. Los cuerpos tienen sentido más-allá-del-sentido (*outré-sens*). Son un exceso (*outrance*) de sentido³⁶⁷.

La voluntad de sentido y significación des-corporiza el cuerpo. Las posturas filosóficas no han terminado de significarlo como alma/cuerpo, carne, simbolismo cultural o psicoanalista, encarnación. Todos estructuran al cuerpo para un re- envío al sentido. En la estructura de la significación, el cuerpo queda atrapado en su lógica: si el cuerpo es signo, el sentido queda remitido, y esto hace que él no sea sentido; es por eso que siempre le hace falta algo, como un alma o un espíritu, que es a donde tradicionalmente queda su verdadero sentido. Si se le interpreta como sentido, entonces queda inefable e indescifrable por su falta de signo: “El cuerpo significativo –todo el corpus de los cuerpos filosóficos, teológicos, psicoanalíticos y semiológicos- sólo *encarna* una cosa: la absoluta contradicción de no poder ser *cuerpo* sin serlo *de un espíritu, que lo desincorpora*”³⁶⁸. El cuerpo no siquiera tiene que ser escrito, sino ser *escritura*, entendido como aquello que indica una separación de la significación y que es así que se escribe. La excripción del cuerpo

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 46.

³⁶⁷ Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2011, p. 19.

³⁶⁸ Nancy, *Corpus. Op. cit.*, p. 55.

es el espaciamento in-significante en donde las palabras rompen con el sentido, *cada vez*, y las abandona. Si, como habíamos apuntado, la *psique* es extensa y por ello es cuerpo, otra cosa muy diferente es con el concepto de “espíritu”; este es el reemplazo en cualquiera de sus modos de la forma del cuerpo; representa la esencia que se revela como sentido en el cuerpo; es el *verdadero* cuerpo: “el espíritu es el cuerpo del sentido, o el sentido del cuerpo”³⁶⁹. El espíritu es, en este orden, una llaga en donde el cuerpo se sustrae, se le priva del espacio, se le escapa todo sentido y se le condena:

Aquí, en el mismo punto del no lugar del espíritu, se presenta el cuerpo como una llaga: la otra manera de agotar el cuerpo, de utilizar su sentido, de exhalarlo, expuesto en carne viva. El espíritu concentra lo que la llaga sangra: en uno y otro caso, el cuerpo sucumbe, más y menos que muerto, privado de su justa medida de muerte, hurgado, deshonorado, ajusticiado³⁷⁰.

Este es el sentido asignado que se muestra como el absurdo total, como el cuerpo-del-sentido y desde el cual tendremos que pensar el *exceso* del sentido del cuerpo; pero ya no desde cuerpos que sean empleados para significar el sentido, sino más bien, el sentido repartido entre los cuerpos, la escritura que no lo significa sino que indica el sentido repartido en el ser-cuerpo, excrito en su inscripción. Una escritura, no de la significación ni que muestre al cuerpo como su propio signo, sino que sea un *signo abierto*, como son los sentidos sensibles; abierto como es, extenso espaciamento. La escritura no es un nihilismo ni un caos de sentido, sino que debe ser la tensión que está en el mismo sistema de significación. Esta tensión no es otra que la del ser que somos *nosotros*. La escritura no es ni *cuerpo escrito* ni en donde se escribe, sino el otro borde de lo inscrito: por un lado significa, mas “[...] no deja obstinadamente de indicar algo así como su otro-propio borde”³⁷¹.

El peso del cuerpo es otra condición ontológica, pues siempre pesa o se deja pesar; es propio de su arealidad. Mas no *tiene* peso sino que es *peso*. Todos los cuerpos

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 60.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 61.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 67.

pesan contra sí mismos y contra otros cuerpos: los celestes y los terrestres, el barro y lo acuoso, lo ligero y lo pesado. Nancy lo dice magistralmente:

Cuerpo cósmico: palmo a palmo mi cuerpo toca a todo. Mis nalgas a mi silla, mis dedos al teclado, la silla y el teclado a la mesa, la mesa al piso, el piso a los cimientos, los cimientos al magma central de la tierra y a los desplazamientos de las placas tectónicas. Si parto por el otro sentido, por la atmósfera llego a las galaxias y finalmente a los límites sin fronteras del universo³⁷².

Desde esta perspectiva, el mundo es peso de los cuerpos-unos-con-otros. La psique es extensa y es peso también; no es un estrato inferior o superior del cuerpo. Y como no hay cuerpos en potencia, la psique es la forma del cuerpo en acto. La *psique* no sabe nada de su extensión porque es el cuerpo, porque le falta el *objeto*, ya que en el cuerpo sólo hay sujeto; sin embargo, ¿qué es un sujeto sin objeto? El sujeto también se suprime: la *psique* no es Sujeto; así que lo que hay es sólo cuerpo: “[...] <cuerpo> es el sujeto de no tener objeto: sujeto de no ser sujeto, sujeto a no ser sujeto, como cuando se dice <sujeto a accesos de fiebres>”³⁷³.

El pesaje es creación por donde comienza, pues los pesajes distribuyen lo extenso del ser, *partes extra partes*:

El entre-los-cuerpos no se reserva nada, sólo la extensión que es la *res* misma, la realidad areal según la cual ocurre que los cuerpos están expuestos entre sí [...]. Son el modo en que los cuerpos se ofrecen entre sí, son la puesta en el mundo, la puesta en el borde, la glorificación del límite y del resplandor. Un cuerpo es una imagen ofrecida a otros cuerpos, todo un corpus de imágenes que pasan de un cuerpo a otro, colores, sombras locales, fragmentos, granos, areolas, lúnulas, uñas, pelos, tendones, cráneos, costillas, pelvis, vientres, meatos, espumas, lágrimas, dientes.

³⁷² Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma. Op. cit.*, p. 21.

³⁷³ Nancy, *Corpus. Op. cit.*, p. 75.

Babas, fisuras, bloques, lenguas, sudores, licores, venas, penas, alegrías, y yo, y tú³⁷⁴.

2.4 Conclusión.

Jean-Luc Nancy nos ha abierto un panorama totalmente novedoso en la ontología. Una de las principales líneas que puede abrir esta investigación es la de pensar a la humanidad desde lo que el filósofo francés llama el “fin de la filosofía como final de toda una época”, y que podría ser la puerta de acceso que exige la época, pues esto significa abordarlo desde el fin de las determinaciones “esenciales” comprensoras del mundo, y nos encamina a ir buscando algunas venas que se desarrollen desde el existencialismo ontológico o la ontología como cuerpo. La propuesta nancyana nos lanza hacia un rompimiento de la significación del ser y su sentido que ha circunscrito lo que lo que el hombre comprende y cómo se comprende a sí mismo. ¡No sabemos qué es lo humano! Esta afirmación nietzscheana, que Nancy radicaliza, es el inicio del cual debemos partir; pero ella no es un impulso meramente nihilista o de un escepticismo pasivo que dejaría sin tocar el tema o que se resignaría en una razón imposibilitada, fracturada o pasmada ante la dificultad. No; ello sólo quiere marcar la pauta que nos impulse a reconocer que la significación que el hombre se ha hecho del mundo, de la existencia y de sí mismo, debe de ser llevada al límite de sus enormes contradicciones y puesta bajo sospecha como aquello que muy probablemente ha hecho siempre que lo “mejor” del hombre siempre quede para un “después” inalcanzable, y que lo “peor” de él lleve, precisamente, la firma de sus más grandes y “magníficas” construcciones significativas. Y cómo el límite de las significaciones nos muestra la infinita libertad que está más allá de ellas, en donde todas se gestan.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 92.

Hemos intentado desarrollar en este capítulo las principales posturas con las que dialoga y aporta Nancy con respecto a la pregunta por el sentido. Nosotros buscamos pensar el límite o el *sentido* de lo que es lo humano, pero no podríamos hacerlo rigurosamente si no nos hubiéramos detenido primeramente en el asunto del ser y su sentido. Nancy fractura el pensamiento ontológico tradicional del sentido, logrando también romper con las grandes visiones con las que el hombre se ha determinado a sí mismo.

A continuación, puntualizaremos algunas de las posiciones nancyanas que nos pueden ir guiando para *escribir* sobre el pensamiento de lo humano después del humanismo, sobre los límites que nos abren.

1.- El fin de la filosofía como el fin de la metafísica del sistema de significación. Nancy nos ofrece la apertura del cierre metafísico del lenguaje: el fin de la filosofía como el fin de toda una civilización. Hay una toma de consciencia de que es el mismo sistema de significación lo que está en el fondo de este cierre: él mismo es un sistema cerrado que estructura que todo intento por comprender a un *objeto* (siempre desde el Sujeto), éste quede esencializado y diferido. Este tópico nos obliga, primeramente, a denunciar y a hacer patente este cierre que vuelve insignificante todo significado sobre nuestro problema, pero que nos lanza al exceso, de lo que no termina de acaecer. Es así que podríamos ahora suponer una escritura de lo humano sin “esencialidades”.

2.- El sentido no está en la significación, sino en su infinita venida. Si significamos, por ejemplo, al hombre como la consecuencia de todos los procesos socio-económicos que lo rodean, hacemos con esto que el hombre quede determinado a esta interpretación con la que él mismo se comprende; y al hacer este cierre, ya no podrá hacerlo de otro modo y se forma un círculo metafísico por el cual se “naturaliza” y se tolera todo lo intolerable. El sentido de lo humano, del ser, de la existencia no está en la significación, y después en su interpretación que se ha logrado realizar, sino que es la infinita venida de todos los significados posibles. "El hombre supera infinitamente al hombre" (Pascal). Esta frase manifiesta el movimiento límite que intenta resquebrajar la dureza conceptual con la que el ser

humano se interpreta a sí mismo; el hombre siempre es más de lo que podemos significar de él; es más que la suma de todos los pensamientos con los que nos hemos comprendido. Quedarnos con un sentido asignado, por más noble que nos parezca, es cortar inmediatamente el despliegue infinito del pensamiento que acompaña el <cada vez> de la existencia siempre singular de la humanidad.

3.- El ser singular plural: neutralidad ontológica de lo humano en la existencia. El ser es *co-ser* y este es el sentido: nosotros somos el sentido, cada singularidad es el acceso a la originariedad que es la partición de la existencia. Sin superioridad sobre los demás entes, ni menosprecio al comprender propio del hombre, lo humano es, primeramente, la relación con lo no-humano.

4.- El cuerpo como lugar de la existencia: el cuerpo ético. Este punto de la exposición nancyana es muy importante para lo subsiguiente de la investigación, pues el cuerpo ontológico se muestra ya como el cuerpo ético, no como una segunda o primera metafísica, sino como una sola en donde lo ontológico es, *per se*, ético. El pensamiento del sentido es ya una praxis: la exposición el cuerpo ontológico es ya una praxis.

5.- El diálogo con algunas posturas del nuevo realismo. Sin intentar minimizar las diferencias que existen entre las principales posturas de Nancy y el *nuevo realismo*, se podrá buscar realizar algunas intersecciones entre ellas, sobre todo en lo referente al “correlacionismo” de Meullasoux, y el “mundo” en Markus Gabriel.

CAPÍTULO III

EL SENTIDO *EN* COMÚN Y *EN* LO POLÍTICO

[...] No hay mundo común, aunque sea un mundo de la vida, y que la presunta comunidad del mundo es una palabra, un vocablo, una habladuría cómoda y tranquilizadora, en nombre de una mutua de seguros de vida para los seres vivos en peligro de quedarse sin mundo, un salvavidas en altamar en el que aparentamos creer, mientras pasamos un rato en el que aparentamos decir *nosotros* y estar juntos.

Jacques Derrida³⁷⁵.

Nada más hay común que ser: es la evidencia de la existencia. Nada hay menos común que el ser: es la evidencia de la comunidad.

Jean-Luc Nancy³⁷⁶.

3.1 Introducción

El propósito del presente capítulo es la exposición y reflexión que realiza Jean-Luc Nancy acerca de la dificultad del asunto de la comunidad y la política. El nazismo encarnó a la comunidad que se presenta inminente, que se muestra y se evidencia nítidamente en una identidad claramente determinada e identificada que termina cerrándose sobre sí misma y negando todo aquello que ha quedado fuera,

³⁷⁵ Jacques Derrida *apud* Laura Llevado, "No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad" en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. Nº 49, julio-diciembre, 2013, 549-566.

³⁷⁶ Jean-Luc Nancy, *Comunidad desobrada.*, *Op. cit.*, p. 168.

extraño o diferente. Los excesos que se llevaron a cabo en nombre de la identidad, colocó en una sospecha generalizada cualquier pensamiento que tuviera la más pequeña intención por hacer nombrar lo comunitario: La comunidad, al protegerse a sí misma, condena al exilio a la otredad, al otro, a los de afuera. Es así, que las discusiones en torno al problema de la comunidad adquieren un matiz fundamental que busca romper la inclinación, no sólo histórica, sino civilizatoria, que hace de la comunidad el principio de la exclusión. ¿Cómo insistir que nada hay en común sin que sea aceptar lo negativo del nihilismo que termina con la aprobación tácita y generalizada de la guerra entre los hombres? ¿Cómo afirmar una comunidad que no sea beligerante con todo lo que se considera extraño? "[...] es con más razón y no con menos, o mejor aún, con una razón más exigente como se puede encontrar la vía de una identidad cuyo deseo no sea al mismo tiempo el del exterminio de los otros"³⁷⁷. Esta es la apuesta contemporánea del pensamiento que ha llevado a intentar plantearse una "comunidad de los sin comunidad" (Bataille), una "comunidad inconfesada" (Blanchot) o una "comunidad que viene" (Agamben). Todo esto para indicar una apuesta en marcha del pensamiento por no hacer presente o immanente a lo identitario, sino lo impresentable de la comunidad.

Este mismo impulso lleva la reflexión actual sobre lo político, en tiempos en donde esta dimensión está, o en la total insignificancia debido a sus excesos o en donde se percibe como un instrumento de la vorágine de la economía neoliberal. Nancy se esfuerza a que lo político, incluso la democracia, sea planteado desde su "vacío" de fundamentos; es decir, desde su fondo abismal que lo libere de sus principios teológicos que heredó.

³⁷⁷ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *El mito nazi. Op. cit.*

3.2 La comunidad impresentable de la existencia.

¿Hay algo más común que ser, que el ser? Somos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia.

Jean-Luc Nancy³⁷⁸

La comunidad inconfesable: ¿quiere decir ello que no se confiesa o bien que ella es de tal modo que no hay confesiones que la revelen, ya que, cada vez que se ha hablado de su manera de ser, se presiente que de ella sólo se ha captado lo que la hace existir por defecto? [...]. Así se encontrará que ella tiene también un sentido político acuciante y que no nos permite desinteresarnos del tiempo presente, el cual, abriendo espacios de libertad desconocidos, nos hace responsables de nuevas relaciones, siempre amenazadas, en las que siempre se confía, entre lo que llamamos obra y lo que llamamos desobra.

Maurice Blanchot³⁷⁹

La manera en que Jean-Luc Nancy aborda el tema de la comunidad es sumamente coherente con los estudios y reflexiones ontológicas que realiza; y más precisamente, con lo que él nombra como el *ser singular plural*, que ya ha sido abordado en el capítulo anterior, pero que en éste será necesario seguir profundizando, ya que este desarrollo es fundamental para la exposición correcta de sus planteamientos de la comunidad.

³⁷⁸ Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*. Op. cit., p. 151.

³⁷⁹ Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 106.

Martin Heidegger es quizá, junto con Hegel, uno de los principales pensadores que han influido fundamentalmente en los planteamientos esenciales de Nancy. El matiz primordial que diferencia a ambos, y que trataremos de explicar, es que Nancy logra abordar temas de política, comunidad y democracia, sin caer en el hiper-nacionalismo que Heidegger no puedo evitar. Uno de sus principales logros ha sido radicalizar el *con* planteado en *Ser y tiempo* y llevarlo, buscando no caer en nacionalismos ni presentaciones, a temas como la comunidad, la política y la democracia. Y todo esto, sin abandonar nunca el plano ontológico que subyace. ¿Cómo pensar una comunidad que no sea identitaria y que, con ello, niegue lo extraño? Quizá todas las desmesuras humanas no tengan otro origen que el deseo exacerbado de comunidad e identidad.

Nancy radicaliza el *Mitsein* (estar-con) y el *Mitdasein* (coexistencia) heideggeriano. Sostiene una sospecha y extrañeza de que estos dos términos no sean tratados por el mismo Heidegger de *Ser y tiempo* con la misma amplitud de otros, como fueron la angustia, el cuidado, el *Dasein*, y otros³⁸⁰. Esto no debe ser considerado como un descuido menor por parte del controversial filósofo alemán; más bien significa que no haya dejado la consustancialidad de estos términos con el *Dasein*: *el ser-ahí* y la *coexistencia*, son co-esenciales al *Dasein*³⁸¹. Heidegger cuida muy bien que estos términos no sean asociados simplemente a una exterioridad o contigüidad de las cosas. El *Mitdasein* asocia el *con* a partir de la proximidad y la contigüidad del

³⁸⁰ Cfr. Nancy, "El ser-con del ser-ahí" en *Reflexiones marginales*. Categorías: #31 - Vitalismo Filosófico, web, 30 de enero de 2016, [El ser-con del ser-ahí – Reflexiones Marginales](#). Consultado en enero del 2021. Nancy afirma que la *banalidad* de Heidegger en el tema de su vinculación con el nazismo fue el hecho de asimilar el antisemitismo, esparcido en la Europa de su tiempo, a su sistema filosófico. Además, su concepto de *pueblo* llevaba la idea de que la nación alemana era la única que podría dirigir el nuevo comienzo que se avecinaba. Cfr. Nancy, *La banalidad de Heidegger*. Nancy trata de ser muy mesurado en su crítica al autor alemán en este asunto. Afirma que, si bien tienen razón aquellos que, como Lacoue-Labarthe, afirman un colectivismo o un hiper-nacionalismo en él, que termina en un "arquifascismo", tampoco hay que olvidar que en ninguna parte de su filosofía, olvida el enigma del *con*, de su impresentabilidad, lo cual no puede decirse de muchas filosofías de la comunidad que le siguieron y que se han venido desarrollado en los últimos años.

³⁸¹ Nancy hace hincapié en este descuido u olvido de Heidegger sobre estos términos, los cuales casi abandona a lo largo de su obra posterior a *Ser y tiempo*. Además, de que termina uniéndolos con su concepto de *pueblo*, y las consecuencias posteriores a ello. Nancy lo deja muy claro: "Su último trazo [...] será el que va a introducir la categoría de *pueblo* sobre la cual se cristalizará la posibilidad, para el *Dasein*, de hacer historia. Pero es con este motivo del pueblo, se sabe bien, lo que vino después con el compromiso nazi". Nancy, "El ser-con del ser-ahí". *Op. cit.*

ahí, del múltiple *ahí*, porque ese concepto rechaza una unicidad; Nancy asevera lo siguiente al respecto: “Un *ahí* no puede ser excluido –como lo es también forzosamente en tanto que ‘mío’- que conlleva también la inclusión de múltiples otros *ahí*”³⁸². Esto se pone en cuestión ante otros términos como el *uno*, *lo impropio* o el *pueblo*. Es así que Nancy desarrolla que el tema del *con* “[...] debe extenderse mucho más allá de Heidegger, pero a partir de él”³⁸³.

Es muy importante resaltar el impulso vital que lleva Nancy al involucrarse en el tema de la comunidad y de lo político, el cual no es otro, primeramente, que una denuncia abierta, clara y sensible por las desmesuras que en su nombre se han hecho y se siguen realizando³⁸⁴. La injusticia, el sufrimiento, los cuerpos mutilados y amontonados, casi siempre son el resultado de una comunidad que se ha asignado un sentido presente, por el que se sacrifica cualquier cuerpo. En este tenor, es como inicia su obra *Ser singular plural*; allí analiza una frase de Nietzsche que reza: “Para que el hombre sea descubierto, y para que el sentido humano adquiera un sentido, hay que primero deshacer cuanto se pretenda verdadero en relación con la naturaleza, con la esencia o el destino del hombre”³⁸⁵. Nancy lee en esto la necesidad de ya no seguir relacionando cualquier sentido determinado, al hombre y a la tierra:

¿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

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ *Ibidem*. También afirma lo siguiente: “(Aunque, cuando se trata de la comunidad como tal, el propio Heidegger se haya extraviado también en la visión de un pueblo y de un destino al menos en parte concebido como sujeto. Lo que prueba sin duda que el <ser-relativamente-a-la muerte> del >*Dasein* no había sido radicalmente implicado en su ser-con –en el *Mitsein*-, y que esta implicación es lo que nos queda por pensar”. Nancy, *La comunidad desobrada*”. *Op. Cit.*, p. 34.

³⁸⁴ Incluso, tras los atentados de París en el año de 2015, no dejó de notar que ese hecho está concatenado con otros conflictos y lugares, como Mosul, Bagdad, Argel, Bombay, New York... y que está ligado a los fundamentalismos de una comunidad. *Cfr.* Nancy, “El espíritu de hoy” en *Reflexiones Marginales*. Categorías: #32 - Sexualidad, erotismo y pornografía, Traducciones, web, 29 de marzo de 2016, [El espíritu hoy – Revista - Reflexiones Marginales](#), consultado en enero del 2021.

³⁸⁵ Nancy, *Ser singular plural*. *Op. cit.*, p. 10.

ocultos bajo esos nombres, ninguna de las <perspectivas> o de las <miras> con *miras a* las que nos hemos desesperado y desfigurado los hombres?³⁸⁶

La mayoría de esos “horizontes ocultos” que determinan al hombre y que lo han desesperado” y “desfigurado”, no son más que el horizonte metafísico de la comunidad que “obra” y que proyecta destinos en los que se sacrifican los cuerpos³⁸⁷ en nombre de una infinidad de identidades que nos hacen suponer una “tierra” y un “hombre”: “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 de mundo”³⁸⁸. Nancy muestra aquí su consternación por las injusticias globales en nombre de todos los “sentidos del mundo” que no logran hacer mundo; es decir, que no están en el sentido ya dado de la existencia y que son, más bien, la “brutalidad de la contigüidad”. En estas denuncias está la fuerza que impulsa a Nancy en su ímpetu para pensar el asunto de la comunidad y la política.

Junto a Philippe Lacoue-Labarthe, Nancy escribe *El mito nazi*³⁸⁹ con la intención de descifrar, no los mitos, sino cómo es que se da en específico el nazismo como mito. En el prefacio a la edición española, reiteran que la “diosa razón” comenzó la empresa imposible del mito de lo no-mítico, con el objetivo de no ir más allá de él. No obstante, este proyecto de abandono de lo mítico, despertó el deseo de

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 10-11.

³⁸⁷ Nancy se cuida mucho de enumerar los conflictos mundiales que se viven en ese tiempo a través de esas designaciones que determinan el sentido humano: “Quiero señalar la fecha en la que escribo esto: en este verano de 1995, nada parece mejor [...] 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, Kazakhsan, Jemeres rojos, ETA militar, Kurdos (UPK/PDK), Montataire, Movimiento para la Autodeterminación, Somalia, Chicanos, Chiitas, FNLC-Sector Histórico, Liberia, Givat Hadagan, Nigeria, Liga del Norte, Afganistán, Indonesia, Sikhs, Haití, Roms de Eslovaquia, Taiwán, Birmania, OLP, Irak, Frente Islámico de Salvación, Sendero Luminoso, Vaulx-en-Velins, Neuhofer...”. *Ibid.*, p. 11.

³⁸⁸ *Ibidem.*

³⁸⁹ Cfr. Lacoue-Labarthe, Nancy. *El mito nazi* (Trad. Juan Carlos Moreno Romo). Barcelona: Anhropos Editorial, 2002.

“venganza” hacia cualquier tipo de razón que aspirase a esto. El deseo de retorno, de las certezas y del sentido asignado, aparece:

El nazismo, precedido y luego acompañado en ello por el conjunto de los fascismos, partió en efecto del deseo de <venganzas> respecto de este atentado a la grandeza sagrada, y de una venganza que debía restaurar la posibilidad del mito, y de una salvación encontrada en él. Lo que se percibe como la pérdida de una vida inmensa en la certidumbre inflamada de los mitos engendra una amargura y un resentimiento, en la experiencia de una incapacidad de afrontar la modernidad, o por el contrario una exaltación en la voluntad de hacer de esta modernidad una nueva potencia mítica. Se quiere entonces el <retorno> de una identidad ya dada de antemano en una substancia y en su figura: ¡Pueblo, jefe, patria, raza, suelo y sangre, naturaleza, comunidad!³⁹⁰

El impulso por lo mítico genera la desesperación en el mismo movimiento que busca su superación y, asimismo, el deseo de su retorno a lo que da seguridad, a las certezas y al sentido presentado. Nancy recuerda cómo es que ha determinado esta identidad: pueblo, jefe, patria, raza, suelo y sangre, naturaleza y comunidad. Bajo estos términos, y todo lo que muestran y ocultan, todo lo que rigen y liberan: en todo esto se gesta la historia de la (in) humanidad, de las pugnas que se gestan por proteger a los “suyos” de todos los extranjeros y extraños a su comunidad. Y este es el meollo del problema de la comunidad: que ésta siempre termina siendo la lucha, si no el exterminio, de lo otro, de lo que queda fuera. Es por esto que la siguiente frase nombra a la perfección el rasgo distintivo de nuestra época para pensar la comunidad: “[...] es con más razón, y no con menos, o mejor aún con una razón más exigente como se puede encontrar la vía de una identidad cuyo deseo no sea, al mismo tiempo, el de la exterminación de los otros”³⁹¹.

³⁹⁰ Lacoue-Labarthe, Nancy. *El mito nazi*. *Op. cit.*, p. 8.

³⁹¹ *Ibidem*.

Lacoue-Labarthe y Nancy son precisos en el planteamiento del alcance de su investigación sobre el nazismo, al afirmar que éste no es una mera recapitulación histórica, sino que más bien, es un motor por pensar nuestro tiempo y lo que éste tiene de preocupante en su demanda, abierta u oculta, de los deseos extremos por identidad o representaciones, imágenes o encarnaciones de la comunidad y su destino. El deseo del mito, de su evento y advenimiento no es algo que pueda fabricarse, sino que se alimenta de lo inmemorial que lleva de suyo a lo mítico; y en el caso del nazismo, lo inmemorial se manifiesta en lo futuro, en un destino en el que se actualiza el mito.

Los autores exponen que el nazismo fue la vinculación de la ideología³⁹², el *Estado total*, entendido como *Estado-Sujeto*, y la ciencia como la “totalización y politización” del Todo. Su especificación como mito, es que es alemán, y su ideología es el racismo; y esto último, porque el problema alemán, siempre ha sido el de la identidad. Y el mito, como también cierta utilización del arte, es la herramienta de identificación y mimetismo por excelencia; esto es así que “[...] desde el derrumbamiento de la cristiandad, un espectro ha obsesionado a Europa, el espectro de la imitación”³⁹³. Esto llevó a Alemania a buscar en la antigua Grecia un principio que emular, rasgos de identidad³⁹⁴, y en el deseo de construir una nueva mitología a través de Hegel, Hölderlin y Schelling. Es por esto que: “El mito nazi, como lo ha demostrado admirablemente Syberrberg [...], es la construcción, la formación y la producción del pueblo alemán en, por y como una obra de arte”³⁹⁵. Es decir, que el nacionalsocialismo llevó a cabo su propio movimiento, ideología y Estado como si se tratara de un “mito vivo”.

El mito no es solamente una representación, sino básicamente es una potencia que logra unificar a las fuerzas y tensiones de los pueblos e individuos, “[...] la potencia

³⁹² El concepto de ideología entendido como lo hace Hannah Arendt quien opina que es una idea que “permite explicar el movimiento de la historia como un proceso único y coherente”. Hannah Arendt *apud* Lacoue-Labarthe, Nancy, *El mito nazi. Op. cit.*, p. 20.

³⁹³ *Ibid.*, p. 30.

³⁹⁴ Esto se justificaba desde el plano filológico, es decir, desde la identificación de la lengua griega con la alemana.

³⁹⁵ *Ibid.*, p.37.

de una identidad subterránea, invisible, no empírica”³⁹⁶. Esta identidad no debe entenderse como una identidad general, descarnada o abstracta, sino que el mito, más bien, designa una identidad que otorga la afirmación de una diferencia propia “[...] la de la proyección de una imagen con la cual uno se identifica. El absoluto, no puede ser algo que se sitúe fuera de mí, es el sueño con el que uno se identifica”³⁹⁷. Este sueño tiene que concretarse en un *tipo*, lo cual logró determinarse en la raza; por ello, ésta es el principio y lo concreto del mito.

De este modo, el judío no representa el *tipo* contrario del alemán, sino su negación, su ausencia, el sin-forma, el que representa lo “universal abstracto”, al que hay que oponerle lo mítico precisamente en la época en la que se han destruido las dos grandes creencias de la modernidad: el cristianismo y la humanidad. La raza debe ser despertada, re-descubierta como la fuerza que produce el mito y, con ello, su identidad.

Toda comunidad ha sido el resultado de los excesos de la representación; y ésta fue una pieza clave del nazismo en su sistema ideológico y de operación. Era necesario para Hitler la *Weltanschauung* (visión del mundo), pero concretizada para ser accesible a las masas; esto no siendo únicamente de índole mediático, sino más importante, que se logre hacer ver, que se tenga éxito en presentar totalmente un mundo: “[...] en su totalidad, su verdad y su destino, y, por lo tanto, de un mundo sin fallas, sin abismos, sin invisibilidad oculta”³⁹⁸. La representación es lo que fundamenta cualquier visión, que obra en la verdad presentada y que desempeñó el papel fundamental de guiar a la Alemania nazi en su renovación racial y de su papel en Europa y toda la humanidad.

El *ario* se representa como vuelto a nacer en un superhombre; se da una “suprarrepresentación”. Este término se puede explicar de dos maneras: primero, como la representación de un pináculo de un tipo de humanidad; segundo, como un tipo de humanidad que crea una naturaleza y esencia que es la más propia de toda

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 40.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 40.

³⁹⁸ Nancy, *La representación prohibida. Op. cit.*, p. 42.

la humanidad. En el caso nazi, esto es lo que representa el *cuerpo ario*: una presencia sin idea, es decir, un ídolo. También es de la especie de los “fundadores de civilizaciones” que erige y construye mundos con la forma de una representación. La suprarrepresentación es “[...] una representación cuyo objeto, intención o idea se cumple íntegramente en la presencia manifestada”³⁹⁹. Esto se cumplió en el Führer, en la SS, en la *Weltanschauung*, en el ario que no era una mera representación, sino la presencia misma y total, que no envía a otro punto sino únicamente a su inmediatez y su propia evidencia: lo revelado no se retira, sino que “[...] lo exhibe, lo impone e impregna con él todas las fibras de la presencia y el presente”⁴⁰⁰. El sentido se revela totalmente, sin ninguna remisión, en el signo.

El aspecto contrario se expone en el pueblo judío, quienes son aquellos “sin visión original”, salvo la de perpetuarse, a través de un parasitismo; “infectar” a los pueblos y utilizar la miseria de la clase proletaria (Marx). Son los culpables de la destrucción de la representación, entendida como suprarrepresentación. “El campo de exterminio es la escena en donde la suprarrepresentación se da el espectáculo del aniquilamiento de lo que, a su ojos, es la no-representación”⁴⁰¹. La característica de su suprarrepresentación es que no solamente hace víctima a un pueblo o raza, sino que toma como enemigos a aquellos que se muestran como los que contaminan “la presentación misma de la presentación”. Los campos de concentración nazi son el programa de la Presencia Total y sin restos que elimina a aquello que se le opone:

Los campos fueron modificados en nombre de una visión del mundo: su humareda oscurece todas las visiones del todo. Las palabras de la visión crujían: su vociferación ensordeció, por largo tiempo, todas las palabras, y sumió en la duda toda totalidad de sentido⁴⁰².

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 45-46.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 46-47.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁰² Nancy, “La Shoah, un soplo” en *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo. Op. cit.*, p. 77.

La lógica genocida es conducida, entonces, por una lógica que la precede, la cual es la de la representación de la “humanidad”, de su destino y orden. El exterminio fue porque el pueblo judío se mostraba como la antítesis de la suprarrepresentación nazi, la cual era la de una humanidad auténtica. En este tenor, Nancy recuerda las terribles palabras de Himmler en un discurso de 1943:

“Ustedes, en su mayoría, deben de saber lo que son cien cadáveres, uno al lado de otro, o quinientos, o mil. Haberlo soportado y, al mismo tiempo, salvo algunas excepciones causadas por la debilidad humana, haber seguido siendo hombres honrados, es lo que nos ha endurecido. Es una página de gloria de nuestra historia que nunca fue escrita y no lo será jamás”⁴⁰³.

Esta cita muestra que para el nazismo, la aniquilación fue un espectáculo necesario para su visión; hacer lo contrario no es más que una muestra de debilidad. Ellos son superiores a una condición humana que los mantiene siendo “hombres honrados”, pues no se trata de ninguna barbarie sino una misión y un deber. Son parte de una gloria que está inscrita en el fondo de sus “corazones endurecidos” por llevar visión del horror a un plano trascendente: “La visión de sí con la mirada fija en el aniquilamiento realiza la *Weltanschauung* aria: en el límite, no hay sentido proyectado más allá del exterminio”⁴⁰⁴. El aniquilamiento frente al “corazón endurecido” es el sentido totalmente presentado y, con ello, cerrado.

El asunto importante del estudio del mito nazi es el que nos incumbe a nosotros en este estudio, el cual es el constante peligro de su puesta en marcha; de la apelación, directa o indirecta, al retorno de la identidad presentada, de su renovación y disponibilidad latente en las sociedades de nuestro tiempo. Lacoue-Labarthe y Nancy lo aclaran de este modo:

Se podría quizá definir el hitlerismo como la explotación lúcida –pero necesariamente cínica, estando ella misma convencida- de la disponibilidad de las masas modernas al mito. La manipulación de las masas no es

⁴⁰³ Himmler *apud* Nancy, *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo. Op. cit.*, p. 49.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 52.

solamente una técnica: es también un fin, si, en última instancia, es el mito mismo quien manipula las masas y se realiza en ellas⁴⁰⁵.

Esta “disponibilidad” de las masas modernas para el mito, para el sentido que se asigna a la identidad que erige comunidades, que apela a retornos y a destinos, es lo que hay que pasar por el pensamiento, lo que hay que denunciar y lo que significa la siguiente afirmación: ¡No hay más comunidad! Pero no hay más comunidad de este tipo, la que históricamente se ha erigido y que hace inmanente su sentido, es decir, presentable. Pero a partir de este grito de pulso derridiano, también hay que pensar otra comunidad, inaccesible, sin obra, impresentable.

Este *No hay más comunidad* es lo que afirma Nancy al inicio de su *Comunidad desobrada*:

El más importante y más penoso testimonio del mundo moderno, el que reúne tal vez todos los demás testimonios que esta época está obligada a asumir, en virtud de no se sabe qué decreto o qué necesidad [...], es el testimonio de la disolución, de la dislocación o de la conflagración de la comunidad⁴⁰⁶.

El testimonio de la modernidad es este grito que niega a la comunidad⁴⁰⁷. Su contraparte es el grito por el *comunismo* –que no es el que Sartre avizoraba como nuestro futuro ineludible-, que sintetiza el deseo por el lugar de la comunidad que no se encuentre sometida ni a las divisiones sociales, la dominación, la privatización o la muerte del individuo. Esta palabra no debe designar lo que impulsa a algunos “rezagados” todavía, o algunos que intentan mantener una especie de resistencia importante de cara a la caída de todo lo que prometía. Los Estados que la ejercieron fueron los agentes de la traición que buscaban una pureza comunitaria que no puede ser ya justificada. Nancy se cuida de la afirmación que asevera que en Marx se encuentra la semilla al totalitarismo, pues es éste quien se opuso a la intención

⁴⁰⁵ Lacoue-Labarthe, Nancy, *El mito nazi*. *Op. cit.*, p. 50.

⁴⁰⁶ Nancy, *La comunidad desobrada*. *Op. cit.*, p. 13.

⁴⁰⁷ En este mismo orden, Nancy afirma en otro texto: “<Sí-mismo> quiere decir <en relación consigo mismo>: es una relación cuyo término no está dado, así como el mundo de la separación es uno en donde ya no están dados los términos de una relación de sentido, términos tales como <naturaleza>, <dioses>, <comunidad>”. Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*. *Op. cit.*, p. 10.

de Hegel de concretizar una totalidad. Más bien, lo problemático de ese comunismo hay que buscarlo en sus propios fundamentos: “a saber, el hombre definido como productor (se podría decir también: el hombre *definido*, sin más), y fundamentalmente como productor de su propia esencia en las formas de su trabajo o de sus obras”⁴⁰⁸. La puntualización que se realiza en el aspecto del *hombre definido*, no es gratuita, sino que esta definición muestra la clave esencialista, es decir, sigue bajo el esquema de una metafísica que determina una esencia humana. El sentido del hombre determinado en su esencia, producto u obra de sus relaciones socio-económicas, es el cierre de ese mismo sentido. El dolor de la *traición* del “comunismo real” a la justicia, igualdad y libertad – que no deja de ser también ésta la traición en la que participan los estados liberales- es relativo a la conciencia de que no ha habido una vinculación del hombre con el hombre que no haya tenido el mismo problema fundamental del marxismo, es decir, que no haya sido un esencialismo del hombre que termina sustrayendo su sentido en su asignación inmanente. Esto es lo que Nancy reconoce en la siguiente cita:

No existe ninguna oposición comunista –o, digamos, comunitaria, para dejar bien claro que la palabra no debe estar restringida aquí a sus referencias políticas estrictas- que no haya estado, o que no esté siempre profundamente sometida al objetivo de la comunidad *humana*, es decir, al objetivo de la comunidad de los seres que producen su propia esencia como su obra, y que además, precisamente, esta esencia *como comunidad*⁴⁰⁹.

Nancy recuerda aquí –no únicamente la contradicción de un círculo infinito de toda comunidad que construye su esencia en su proyecto, destino u obra y, con ello, se produce esencialmente a sí mismo como comunidad- el mismo fallo de la metafísica de la significación: la construcción de un significado como sentido, que termina siendo la comprensión total del sujeto de la significación. Además, denuncia el aspecto antropocéntrico de toda comunidad donde es el hombre el que se hace a

⁴⁰⁸ Nancy, *La comunidad desobrada*. Op. cit., p. 14.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 15.

sí mismo únicamente a través de la comunidad humana⁴¹⁰. “Una inmanencia absoluta del hombre al hombre –un humanismo- y de la comunidad a la comunidad –un comunismo- [...]”⁴¹¹. Todo humanismo y comunismo llevan esta inclinación en la que se intenta *presentar* absolutamente la humanidad del hombre en una comunidad. Y es este pensamiento, el del hombre como el ser “inmanente por excelencia”, el que se ha convertido en el tropiezo de toda reflexión por la comunidad. Todo esto sigue estando sobre el terreno de la metafísica, en donde la *comunidad humana* se presupone, y en ello, también queda presupuesta la esencia del hombre que toca su máximo alcance en la comunidad misma. Todo puede ser imagen del hombre, todo puede tomar su forma. Las herramientas de esta transformación y modelamiento, han sido la tecnología, lo económico y lo político, que *obran* en la presentación de la esencia humana. Nancy asegura que es esto lo que se ha denominado como *totalitarismo*, y que él prefiere nombrar como *inmanentismo*. Y es este el “horizonte general de nuestro tiempo”, incluido el de toda sociedad democrática con sus débiles construcciones jurídicas.

El *individuo* -que para algunos ha sido el vehículo con el que Europa se ha opuesto a las tiranías de todo colectivismo o intento comunista- no ha sido más que “[...] el residuo de la experiencia de la disolución de la comunidad”⁴¹². No es más que la abstracción de todo fracaso de la búsqueda comunitaria y otro modo de inmanencia reflejada en el para-sí, en su absolutez, su certeza y origen. Pero en esta empresa no se ha mostrado nada salvo ser únicamente el origen y la certeza de su propia muerte y de una empresa por la *inmortalidad* concretizada en lo que queda/deja de sí en sus obras, y que por ello, no es más que una alienación todavía más desesperada que la misma muerte⁴¹³.

⁴¹⁰ Recordemos que para Nancy, diferente a Heidegger, el término de existencia va más allá de lo meramente humano: es más bien la repartición del ser en todo ente. Cfr. el capítulo II del presente estudio.

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² *Ibid.*, p. 17.

⁴¹³ A partir de Hegel –pasando por Kierkegaard, Heidegger, Unamuno, Schopenhauer, Sartre, Camus, entre muchos otros, la muerte siempre ha sido “mi muerte”, que presenta la absoluta soledad del hombre occidental. Casi todo el movimiento existencialista también encuentra esta banalidad de la obra que busca *inmortalizar* al individuo. Miguel de Unamuno llama a esto los *sucedáneos* de la inmortalidad cristiana en la que ya no se puede creer.

“[...] no se hace un mundo con simples átomos”⁴¹⁴ –afirma Nancy-; o también: “El individualismo es un atomismo inconsecuente, que olvida que lo que está en juego en el átomo es un mundo”⁴¹⁵. Con esto, busca explicar que el individualismo, *per se*, no tiene ningún *clinamen*, ninguna inclinación a lo otro, a lo común en lo que se relaciona siempre en, con, por lo otro. Ninguna ética, sociología ni metafísica que parte de él –ni el *personalismo*, ni siquiera Sartre- logran ir fuera de este para-sí. En consecuencia, el asunto de la comunidad no es un problema que pueda abordar la metafísica del sujeto, del para-sí absoluto, del Uno, de lo suelto, de lo solitario, que se presentó como Idea, Individuo, Estado, Ciencia, Obra de Arte... Su esencia es lo sin-relación, lo separado que se cierra sobre sí mismo, que se clausura sobre su clausura misma; constitutivamente, es una denegación de la relación en el sí-mismo, en el Espíritu, en la Voluntad, pues ella lo pone en peligro: “La relación (la comunidad) no es, si es que es, sino aquello que deshace en su principio –y sobre todo su clausura o sobre su límite- la autarquía de la inmanencia absoluta”⁴¹⁶.

El pensamiento de la inmanencia –del individuo o del comunismo- con todas sus políticas, éticas o filosofías de la comunidad, no ha sido más que un planteamiento humanista que falla en la idea básica que presupone una comunidad que se realiza en sus obras. El comunismo ya no es ni puede ser nuestro *horizonte insuperable*, pero tampoco la desesperación de los que ahora suponen una denegación a ultranza de cualquier comunismo. Lo que queda en cuestión, el meollo nancyano es, precisamente, el de los horizontes, es decir, el de los destinos o proyectos que obran u operan en toda comunidad inmanente. Además, no concede nada a la ideología ni a cualquier presentación de lo común: en esto, ¡No hay comunidad! Pero también, con el mismo ímpetu, es necesario afirmar un gesto *comunista* que está fuera de cualquier *horizonte*, de cualquier identidad que otorgue un sino. Esto es lo que quiere decir Nancy cuando afirma:

Por eso, al tiempo que se plantea que el comunismo ya no es nuestro horizonte insuperable, es necesario plantear también, con la misma fuerza,

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ *Ibidem*.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

que una exigencia comunista comunica con tal gesto por el cual debemos ir más lejos que todos los horizontes⁴¹⁷.

Es necesario dar cuenta del horizonte en el que se ha construido la idea comprensora de una dislocación de la comunidad en el que la modernidad misma se engendró. Es en Rousseau en donde se gesta una conciencia soterraña de una comunidad perdida o extraviada que ha devenido sociedad; ésta es el reflejo degradado de una íntima comunión que aspira a volver a sus orígenes: “Hasta nosotros, la historia tendrá que ser pensada sobre un fondo de comunidad perdida –y por reencontrar o por reconstruir”⁴¹⁸. Esta originalidad de la comunidad extraviada, tiene la forma de la comunidad cristiana, la familia natural, comunas, ciudad ateniense, etc. Todas representan una armonía que constituiría la obra de la comunidad a través de todos sus símbolos. Esta comunidad en nada se asemeja a la sociedad, que no es más que una asociación arbitraria y “repartición de las fuerzas y necesidades”; tampoco es la “expropiación” que somete, a través de las armas, a los pueblos. Es “[...] la comunión orgánica de ella misma con su propia esencia”⁴¹⁹. Es equilibrio, igualdad de riquezas y fuerzas; pero ante todo, es la participación de una identidad general que es asumida por cada miembro, y donde éstos se comprenden precisamente en la comunidad.

Es a esta “conciencia retrospectiva” a la que se ha de someter a crítica, pues más bien parece esta magna comprensión, que ha acompañado a Occidente desde siempre, no ha sido otra cosa más que banalidad sobre la historia que ha logrado crear ciertas imágenes del pasado bajo la conducción de un ideal: “[...] a cada momento de su historia [Occidente], se ha entregado ya a la nostalgia de una comunidad más arcaica y desaparecida, al lamento de una familiaridad, por una fraternidad y una convivialidad perdidas”⁴²⁰.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 27. En este asunto, podemos considerar que el “estado de guerra natural” también es otra idea que ha supuesto lo contrario y que tema la barbarie absoluta del hombre contra el hombre, y que por ello, le es indispensable al Estado y sus directrices mantener constreñida esa condición bélica. Aquí se encuentran

Al analizar más profundamente el asunto, Nancy se encuentra que esta conciencia retrospectiva es esencialmente cristiana, en donde la comunidad es Comunión con Cristo. Y en este punto, el deseo de comunidad en la época moderna, responde a un alejamiento de lo inmanente por parte de lo divino. Esto hace que la idea de comunidad en el cristianismo, y que devino modernidad y humanismo, no sea más que una gran ilusión que supone una razón que concluye algo muy diferente a lo que se experimenta: “<La comunidad no ha tenido lugar>, o más bien, si es cierto que la humanidad conoció [...] vínculos sociales totalmente distintos de los que nosotros conocemos, la comunidad no ha tenido lugar según las proyecciones que hacemos de ella sobre estas formas sociales diferentes”⁴²¹.

Es esta la *oscuridad* lúcida de nuestra época: Nunca ha acontecido la comunidad, sino lo que siempre se ha dado es este choque de fuerzas y necesidades unidas que es la sociedad. Ésta no se ha gestado sobre los vestigios de una mítica comunidad, sino que es siempre lo que nos ha *sucedido* a partir de ella misma, sin ningún otro fundamento real que este encuentro de energías discontinuas. Y sin embargo, esta es la esperanza más lúcida: “Nada se ha perdido por tanto, y por esta razón nada está perdido”⁴²². No hay un fondo último perdido, un exilio de lo original; siempre ha acontecido la sociedad. No hemos sido arrojados de ningún paraíso de lo común, así, que lo que ha acontecido no es una realidad bastarda que aspira a un espacio de fraternidad. No; lo que tenemos no es una pérdida y, por ello, nada queda perdido, nada está denegado. Esta es la oscuridad clarividente: no vivimos una condena en un submundo al cual tenemos que acostumbrarnos y que debemos forzosamente tolerar por el exilio natural. Así que todo puede ser alcanzado.

Lo único perdido es el modo en el que nos hemos estado relacionando, que no es otra cosa que un producto creado por nosotros mismos, en el que nos hemos obligado a permanecer, que ha sido la política, la técnica, la economía: “Enredados

contenidos todos los resquemores que apuestan a una destrucción masiva de cualquier anarquía o de pérdida de valores o leyes que regulen al hombre en su “bestialidad absoluta”.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 29.

⁴²² *Ibidem*.

en sus mallas, nos hemos forjado el fantasma de la comunidad perdida”⁴²³. Cualquier renuncia al cambio sigue suponiendo una Comunidad, y es por ello, hasta que no sea recobrada o re-inventada, que tenemos que vivir con la sociedad. Los vínculos con los que nos relacionamos no son, visto de este modo, una creación nuestra que podemos transformar, sino la determinación metafísica con la que nos comprendemos como *exiliados*.

Sin duda, cualquier comunidad de la inminente – lo cual, sabemos, no tiene lugar, no es presentable-, tiene a la muerte como su verdad. El nazismo, con su voluntad de inmanencia absoluta, llevó a la muerte, no únicamente a la muerte de lo que quedaba fuera de su *sangre* y su *patria*, sino que implicaba el sacrificio de aquellos propios que no cumplieran con los criterios asignados; así, también llevaba la lógica del suicidio. La comunidad de la inmanencia es una comunidad de muerte a sus miembros: “El hombre realizado del humanismo, individualista o comunista, es el hombre muerto”⁴²⁴. La muerte es reabsorbida o relevada en todas las formas de la idea de la comunidad por venir: se justifica bajo el estandarte de cualquier ideología. Pero la muerte no tiene ninguna dialéctica ni relevo más que su propia inmanencia. La modernidad ha circunscrito a la muerte en la salvación sin fin de la historia: “La muerte es indisociable de la comunidad, porque la comunidad se revela a través de la muerte –y recíprocamente”⁴²⁵. Sin embargo, la muerte no hace obra ni se obra a través de ella. La muerte del otro revela la verdadera comunidad que no se presenta a ningún *yo* ni a *mí mismo*, ni a un *Nosotros* trascendente, sino a una comunidad imposible por la muerte, consciente de la imposibilidad de la inmanencia: una comunidad que reconoce la imposibilidad de la comunión, del proyecto, de obras que provean de una esencia.

Nancy reconoce en Bataille a quien “más lejos ha ido en la experiencia crucial del destino moderno de la comunidad”⁴²⁶. Su oposición contra el marxismo no se reduce por su “traición”, sino porque su fundamento último es una abierta negación a la

⁴²³ *Ibid.*, p. 30.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 31-32.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 36.

soberanía del hombre, “de lo que, del hombre, es irreductible a la inmanencia humana, o a una negación del exceso soberano de la finitud”; es decir, que la esencia del hombre construida por el juego de las relaciones socio-económicas niega que la esencia del hombre, de toda la existencia, es su ser sin-esencia: y esta es la libertad, la soberanía de la cual participa lo humano.

Nancy se concentra también a estudiar la relación íntima que existe entre el mito y la comunidad, con el intento de desmontarlo. Todas las mitologías se han gestado o se confunden con el origen de la conciencia y de las lenguas humanas. La humanidad funda el mito y, con ello, se funda a sí misma: a esto, Nancy lo nombra como un proceso “etnológico-metafísico”. La humanidad *mitante* se representa, gesta y produce en la creación de sus mitos. La época moderna, sobre todo en el romanticismo, fue la búsqueda de una reinención de una *nueva mitología*:

El propio romanticismo podría ser definido como la invención de la escena del mito fundador, como la conciencia simultánea de la pérdida del poder de este mito, y cómo el deseo y la voluntad de reencontrar este poder vivo del origen, al mismo tiempo que el origen de este poder⁴²⁷.

La modernidad, parece decirnos Nancy, es el sistema de una conciencia que desespera entre saberse fuera del mito y el deseo de fundarlos; es la “voluntad del poder del mito” sumido en la nostalgia poética y etnológica que busca hacer resurgir una humanidad, una comunidad europea escondida en sus más antiguas narraciones. Pero en este punto, hay que ser extremadamente claros: no hay *retornos* a ninguna humanidad mítica primitiva ni tampoco podemos aspirar al reconocimiento de una *humanidad* que se vio interrumpida por el mito nazi. Y esto, porque cualquiera de estos dos puntos coinciden en que “[...] la invención del mito es solidaria del uso de su poder”⁴²⁸. En consecuencia con esto, la época exige un rotundo rompimiento con el mito, pues su idea misma lleva el exceso ilusorio de sus

⁴²⁷ *Ibíd.*, p. 87. Para un estudio más profundo sobre este asunto, confrontar Lacoue-Labarthe, Philippe; Nancy, Jean-Luc, *El absoluto literario: Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2011.

⁴²⁸ *Ibíd.*, p. 88.

representaciones y el uso de su poder. El mito se equipara a la búsqueda occidental de presentar un origen, de des-ocultar un gran Significado que lo identifique a su mismo nacimiento. Mito y Occidente se han identificado históricamente “[...] en su representación y en su pulsión permanentes de un regreso a sus propias fuentes para reengendrarse en ellas como el destino mismo de la humanidad”⁴²⁹. Es en esto en donde se debe romper rotunda y definitivamente con el mito, pues representa la visión de una humanidad idealizada.

El mito tiene que ver esencialmente con un habla original, plena y reveladora que forma a una comunidad en su comunicación íntima. Desde la Grecia antigua, el *mythos* de Homero es un habla extraordinaria que deviene tradición con valores que significan a una comunidad y le proporciona visiones de su origen y destino: “Esta habla no es un discurso que respondería a la curiosidad de una inteligencia: es la respuesta, más que una pregunta, a una espera del mundo mismo”⁴³⁰. El mito recubre las necesidades inenunciables del hombre y le dan *sentido* a la forma de un *mundo*; es por ello, que éste lleva el modo de una revelación.

Para la modernidad, lo extraordinario del mito griego, es la originalidad del habla que gesta el *logos*: *mythos* y *logos* se igualan. Con Merleau-Ponty, Nancy asevera una segunda naturaleza en el gran habla que comunica simbólicamente. El mito es, como afirma Schelling, *la segunda naturaleza de un gran hablar*: es la naturaleza hablando con el hombre, es “[...] el nombre del *logos estructurándose*, o bien, que es lo mismo, el nombre del *cosmos estructurándose en logos*”⁴³¹. Es el círculo que se cierra y que se otorgan sentido mutuamente en sus dos polos: naturaleza y habla; la primera comunicándose a sí misma en un habla mítica, y la segunda, un habla que toma la forma de la naturaleza. De esta forma, el mito que comunica la revelación, funda contemporáneamente mundos, dioses y hombres; esto lo define como una *cultura original*, pues es una trascendencia que se presenta, immanente

⁴²⁹ *Ibíd.*, p. 89.

⁴³⁰ *Ibíd.*, p. 93.

⁴³¹ *Ibíd.*, p. 95.

y que en el mismo acto de su narración nace el rito que articula colectivamente el habla mítica.

En este punto es donde lo mítico y la comunidad se co-erigen: no hay mito sin comunidad, y no hay nada más común para una comunidad que lo que comunica el mito: “[...] el mito es el habla única de varios, que se reconocen a sí, que comunican y que comulgan en el mito”⁴³². Y sin embargo nos encontramos, desde la modernidad al menos, en la “ausencia del mito”⁴³³. Nancy afirma que nuestro tiempo es esta interrupción del mito, en el que éste es negado a través de la intención mitante, en el deseo de alcanzarlo: lo que nos ha quedado es su voluntad pero desde fuera de él. La tradición histórica sobre el mito se ha convertido en la gran narración mítica de su ausencia: el mito del mito. En un inicio, asevera Nancy ayudándose de Levi-Strauss, el mito y su habla forman a la conciencia, a la representación; después, la conciencia vuelve sobre sí y da cuenta de una totalidad mítica, para devenir consciencia del *sí-mismo*. El hombre se sabe a sí mismo viviendo en un mito fundado a través de la ficción⁴³⁴. La afirmación, *el mito es un mito*, ejerce al mismo tiempo una lucidez irónica llena de nostalgia –pues la fundación no ha sido más que a través de la ficción–, como una puesta en marcha de una afirmación onto-poética-lógica en donde la ficción es, al final de cuentas, una afirmación. En consecuencia con esto, cualquier petición que apela a una *nueva mitología* (como la que se suscitó especialmente en el romanticismo alemán) es ingenua, pues ello implicaría sustraerse a toda la lógica que, desde Platón hasta nosotros, se ha estructurado en el nihilismo y en la aniquilación: “el ser que el mito engendra, implosiona en su propia ficción”⁴³⁵.

De este modo, la voluntad por el mito devino totalitarismo o inmanentismo, que no es otra cosa que la voluntad del poder del mito. Y esta voluntad es totalitaria en su contenido porque el mito siempre es comunión del todo: del hombre con Dios o la

⁴³² *Ibid.*, p. 96-97.

⁴³³ Nancy toma este término de Bataille y lo nombra como “la interrupción del mito”.

⁴³⁴ Levi-Strauss afirma: “<Para el hombre la sabiduría consiste en mirarse vivir su interioridad histórica provisional, sabiendo a la vez (pero en otro registro) que lo que vive tan completa e intensamente es un mito, que aparecerá como tal a los hombres de un siglo próximo...>”. Levi-Strauss, *apud* Nancy, *Ibid.*, p. 105.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 107.

naturaleza, con los demás hombres o consigo mismo. Se despliega dentro de la comunidad, la cual lo comunica y la forma como mito: esto es la comunidad absoluta. Ella no es una mera conflagración de individualidades en la voluntad mítica sino que es, más bien, la voluntad que aspira a formar, a través del poder del mito, la comunión que el mito significa, la cual es la comunión entre todas las voluntades. El mito logra representar a todos en su ficción propia y les otorga lo común, una representación común identitaria. Asimismo, si el mito nunca existió, o más bien, no sabemos lo que es el mito, es así que tampoco podemos decir otra cosa de la comunidad: "Si el mito es un mito, la comunidad se reabsorbe con él en este abismo"⁴³⁶.

Recapitulemos; la afirmación que dice que el "mito es un mito" sugiere una ausencia, una interrupción del mito, podría considerarse ella misma un mito: el mito de los que se piensan sin mito. Esta afirmación se puede analizar desde dos puntos de vista. El primero afirma que el mito no es verdad, que no se dio o que nada tiene que ver con nosotros; es una ficción que, sin embargo, es fundadora de comunidades; por ello se reconoce, al menos su poder fundador. El segundo punto de vista es que esta afirmación debe ser analizada en su significado y desde donde se realiza. Significa una negación, la interrupción del mito desde una conciencia que se sabe, que se reconoce a sí-misma (dentro de ella) y fuera del mito. Se realiza desde la misma tradición (desde la misma filosofía), desde una posición de verdad o que pretende alcanzarla, primero, negando al mito, para después des-ocultar ese origen de donde se sustrae; se afirma desde la voluntad del mito, desde su deseo de realización: éste no ha existido, pero negarlo supone negar también lo común, lo comunitario que gesta identidad. Esta negación es producto de una desesperación, es un nihilismo, pero también puede provocar el deseo de una vida común a través de la voluntad del mito.

Esta es la desgarradura en que se encuentra la época: entre la negación absoluta de la comunidad y la voluntad del (poder) mito. Poco ha variado el pensamiento y su apuesta que se ha formado después de la Segunda Guerra Mundial; a menudo

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 109.

lleva toda su carga humanista o han agravado todavía más sus posiciones. Las nuevas comunidades formadas, las que se gestaron en la descolonización, no han ayudado para inclinarse a una pregunta más radical por la comunidad, en donde ya no se trate de representarnos o de renovar figuras de una esencia común, sino más bien, “[...] de pensar la comunidad, de pesar su existencia insistente y tal vez aún *inaudita*, más allá de los modelos o de los modelados comunitaristas”⁴³⁷. La actualidad no es más que el régimen del imperio técnico-económico que recoge los restos que mueven un relevo de lo común, haciendo obra, operando y realizando un destino.

Es desde esta perspectiva en la que la exigencia por pensar a la comunidad es todavía inaudita. Toda su puesta en marcha ha estado dentro de esta metafísica que termina cerrando su sentido en cuanto se enuncia. Esto es lo que quiere decir Nancy cuando afirma:

Al menos podemos saber que los términos mismos de la promesa de la obra comunitaria carecían ya, en sí mismos, del <sentido> inaudito de la <comunidad>, y que en suma *el proyecto comunitario como tal participa del <inmenso fracaso>*⁴³⁸.

Todo esto no apunta a que la comunidad ha desaparecido; esto no sólo sería un desastre antropológico, sino ontológico. La comunidad nunca desaparece, sino que es el ser *en* común. En ese no-lugar no hay ninguna presentación, sino comparecen ofreciéndose unos con otros. Es así que la comunidad no desaparece, se resiste a ello y esa resistencia es la comunidad. La comparecencia no es inmanente, y por esto, no hay mito que la configure, que la presente en una comunión, sino que su interrupción muestra la disyunción de la comunidad. El mito proclama la comunidad; en su interrupción, la comunidad es inconfesable⁴³⁹. La interrupción del mito no es un mito mismo, pues éste no puede ser construido a manera de un proyecto, sino que, al contrario, éste es el que cimienta todas las comprensiones

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁴³⁹ Aquí hay una muy clara referencia a la obra de Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*. *Op. cit.*

vinculantes de una comunidad. La ausencia de comunidad que define nuestra época, es la ausencia del mito; para que la ausencia del mito sea un mito, le hace falta la convención de la colectividad; y sin embargo, la interrupción no crea una comunidad, sino que la deshace: “La pasión de la ausencia del mito toca la ausencia de la comunidad”⁴⁴⁰.

La ausencia de la comunidad no crea otra comunidad y un nuevo individuo: “[...] la pasión de la comunidad se propaga, desobrada, exigente, pidiendo pasar todo límite, toda realización que encierre la forma de un individuo”⁴⁴¹. Así, la ausencia no es un contenido, sino una pasión, un movimiento o envite que comunica la comunidad en su interrupción. No hace obra de inmanencia y muerte, sino que “[...] se comunica por la repetición y por el contagio de los nacimientos: cada nacimiento expone otra singularidad, un límite suplementario, y, por lo tanto, otra comunicación”⁴⁴². En este caso no hay un contrario, no es la muerte un opuesto, sino que ella está ya inscrita, compareciendo en el nacimiento mismo: nacimiento y muerte no es una obra individual ni colectiva. La interrupción no re-dirige hacia un centro, sino que éste es la exposición infinita o múltiple que interrumpe cualquier totalidad. Es el “toque” de las singularidades: “un tocar, la transmisión de un temblor al borde del ser, la comunicación de una pasión que nos hace semejantes, o de la pasión de ser semejantes, de ser *en común*”⁴⁴³.

La apuesta de Nancy es clara: sustentar a la comunidad precisamente en el no-lugar, insostenible, del ser-singular-plural: “¿Hay algo más común que ser, que el ser? Somos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia”⁴⁴⁴. La existencia es la com-partición: la no existencia es su negación, no se comparte. El ser no es una cosa que se pueda compartir, a manera de una propiedad o de un contenido: es la

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 114.

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 151. Si bien este tema ya fue abordado en el capítulo II de este estudio, creemos que es necesario profundizar en él y asociarlo directamente con el tema de la comunidad para hacer hincapié en la coherencia de Nancy al abordar el tema de la comunidad y lo político.

existencia, que es siempre, cada vez, singular, que es *en* común –no lo común, identitario: “El ser es en común. ¿Hay algo que sea más simple de constatar? Y sin embargo, ¿hay algo más ignorado, hasta aquí, por la ontología?”⁴⁴⁵ La ontología debe de dejar de pensar la existencia circunscrita a lo humano, sino que se extiende a todos los entes en relación, buscando despojar cualquier esencialidad del ser: la comunidad del ser, no el ser de la comunidad; es decir, que no es un ser propio de la comunidad, que realizaría una identidad y una limitación con el ser de otra comunidad que cumpliría su esencia. La comunidad es el ser.

Aunque parece que la tradición ha ocultado o se ha sustraído a esta comunidad, pues ella, constitutivamente, se vela a toda teoría, sin embargo, siempre ha sido la más grande evidencia, que se ha escapado a la reflexión, pero que es aún más evidente que el “cogito” de Descartes: esta praxis es el pensamiento.

El ser no debe de ser entendido como un *ahí* que es lugar, sustancia o cosa, sino que es el sustrato en donde se “pone” cada cosa; más bien, es el *ahí* en donde tiene lugar la existencia, sin ser un lugar, en donde se da su venida, su llegada, su diferencia, su exceso, su excripción y su retirada. En este sentido, “[...] la comunidad es la posición de la existencia”⁴⁴⁶. Esto quiere decir que la existencia es la esencia del existente, en cuanto está *puesta*, es decir, ofrecida o expuesta. La existencia no puede ser presentada, salvo como una presencia “[...] tal que se confunde con la noche de una ausencia donde nada puede distinguirse”⁴⁴⁷. La exposición no se expone a nada más que a sí-misma, sin ser esto un previo, sino un para, a, de...sí. No es un ser sí-mismo, sino un ser *a* sí-mismo que es la condición paradójica de un ser sujeto: el sí-mismo, antes que cualquier otro caso del ser, es el “[...] acaecimiento, la venida, el acontecimiento de ser”⁴⁴⁸. Y este acontecimiento es sin-esencia, es transitividad, devenir de sí, imperceptible a cualquier determinación de esencia. Por esto, es un error aseverar cualquier ser común, sino que hay el ser en común. No hay sentido del ser común, sino “[...] el *en*-común del ser transita todo

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

el sentido”⁴⁴⁹. Nancy es muy incisivo en reafirmar, de distintas maneras, esto: “Un sentido no es una significación supuesta realizada (como “Dios” o bien “la felicidad”), es un movimiento por el cual una existencia se relaciona con el mundo, con los otros y con ella misma”⁴⁵⁰. La existencia es una compartición que no distribuye ningún contenido o esencia, sino su propia exposición de ser, “[...] el temblor sin rostro de la identidad expuesta: *nos reparte*”⁴⁵¹.

La comunidad ha sido el tema más trascendente de la filosofía; incluso, esta última se da como un *hecho* siempre *en* una comunidad. El sentido, que siempre es una relación con otro –aun cuando se trate de una sola persona que se relaciona consigo misma-, un ser afectado y que se afecta desde y hacia afuera. Esta afectación siempre es una partición de lo inconmensurable del *en* común. La filosofía se ha desarrollado como una partición articulada del sentido que sustenta a la comunidad. Este estado se bifurca en dos posibilidades: Primero; la comunidad no le encuentra *sentido* a la filosofía y a lo que ella ofrece; sus representaciones que da sobre la comunidad, no la identifican. Segundo; hay una vinculación tan grande entre ambas, que la comunidad termina siendo asfixiada y por ello el pensamiento se diluye; a esto último se le conoce como “totalitarismo”.

Nancy atisba otra tercera opción en el margen del cumplimiento de la filosofía y que se conoce como su *fin*, en donde toda su demanda de sentido se ha cerrado en el aspecto de que la totalidad se ha significado. La filosofía que ha llegado a su límite ofrece el sentido del ser y no en las significaciones, sino al ser mismo que siempre las precede o excede. En este cumplimiento, tanto de la filosofía como de la comunidad, el mundo ha desaparecido: “En el límite –de la comunidad, de la filosofía- el mundo no es un *mundo*- es un amasijo, y quizá inmundo”⁴⁵². Esta es nuestra época, en la que todas las significaciones se encuentran en suspenso, en donde no se puede mostrar ninguna vinculación de lo humano y en donde el sentido ya no puede significarse a través de la filosofía. El movimiento que se ha propuesto

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁵⁰ Nancy, “El espíritu hoy” en *Reflexiones Marginales. Op. cit.*

⁴⁵¹ Nancy, *La comunidad desobrada, Op. cit.*, p. 156.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 163.

es el de no tomar al sentido como aquello que puede apropiarse de lo real, de la existencia, como si fuera una auto-constitución sensata que surge de una esencia de lo real; más bien, el sentido se mueve hacia el sentido del sentido, hacia “una extremidad inaudita, inapropiable”. Se trata de “[...] un realismo de la verdad inapropiable. Lo que no quiere sobre todo decir <de la verdad ausente>”⁴⁵³. No se trata de ningún agnosticismo, quietismo o misticismo, sino de pensar lo que no se puede presentar, que no se puede apropiar, que nunca está totalmente asignado porque excede toda determinación, sin que esto signifique no tenemos experiencia de ello, sino que no es lo más próximo: la existencia. Así que la verdad no puede ser algún dato, algún contenido común que se comunique entre los miembros, pues ya nada debe ser una apropiación de nada, pues el “nosotros somos ahí” es impresentable. Lo que resta de la comunidad⁴⁵⁴ es un nosotros en común que resalta ante la pérdida del sentido común. Ante esto ¿qué nos queda?, Nancy asevera esto:

Al menos, somos unos con otros, o juntos. Esto aparece como una evidencia de hecho, a la que no podemos conferir ningún estatuto de derecho (no podemos relacionarla con ninguna esencia de co-humanidad), pero que persiste y que resiste, de hecho, en una suerte de insignificancia material. ¿Podemos intentar, sobre este límite, descifrar esta insignificancia?⁴⁵⁵

El *nosotros* ya no puede ser una significación sino un sentido que se comunica y que, de igual manera, logra hacer comunicar: el ser singular plural. No es un mero estar juntos, uno con otro; no es un tema de exterioridad ni de simple yuxtaposición;

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁵⁴ Nancy emplea la palabra *resta* para hacer una referencia a Agamben y no debemos pensarlo como un residuo de una comunidad previa, sino como lo que siempre ha sucedido.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 165. Este intento por descifrar es el pensamiento más complejo, en el que hay, más que un aporte o un proyecto, una incertidumbre. Esto trata de explicar Nancy en su texto titulado *Restituir*, en donde analiza algunos puntos que asevera Agamben sobre la comunidad, lo político y el Estado. Ahí Nancy termina escribiendo lo siguiente con referencia a esta “incertidumbre”: “No hay crítica en esta conclusión, como si yo tuviera cosas más importantes que proponer. No tengo nada mejor, sólo pienso que es una manera de exponer nuestra muy común dificultad”. Cfr. Nancy, Jean-Luc, “Restitución” en *Reflexiones Marginales*. Categorías: #36 –Traducciones, web, 30 de Noviembre de 2016, Restitución - Reflexiones Marginales, consultado en enero del 2021.

más bien, se trata de la lógica de la singularidad, de lo que no se puede localizar en un adentro o un afuera: “Una lógica del límite: lo que es entre dos o varios, perteneciendo a todos y a ninguno, sin tampoco pertenecerse”⁴⁵⁶. Esta lógica no es más que la relación accidental, arbitraria de los unos con los otros, como una “fenomenología banal de los conjuntos inorganizados”, en donde hay una disgregación entre los entes, y, a la vez, una agregación a grupos, en lugar y tiempo. Es una relación sin relación, se están juntos pero nada más los relaciona, ninguna idea, ningún significado: “[...] una exposición simultánea a la relación y a la ausencia de relación”⁴⁵⁷.

Esta exposición entre una relación y su ausencia no debe entenderse más que como la exposición de singularidades, la cual no es únicamente entre individuos, sino que debe ser vista como todo lo que se expone entre ellos, en cada uno de ellos, como colectividades, discursos, poderes, etc. La singularidad es “[...] lo que, cada vez, forma un punto de exposición, traza una intersección de los límites, sobre lo que hay exposición”⁴⁵⁸. Es el límite en lo que se existe, antes que cualquier significación, identificación: sólo es el límite exponiéndose en, sobre y como límite: “Es al mismo tiempo vibración, palpación de uno contra otro, mecimiento de uno a otro y por esta razón <identidad> que no se identifica aun cuando reúna a uno y a otro y comparta sus presencias de una llegada común”⁴⁵⁹. No hay “el ser”, que supone una esencia, un ser común, substancia o identidad, sino lo que hay es el ser *en* común. El ser crea comunidades, sentido común, se da en el mito, gesta identidades que terminan

⁴⁵⁶Nancy, *La comunidad desobrada*, *Op. Cit.*, p. 166. Nancy hace notar y se cuestiona si esta lógica evidentemente va mucho más allá de lo humano: “No es seguro que esta lógica se restrinja al hombre, ni siquiera a los seres vivos. Las piedras, las montañas, los cuerpos de una galaxia, ¿no estarían *juntos* desde cierto punto de vista que no sería el de nuestra mirada sobre ellos? *Ibidem*. A esto Nancy lo llama el asunto de la “comunidad del mundo” y que se puede, temáticamente, relacionar con algunos aspectos del llamado *new realism*, en donde se pretende realizar una ontología sin involucrar la “mirada del hombre” sobre lo real.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 167. Es sumamente enfático Nancy en este punto que afirma la no-unidad, lo no-uno de lo común; cuando se le presenta, es cuando se está lista la obra de muerte que elimina lo otro. Esto es lo que quiere decir en la siguiente cita: “Lo *común*, el tener-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>, es justamente el no ser <uno>. *Una* comunidad, no se da más que en la muerte, y no precisamente en el cementerio, que es un lugar de espaciamento, de distinción: sino en la ceniza de los hornos crematorios o en las pilas hacinadas de cadáveres”. Nancy, *Ser singular plural*. *Op. Cit.*, p. 155.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ Nancy, “Rühren, Berühren, Aufruhr” en *Márgenes de Jean-Luc Nancy*. *Op. cit.*, p. 103.

pugnando unas con otras. Ser es *en* común, y no asigna nada más que su evidencia. Esto es lo que explica Nancy cuando asevera lo siguiente: “Nada hay más común que ser: es la evidencia de la existencia. Nada hay menos común que el ser: es la evidencia de la comunidad”⁴⁶⁰.

La existencia es esta comunidad en donde lo *propio* se expone sin esencia, en donde cada cuerpo pone en juego al otro *en* lo común, y en donde hay que pensar todo lo que abre y cierra, a través de nuestras representaciones, esta comunidad impresentable:

*Lo en juego (el envite) de lo en común. Pensar esto, sin tregua, eso es la <filosofía> -o lo que queda en su fin, si ella queda en común-, eso es política, es arte, o lo que queda de él, es andar por la calle, es pasar las fronteras, es fiesta y duelo, es estar en la brecha, o en un compartimento de tren, es saber cómo el capital capitaliza lo común y disuelve el *en*, es preguntar siempre lo que quiere decir <revolución>, lo que quiere vivir revolución, es resistencia, es existencia*⁴⁶¹.

El ser *en* común es un *dentro* de lo que no tiene un adentro; es el límite entregado a lo exterior que no tiene ningún interior; es el abandono, el abismo del sin fundamento, el infinito nacimiento que concluye en la muerte para confirmar, cada vez, el abandono, el sin esencia. Es lo que Heidegger conceptualizó como *Ereignis*, que es *apropiación* y *acontecimiento*: no es que ello tengo un lugar, sino que es, precisamente, el arribo de un lugar, de un tiempo-espacio finito que se expone. En este punto Nancy es muy claro al cuestionar si esta exposición misma, si el *en* común, puede ser re-presentado, presentado, significado a través de un discurso o poesía, o si se puede exponer su sentido:

Si se hace, si se asigna o si se muestra el ser (o la esencia) de lo *en* común, y si, en consecuencia se presenta la comunidad a sí-misma (en el pueblo, un Estado, un espíritu, un destino, una obra), el sentido así (re)presentado

⁴⁶⁰ Nancy, *La comunidad desobrasda*. *Op. cit.*, p. 168.

⁴⁶¹ *Ibíd.*, p. 169.

deshace al instante toda la exposición, y con el sentido del sentido mismo. Pero si no se hace, si la exposición misma queda inexpuesta, es decir, de hecho, si se representa que no hay nada que presentar de lo *en* común, si no es la repetición de una <condición humana> (condición llana –ni humana ni inhumana), el sentido del sentido se abisma de igual manera, todo vacila en la yuxtaposición sin relaciones y sin singularidades. La identidad de lo uno o la identidad de lo múltiple (de la no-identidad) sin idénticas, y no tocan la exposición plural del *en*, no tocan *nuestra* exposición⁴⁶².

Con esto Nancy deja sobre la mesa uno de los grandes dilemas, no sólo de su ontología, sino de gran parte de la tradición filosófica occidental: si el sentido del *en* común se asigna, se expone a través del lenguaje, éste se sustrae, se “deshace” en esta determinación para terminar en ideología que exalta al *Pueblo, Estado, Espíritu...* El otro polo es el que determina una imposibilidad del lenguaje para *decir* aquello que estaría más allá de las palabras, es decir, lo inefable, de lo que no se puede hablar. Nancy asevera que esta supuesta inefabilidad de una dimisión que se representa como irrepresentable y donde el *en* común se abisma en una mera yuxtaposición de lo dado que no tiene ninguna relación y donde no hay la singularidad. Estas dos posibilidades se vinculan es su imposibilidad de no tocar el sentido del sentido. En este orden, la identidad de lo uno es idéntica a la de lo múltiple: son las formas de la comunión y la disgregación.

Y sin embargo, el *en* común resiste; está como condición de posibilidad de cualquier posición o discurso; es la insistencia infinita sin la cual “[...] yo ni siquiera estaría escribiendo, ni vosotros leyendo”⁴⁶³. El *en* común es, entonces, la necesidad ontológica del discurso; si se le quiere exponer debe exponer también a quien lo hace, y debe ser la apuesta por la búsqueda de exponer una co-humanidad en la que su verdad no sea, ni una esencia dada ni una (re)presentación.

⁴⁶² *Ibíd.*, p. 170.

⁴⁶³ *Ibíd.*, p. 171.

La comunidad también se interrumpe; no se reúne ni comunica, sino que es la comunicación misma entre singular y singular. Es una pasión, de la misma naturaleza que la pasión mítica, que es lúcida y prístina, que es para la comparecencia: “[...] la pasión de no fundirse, sino de estar expuesto, y de saber que la *comunidad misma no limita la comunidad*⁴⁶⁴. Esta comunidad no circunscribe ni delimita, sino que siempre está *afuera*, más allá, ofreciéndose a la infinidad de las singularidades e interrumpiéndose en cada una de ellas. Así, la interrupción es el límite de cada singularidad; está en su toque, en donde se exponen y separan: allí está la pasión, que es la interrupción del mito, separándolo o retirándolo de sí mismo. Lo único que queda es la *voz* de la misma interrupción, que es la misma de una comunidad nunca terminada, expuesta y con la misma resonancia mítica, confesando lo inconfesable. Se debe descartar, entonces, el silencio que pronuncia lo inefable, y se debe realizar, como afirmaba Bataille, una apuesta a la escritura, al lenguaje: “<sólo el lenguaje indica, en el límite, el momento soberano donde él ya no cuenta>”⁴⁶⁵.

La tarea de la filosofía y la comunidad tiene el objetivo epocal de exponer el *inexponible en* y sin caer en una (re)presentación, en donde ella se “abandone” a la comunidad de *en* y la comunidad al pensamiento. La filosofía ya no tendría que ser la que presenta el sentido de lo común ni la que cuestiona sobre cuál es el sentido del ser-en-común, sino:

El envite sería aquel, no contrario sino decididamente otro, que consiste en exponerse a la partición del *en*, a esta partición del <sentido> que ante todo *retira* el ser al sentido y el sentido al ser –o que no identifica uno con otro, y cada uno como tal, más que por el *en* del <común> por un *con* del sentido que lo desapropia propiamente⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁶⁵ Bataille *apud* Nancy, *La comunidad desobrada*. *Op. cit.*, p. 52-53.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 172.

Toda pasión por la exposición de la comunidad, debería llevar el impulso por exponerse en la partición infinita del *en* y su sentido, y que se guarda por equiparar al sentido y al ser en cualquier esencia o substancia, sino en el reenvío inacabable de un sentido que nunca se apropia o que lo impropio es lo más propio. El sentido no se apropia, no se “tiene el sentido”, sino que, más bien, se es *en* el sentido. Únicamente en la partición del ser, en el “hogar oscuro de su evidencia”, tiene lugar cualquier *ego sum*: “Yo soy *en*”, que es inseparable del *existimos*. El *en* se enuncia irreductiblemente: “Exponente inexponible que *nosotros* exponemos, sin embargo, en común”⁴⁶⁷. Es desde este ángulo que la tarea del pensamiento de la filosofía y la comunidad es, en cualquier discurso, nunca sustraerse, nunca abandonar el sentido *en* común.

La comunidad sin comunidad, la del mito interrumpido, es una comunidad por-venir, en la comparecencia, en la partición infinita del ser en la singularidad. A esta comunidad Nancy la nombra la de la escritura o la literatura⁴⁶⁸. La escritura/literatura es el gesto que interrumpe, que rompe con un trazo –que es incisión, inscripción-, lo que plasma el mito, el cual es una “totalidad orgánica” en el que toda articulación está organizada bajo un sistema general que lleva a cabo una producción que sostiene el todo bajo una razón final colectiva: el medio es la producción y el fin es la obra. En cambio, la totalidad de la comunidad –aquella que no encierra ningún movimiento que instrumenta una obra- es el todo articulado de las singularidades, en donde la articulación no es un medio, no tiene un fin ni es instrumental, sino que es la “juntura” de los seres, es su relación:

[...] el juego de la juntura: lo que tiene lugar allí donde piezas diferentes se tocan sin confundirse, donde se deslizan, pivotan o basculan una sobre otra,

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁶⁸ Nancy, en su texto titulado “Del ser-en-común”, duda de la noción de la *comunidad literaria* porque éste le puede relacionar o interpretar como una comunidad elitista intelectual: “[...] me he servido hace poco de esta expresión, pero su equívoco me hace renunciar a ella: no se trata de una comunidad letrada” *Ibid.*, p. En otro lugar, también se refiere a este punto: “No habría de cargar estas palabras de resonancias desafortunadas, inútilmente sofisticadas o de apariencia esotérica que cierta moda le ha podido otorgar. (Por lo demás, esta moda retornaba siempre a una esencialización abusiva de la escritura, y a darle por ello el valor de culminación más que de anudamiento [...])” Nancy, “En torno a la noción de comunidad literaria” en *Márgenes de Jean-Luc Nancy. Op. cit.*, p. 23.

una en el límite de otra –exactamente en su límite-, allí donde estas piezas singulares y distintas se pliegan y enderezan, de doblan o estiran conjuntamente y una a través de otras, una en la otra misma, sin que este *juego* mutuo –que sigue siendo sin cesar, al mismo tiempo, un juego *entre* ellas- forme la sustancia y la potencia superior de un todo⁴⁶⁹.

El punto crucial de la postura nancyana se encuentra en esta comunidad ontológica que no crea mitos, identidades o destinos, sino que su totalidad es el juego de las articulaciones, la constitución relacional del ser en el que no hay ningún cierre de la totalidad, de las singularidades, pues es la abertura en el que las singularidades se relacionan o articulan en su finitud.

La interrupción mítica re-interpreta lo que es el diálogo: ya no es el *logos* en su verdad única, sino una archi-articulación en el que se comunica “la incomunicable singularidad/comunidad”; ya no hay el énfasis ni el prurito sobre algún significado profundo que tenga algo qué decirme, sino que hay voz, uno y otro “articulándose” como el habla misma, es constitutivamente: “*la voz es siempre en sí misma articulada (diferente de sí misma, difiriéndose ella misma), y es por eso por lo que no hay voz, sino las voces plurales de los seres singulares*”⁴⁷⁰. El diálogo ya no es la postura hegeliana en donde una idea es animada entre sujetos, sino que es el juego constitutivo del ser *en común* en el que la articulación de las articulaciones de las bocas son contemporáneas, esparciéndose en el no-lugar del acontecimiento de la comunidad. Es desde esta visión que hay que entender el movimiento denominado como “literatura”, “escritura” o “comunismo literario”. La escritura, logre pasar o no por una representación, es lo que anuda:

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 114. El toque, la juntura es la relación que existe contemporáneamente con el ser, no una después de la otra ni viceversa. En otro lugar, Nancy insiste en ello: “Sabemos a ciencia cierta hasta qué punto el tocar compromete el ser –y cómo, en consecuencia, el ser es estrictamente indisociable de la relación-. No hay, en absoluto, <el ser> y luego la relación. Hay <ser>, el verbo cuyo acto y transitividad se forma mediante relación (relaciones) y solo de esta manera”. Nancy, “Rühren, Berühren, Aufruhr”, en *Márgenes de Jean-Luc Nancy. Op. cit.*, p. 104.

⁴⁷⁰ Nancy, *La comunidad desobrada. Op. cit.*, p. 141.

Esta articulación del habla, el diálogo, o más bien la partición de las voces – que es también el ser-articulada del habla misma (o su ser escrita)-, es, en el sentido que intento comunicar, <la literatura> (después de todo, el propio *arte* debe su nombre al mismo *etimon* de la juntura y de la disposición de la juntura)⁴⁷¹.

Esta comunidad no puede ser, como se podría pensar, únicamente una comunidad humana, pues ella no trata meramente del hombre o de *lo humano*, sino de los fines del hombre –que no debe entender aquí como una teleología ni como un acabamiento- , del límite que sólo él puede tocar y en donde se puede trascender a sí mismo. Con esto, no se transforma ni en dios ni en animal: no hay transfiguración, no hay naturaleza, se sustrae a la inmanencia y a la trascendencia; tampoco se da una esencia, sino que sólo permanece siendo hombre en el que ninguna esencia humana cabe; es el límite que el hombre es: su exposición –a su muerte, al otro, a su ser-en-común. Es decir, siempre, en definitiva a su singularidad: su exposición singular a la singularidad”⁴⁷².

Esta singularidad no tiene que ver con la repartición de un ser común o general, ni de la indivisibilidad del individuo, ni únicamente con la evidente singularidad de cada ente; sí tiene que ver en específico con la singularidad del uno con otro, de la exposición singular sobre, con, bajo, al lado... de cada ente, en el que el límite, siempre en movimiento, no crea ninguna identidad (ni de hombre, animal o dios).

La escritura o la literatura es la inscripción de esta partición, en donde el límite se da y se retira –y es por ello que no hace obra. Si el ser singular se da como límite, esto sólo puede significar que adviene compartido: cada cuerpo es <escritura> o <literatura> en el orden en que comunica –sin comunión, sin que en ello devenga sentido común-, una inscripción y su acabamiento. Esto es lo que Nancy busca reafirmar con lo que aquí pronuncia: “un ser singular (<vosotros> o <yo>) tiene exactamente la estructura y la naturaleza de un ser de escritura, de un ser

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 143.

<literario>: no es más que en la comunicación, que no comulga, de su trazo y de su retirada. Se ofrece, se mantiene en suspenso”⁴⁷³.

En la comunidad de la escritura no hay que esperar nada más de lo que acontece en el ser singular, y “esta es la verdad”. En la literatura mítica, se configura, con el personaje del héroe, a cerrar dentro de la generalidad de la “vida ejemplar”, a la singularidad. La obra se encuentra modelada en una existencia comunitaria; en cambio, en la comunidad literaria se deshace cualquier obra en donde la escritura no forma ni acaba ninguna figura mítica y que, con ello, no transmite un contenido o mensaje que sirva de ejemplo a la comunidad.

En todo esto hay que tener cuidado de no caer en el entendido de que la escritura estaría en el orden del anti-héroe o en contra de dar ejemplos; pero sí se debe señalar que todo ejemplo y obra debe de estar en el siguiente tenor:

Si ella es obra, o si hace obra, al menos se propone ella misma (si no, al mismo tiempo, a su héroe, a su autor, etc.) como un trazado que debe justamente ser ejemplar, en calidad de lo que sea. Pero, al final, lo que en la obra responde a la escritura al mismo tiempo que a la comunidad, es aquello por lo cual tal trazado ejemplifica (si todavía se trata de un ejemplo...) el límite –la suspensión, la interrupción- de su propia ejemplaridad. El límite da a escuchar (a leer) la retirada de su singularidad y comunica esto: que los seres singulares no somos nunca, unos para otros, figuras fundadoras, originarias, de los lugares o de las potencias de identificación sin resto. El desobramiento tiene lugar en la comunicación de la retirada de la singularidad sobre el límite donde ella *hace* y *deshace* su propia figura y su propio ejemplo. Esto no tiene lugar, claro está, en ninguna obra: *esto nunca tiene lugar de manera ejemplar*, ni por una borradura, ni por una exhibición, sino que puede ser compartido por todas las obras: está ofrecido a la comunidad, porque se trata

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 143-144.

de eso por lo cual la comunidad, ya, estaba expuesta en la obra como su desobramiento⁴⁷⁴.

Nancy se cuida, con todo esto, de explicarse que toda obra o ejemplificación debe buscar de no circunscribir ningún monolito de identidad y trazar su propio límite, su propia finitud y acabamiento en cuanto se expone: ningún ejemplo u obra es para siempre, sino que se expone a sí misma, acabada y terminada en cuanto se presenta. La comunicación no transmite una significación que logre dar identidad o unidad, sino que únicamente hace eso: comunica. La figura que crea o el modelo que construye se exponen en su propio límite, en su formación y derrumbe de lo que presenta. Y sin embargo, esto no se presenta, no tiene lugar en ninguna obra en particular, ni siquiera en aquella que se muestre en su propio acabamiento, sino que ya siempre se encuentra como condición de posibilidad de toda comunidad y su propia imposibilidad de presentarse desde una sola originariedad.

No hay una ejemplaridad perenne, sólida y acabada: la comunidad de la literatura no hace obra porque se da siempre inacabada y delimitada en su propia ejemplaridad. Lo único que muestra es su "obra" que nunca es suficiente, que es la exposición de su propio límite e interrupción. No hay héroes, fundaciones ni originalidades que gesten identidades completas pues lo que *hay* es exposición y retirada de cualquier ejemplo general sobre el límite que ella hace y deshace. Y este *clinamen*, esta pasión no hace obra, no es un ejemplo *per se*, pues ya mostraba su interrupción, su desobramiento en la obra misma de toda comunidad orgánica. La heroicidad de la escritura es que asevera la única verdad aceptable, y que es la interrupción de toda figura única que represente el sentido común de la muerte y de la vida; la interrupción de toda palabra e idea fundadora>; una comunicación que no sublima ningún sentido común, sino su posibilidad absoluta en donde se fraguan cada uno de los sentidos:

Dice, de esta manera, que la fundación, la poiesía, el esquema, están siempre ofrecidos, sin fin, a todos y a cada uno, a la comunidad, a la ausencia

⁴⁷⁴ *Ibid.*, pp. 145-146.

de comunión que nos hace comunicar y que hace que nos comuniquemos, no el sentido de la comunidad, sino una *reserva infinita de sentidos comunes y singulares*⁴⁷⁵.

Esta afirmación no quiere decir que ello se sustraiga a un coraje que va más allá del mero peligro de afirmar la interrupción, pero se adentra al silencio que habla e interrumpe “[...] que no podría ser la voz de ningún sujeto, un habla que no podría ser la sentencia de ninguna inteligencia, y que es solamente la voz y el pensamiento de la comunidad en la interrupción del mito”⁴⁷⁶.

La escritura de la comunidad, es decir, la articulación de un “comunismo literario” es la “inscripción de un sentido, cuya trascendencia o presencia está indefinida y constitutivamente diferida”⁴⁷⁷. Esto quiere decir que no se le puede asignar una significación común, sino que su sentido nunca está dado como algo estático, que es el infinito re-envío del ser-en-común. La comunidad no puede ser, entonces, algo que se presenta sin que devenga en obra de muerte; es una “presencia del ser-juntos”, sin ninguna asignación, desobrada, y que “[...] resiste en el seno de toda colectividad y en el corazón de todo individuo [...]”⁴⁷⁸: no se deja atrapar ni definir en ningún grupo ni en ninguna soledad; es la partición del uno con otro y que se abre en los límites de cada una de las singularidades.

3.3 Lo político.

En este apartado desarrollamos cómo es que Jean-Luc Nancy aborda, junto a otros filósofos contemporáneos, como Esposito y Agamben, el asunto de lo político, desde el cumplimiento de las grandes significaciones, manteniendo una coherencia con su ontología del ser-singular-plural.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

Nancy, junto a Philippe Lacoue-Labarthe, afirma una consustancialidad entre lo filosófico y lo político. Hay clara y primeramente un distanciamiento, tanto de “lo filosófico” y “la filosofía”, como de “lo político” y “la política”. Lo filosófico no debe entenderse únicamente como una disciplina o una tradición; es más bien a lo que abrió Heidegger en su impulso de decir aquello que de la metafísica ha sustraído al pensamiento de la filosofía; y sin embargo, no se trata más que de la metafísica, que “[...] designa que, al igual que lo ‘filosófico’ [...] una estructura histórica-sistemática general – lo que podría ser llamado Occidente hasta estos últimos tiempos [...]”⁴⁷⁹, en donde únicamente la filosofía tematiza. Es desde este punto de vista que lo filosófico, cosa que desde los griegos ya se sabía, es consustancial a lo político; mas aclarando muy puntualmente que lo político no es ninguna política reconocible, es decir, que no es ninguna república, imperio o social-democracia. La cuestión de la esencia de lo político está sustancialmente ligada a la constitución de la política de la filosofía, que no es otra cosa que la “determinación política de la esencia”⁴⁸⁰, que no es la generación o formulación de una determinada política o institución, sino el pensamiento instaurado en *lo* político.

El propósito de Nancy no es ninguna reivindicación para traer lo político dentro de una “posición filosófica”, ni de la filosofía misma; es por ello que tampoco se encuentra en la línea de cualquier “teoría política” o politología; es decir, que no aborda *lo* político desde el plano empírico, pues esto ya no es posible seguir haciéndolo ni mucho menos es decisivo. No es posible partir ni formular un concepto sobre la esencia de lo político sin retornar y repetirlo desde una filosofía determinada, la cual ya está cerrada y clausurada. La clausura de la filosofía es también el cierre de la política: “[...] lo político, entonces, tal como nos aparece y domina actualmente, ¿no es el efecto de cierta retirada de lo filosófico [...]?”⁴⁸¹ Es decir, que únicamente se puede seguir hablando de una “esencia de lo político”

⁴⁷⁹Lacoue-Labarthe, Philippe; Nancy, Jean-Luc, *La retirada de lo político*. Scribd, PDF, https://es.scribd.com/archive/plans?doc=266939764&metadata=%7B%22context%22%3A%22archive_view_restricted%22%2C%22page%22%3A%22read%22%2C%22action%22%3A%22download%22%2C%22logged_in%22%3Atrue%2C%22platform%22%3A%22web%22%7D, consultado en enero del 2021, p. 35.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

desde una filosofía que continúa en el juego de una metafísica de la presentación del sentido. Y sin embargo, no hay clausura de un sistema de contenidos sin un movimiento violento que empuje un inicio.

El encuadre de lo filosófico y lo político debe de cuidarse de todos aquellos discursos que pretenden aislar a la política de lo filosófico, o de aquellos que buscan comprender e interpretar los hechos sociales y políticos desde una teoría o ciencia política –y todos sus supuestos filosóficos y socio-antropológicos, que terminan concretándose en funciones políticas. Pero ante el dominio en este campo de la antropología, la crítica y la vigilancia a estos discursos deben pasar a segundo plano para dar cabida a lo realmente urgente: “aquello que nos aparece hoy día necesario, y entonces urgente, es considerar de manera rigurosa aquello que llamamos la co-pertenencia esencial (y no accidental o meramente histórica) de lo filosófico y lo político”⁴⁸². La pregunta por lo político sigue la misma vía de una determinación política de la filosofía, o mejor, de la metafísica. No obstante esta determinación política de la esencia no es una postura política, sino que es *lo* político como condición de posibilidad de todas las políticas que se han gestado desde los griegos a los modernos, en donde se han encarnado todos los discursos –a los que no hay que retornar- laicistas o progresistas que sobre-significan la humanidad del hombre y que mueve a todas las revoluciones; o los contrarios, “trágico-místicos” que apelan a un transmudo o a una trascendencia que niega el reconocimiento de la finitud: esto es lo que ha finalizado en la política, pues se sabe muy bien las consecuencias históricas. Desde este punto debemos apreciar lo que Nancy afirma aquí:

En la época en la que se cumple a tal punto lo político que éste excluye todo otro dominio de referencia [...], ya no podemos plantearnos decentemente la cuestión de saber qué teoría estaría aún en condiciones de prometer una solución política a la inhumanidad (la cual no terminó) porque de aquí en más sabemos lo que promete el deseo de una transparencia social, la utopía de

⁴⁸² *Ibíd.*, p. 54.

la homogenización del supuesto “cuerpo social”, la esperanza anudada a la gestión o a la dirección ilustrada⁴⁸³.

Por ello se abre la necesidad de distinguir cualquier sentido de la política y de la filosofía que aún busca asignarse una esencia que termina construyendo contenidos específicos de cómo debe ser la existencia común. Así, la tarea de la filosofía en la época actual, incluye <destituir> su propio discurso fundador de la esencia política⁴⁸⁴. Y aquí está lo que Nancy nombra como el *re-trazo* de lo político, que hay que observarlo como un juego de palabras en el que Nancy juega para afirmar dos posiciones: la primera⁴⁸⁵, en su acepción de *retirada*, y la otra con el rompimiento de la palabra con el guion, *re-trazo*, es decir, de remarcar, volver a trazar. Esto debe entenderse como la necesidad de abordar el asunto desde un pensamiento “[...] que renuncie a limitarse a las categorías generalmente comprendidas bajo lo político [...]”⁴⁸⁶. De esta manera, no se trata de una interrogación por la “esencia de lo político”, sino de la “esencia de la esencia” en lo que se funda lo político; es decir, problematizar la cuestión de lo original, de lo arcaico que es fundador: poner en cuestión la esencia de aquello que ha desencadenado todas las esencias. Es así como debemos entender esta aseveración: “Es, si se quiere, el *principiat* en general lo que debe ser sometido al cuestionamiento y a las preguntas”⁴⁸⁷. Esto sin dejar de cuestionar cualquier asunto de la “política del Príncipe”. Lo que se debe buscar en el re-trazo de la política es, precisamente, ir más allá de la política sin que signifique esto una salida de lo político: “El re-trazo sobre todo no es la salida que, bajo cualquiera de sus formas

⁴⁸³ *Lacoue-Labarthe, Philippe; Nancy, Jean-Luc, Retrazar lo político. Scribd, PDF, Lacoue-Labarthe y Nancy - Retrazar Lo Político (scribd.com)*, consultado en enero de 2021, p. 56.

⁴⁸⁴ En esta afirmación se debe de tener precaución de no confundirse con la idea que el filósofo italiano, Agamben, se refiere con la potencia destituyente del poder constituyente. Nancy se deslinda de esta visión para moverse más por una “restitución”, como ya se había apuntado anteriormente. *Cfr.* Nancy, “La restitución” en *Reflexiones Marginales. Op. cit.*

⁴⁸⁵ Del francés *retrait*, retirada.

⁴⁸⁶ Nancy, *Rechazar lo político. Op. cit.*, p. 58.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 58.

(ética, estética, religiosa, etc.), siempre equivale de hecho a confirmar la dominación y el *principiat* de lo político”⁴⁸⁸.

Lo político tematizado ha devenido abrumante, está en todos lados que parece que cada acción tiene consecuencias políticas –es a lo que Hanna Arendt se refería como el fenómeno de “todo es política” por ser esta instancia la evidencia masiva más común y que por ello se ha convertido en un “poder cegador” que no permite ser abordado más que de forma fragmentaria o incluso, errática. Esto ha permitido que *lo* político sea constreñido a ser afrontado sólo como las consecuencias de las relaciones dispersas del poder. La política se ha movido y ha absorbido todas aquellas dimensiones que podrían ser consideradas como no políticas. Esto es lo que hay que re-trazar, esto es lo que se puede nombrar como el fin de la política, pero que no deja de acontecer y de seguir determinando su dominación. Es lo que Nancy y Lacoue-Labarthe han pretendido cuestionar y que apuntan al final de su texto con el que inauguran su Centro de Investigaciones Filosóficas sobre lo Político: “La salida o la liquidación de lo político [...] –ya sea que tome una forma ética, jurídica, sociológica, estética o religiosa-, está siempre en vías de confirmar su dominación. Esa forma ya es vieja, pero opera todo el tiempo [...]”⁴⁸⁹.

El esfuerzo de Nancy es mostrar cómo el cierre de la política no es una apuesta nihilista que desespere por un espacio común o por un lazo entre nosotros. La política es la forma de la comunidad que siempre ha sido determinada ya de antemano, o supuesta como una representación de sentido o de vínculo identitario que hay que retomar o que hay que dirigirse a él en forma de progreso o destino. Lo político se distingue al amor –y a todos sus significados derivados/sublimados- que comienza en una “verdad pura”, es decir, lo que Nancy nombra como una puntualidad dentro del encadenamiento de la existencia⁴⁹⁰ o en el mito, en el que se debe de mantener el sentido. El totalitarismo es “[...] la acabada presentación de un sentido en verdad [...]”⁴⁹¹. El fascismo expone a la vida de la comunidad; el

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁹⁰ *Cfr.* El capítulo II de este estudio.

⁴⁹¹ Nancy, *El sentido del mundo. Op. cit.*, p. 138.

nazismo su ardor; el comunismo, la creación del hombre. Estos ímpetus exacerbados son los signos de un sentido que se consume en sí mismo: vida, fuego y creación, en donde la política “[...] *debe* ser destino, tener la historia por carrera, la soberanía por emblema y el sacrificio por acceso”⁴⁹². Toda “Causa” política exige el sacrificio; sacrificio que hay que re-pensar en el marco de lo “teológico-político”⁴⁹³ y sus “terrores” que han producido. El sacrificio es una representación para acceder a la verdad, en un mundo que no tienen ninguna Causa a la cual sacrificar la existencia⁴⁹⁴. Lo político no termina, entonces, en estas determinaciones históricas del sentido que anudan al hombre en un lazo representable, sino que la apuesta de este filósofo francés es apuntar a la constitución ontológica del espacio común en donde el sentido no “da lugar” para el individuo o lo Uno -que sería una verdad o un sentido cerrado-, incluso en lo que se nombra como soledad: el ser *á* significa siempre el *ser- á-más-de-uno*, y se tensa hacia lo múltiple, reiniciando, sin llenarse, en cada singular en donde “totalidad” no es otra cosa que este infinito encadenamiento de envíos que re-comienza el sentido. Así, Nancy entiende que lo político “[...] es el lugar del en-común en cuanto tal. O incluso, el lugar del *ser-conjunto*”⁴⁹⁵. Y esto debe de entenderse como el conjunto numeroso neutral que es, incluso, imposible de enumerar, pues no se trata de la mera unión de los unos, sino más bien, al agrupamiento indistinto que está ofrecido en la existencia misma, sin que esto signifique que se forma un lazo que los anude en el ser-en-común. Del mismo modo, tampoco la democracia sería una creación socio-política e histórica de los hombres, sino que tiene su fundamento en la ausencia de esencia, es decir, en la indeterminación del sentido, en su verdad vacía que no deviene Causa, y en ello, exigencia de sacrificio para su acceso. El pensamiento de “la crisis del sentido” se refleja claramente en una crisis de y dentro de la democracia; sin embargo, la democracia es lo distinto al sentido representado, de un lazo o de un poder, sino de

⁴⁹² *Ibidem*.

⁴⁹³ Nancy remite en este punto a las ideas expresadas por Carl Schmitt y su libro llamado *Teología política*.

⁴⁹⁴ Nancy claramente afirma esto en otro lugar: “La existencia finita no tiene por qué hacer surgir su sentido por un estallido destructor de su finitud. No solamente no tiene que hacerlo, sino que en cierto sentido ella no puede ni siquiera hacerlo: <la finitud>, pensada rigurosa y pensada según su *Ereignis*, significa que la existencia no es sacrificable” Nancy, “Lo in-sacrificable” en *Pensamiento finito*. *Op. cit.*, p. 78.

⁴⁹⁵ Nancy, *El sentido del mundo*. *Op. cit.*, p. 137.

una no-representación de la verdad o de la ausencia de verdad en cuanto sentido no identificable. Lo político no es ningún acceso identificable que se abre a través del sacrificio, sino que radicaría en “[...] el conjunto en el lazo indeterminado, desanudado o todavía no anudado, se configure en un espacio de sentido que su verdad misma no reabsorbe”⁴⁹⁶. No habría ningún significado o sentido presentado, dirección o destino, o que al hacerlo no se sustrajera al “todos y cada uno”, a la totalidad que no crea sustancias, sino que es la transitividad del ser-en-común.

A todo esto, Nancy se pregunta cómo es posible seguir hablando del sentido de lo político desde la supresión de la figuración o la configuración que lleva a lo totalitario: “¿qué trazo guardaría lo inadvertido del sentido y su venida sin confundirlos con una determinación inconsistente?”⁴⁹⁷. Este ímpetu es el que intenta discernir como la exigencia política de nuestro tiempo. Para ello analiza la interrelación, en la que se consumen y se llenan los conceptos de sujeto, ciudadano, soberanía y comunidad. Acerca del sujeto y el ciudadano, asegura que los extremos del espacio político están configurados desde su visión de sentido. Ni sujeto ni ciudadano significan la misma cosa: el sujeto –desde la postura filosófica- es primeramente un sí mismo, es decir, “[...] el rizo a través del cual un *uno* lleva su unicidad a la potencia de la unidad”⁴⁹⁸. Este doblez hace que “alguno” deje de serlo y se represente como una totalidad que llega a ser asumida como identidad. En cambio, el ciudadano está en el otro margen: es alguno, uno, todos y cada uno...es lo numeroso de las unicidades. Como efecto, las ciudades no son más que el espacio público –que no hay que tomarlo como un territorio o dominio- en el que se da la circulación o el reparto, y en donde el ciudadano se localiza, circula y se expone. El ciudadano es múltiple y complejo, lleno de roles, de deberes y derechos: es móvil y su fundamento no es otro más que lo que se instituye en la ciudad y en donde se expresa su ser completamente en la repartición de signos con los conciudadanos. Nancy intenta subrayar el “fundamento” que el sujeto se da a sí mismo en la representación de una supuesta unidad-identidad; mientras que el

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 158.

ciudadano no tiene otro fundamento más que la circulación sin proyecto, fin o teleología de la ciudad. Desde aquí debemos entender lo siguiente:

[...] la ciudad carece de *sentido*: no se refiere a otro significado más que a su propia institución que no constituye más que el significado minimal, el del recorte de la ciudad como tal, sin otra “identidad”, “misión” o “destino” por conquistar o agotar. El en-común de la ciudad no tienen otra identidad que el espacio en el que los ciudadanos se cruzan, y no detentan otra identidad más que la exterioridad de sus relaciones⁴⁹⁹.

La ciudad, que es sin fundamento, llega a traicionarse cuando coloca como su principio a la religión⁵⁰⁰ y que muta en “religión cívica”, la cual ha fracasado desde Pericles a Robespierre. En cambio, la política del sujeto es netamente religiosa, y es por ello que la ruptura con lo teológico-político que se dio en 1789 debe ser subrayada en sus dos ataderos: el primero, que se afirma como una ciudad que ya no estaría sujeta a lo teológico; segundo, en el que su política, es decir, el Estado-Nación, la teología laicizada sustituye a la sagrada. El sujeto, que desde Hegel es considerado como aquel que “[...] retiene en sí mismo su propia negatividad”⁵⁰¹, es decir, aquello que no es; del mismo modo, la ciudad se convierte en su propia proyección por lo que ésta adquiere una sustancialidad o identidad que se representa en una sobre-significación a manera de mito, nombre o figura: “La política deviene la conducta de la historia de ese sujeto, de su destino o de su misión”; y esta suposición se transforma en el saber de un sentido absoluto identificado, es decir, en religión. En este particular asunto, el ciudadano deviene sujeto con la representación de este sentido presentado.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, pp. 158-159. Para Nancy, en la ciudad se “refleja” el *con* del ser-en-común. En otro lugar afirma esto: “Para la ciudad, dado que sólo está hecha de interacción de la superposición y de la intrincación de las líneas de convergencia y de la divergencia, de las fuerzas de acercamiento y distanciamiento, porque no tiene otra esencia más que la coexistencia y la comparecencia, el *cum*, el ‘con’ sin otra calificación suplementaria (de unidad, reunión, comunión), la ciudad pone todo su énfasis y todo su arte en mantener en tensión el acercamiento que hace el con (*apud hoc*: junto a) [...]”. Nancy, *La ciudad a lo lejos*. Madrid: Manantial, 2014, p. 117.

⁵⁰⁰ Nancy define a la religión como “La apropiación subjetiva del sentido”. Nancy, *El sentido del mundo*. *Op. cit.*, p. 159. También como “asignación del sentido en cuanto un saber apropiable”. *Ibid.*, p. 160.

⁵⁰¹ *Ibidem*.

La soberanía ha tenido, históricamente, también esta identificación asignada de lo común, que termina en exclusión, purificación, lucha étnica, etc. Sin embargo, existe la apuesta a pensar en otro tipo de soberanía, en la que el acto de ser no sea representado ni con un exceso ni un previo, es decir, un lazo: “Sin duda la soberanía perdió el sentido que tenía y se ha reducido a sí misma a una suerte de agujero negro de lo político. Pero esto no quiere decir que el sentido de ser-en-común, a pesar de que el sentido es en común, no vaya a hacerse soberano de otro modo”⁵⁰². Para abrirse a esta soberanía Nancy discute con las tesis de Carl Schmitt, que comúnmente se han planteado y que se sintetizan como que la Soberanía ha divagado en la búsqueda de un sentido secular sustituto del teológico-político. No hay, desde el análisis nancyano, la entrada de lo político a esta divagación melancólica de pérdida ni de duelo; lo que sí hay es un extravío de una verdad o sentido, que puede ser la apertura a la posibilidad de todo sentido. La política, y la misma democracia actual, tiene esta posibilidad: “La tarea y la responsabilidad políticas, consisten en comprender la democracia de otra manera que a través de una teología negativa de lo político (en cuanto lo innombrable, lo infundable de la justicia y el derecho)”⁵⁰³. La postura nancyana es que la política siempre va a ser un lazo interrumpido o por anudar, nunca dado o presupuesto. En este sentido, la tesis de Schmitt no se puede sostener pues lo que había en el tiempo de lo teológico-político era sólo religión y, en este orden, su “fin” sería el rompimiento con un sentido dado, con un lazo. Schmitt tiene razón cuando afirma que los conceptos con los que se gestó el Estado Moderno son de origen teológico y que fueron secularizados; pero se equivoca cuando considera que “[...] la imagen metafísica que una edad se hace del mundo tiene la misma estructura que lo que le parece la evidencia misma en materia de organización política [...] la metafísica es la expresión más intensa y más clara de una época”⁵⁰⁴. Schmitt no estaba teniendo en cuenta la interrupción que se gestó de ese tipo de metafísica y la que se abrió al inicio del siglo XX, considerada como una “deconstrucción de la esencia” o la existencia como sentido. Lo político tiene que ser pensado ya no como un lazo que

⁵⁰² *Ibid.*, p. 140.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁰⁴ Schmitt *apud* Nancy, *Ibid.*, p. 142.

une, sino como ya no anudado o por anudar: “el pensar el sentido del *en común* no como la verdad de un sujeto común, ni como un sentido ‘general’ superpuesto a los sentidos ‘particulares’ sino por el contrario, como la ausencia de un sentido ‘general’ fuera de la singularidad numerosa de otros tantos sujetos de sentido”⁵⁰⁵. La soberanía, en este caso, descansa únicamente en la desnudez de la existencia de un “nosotros” que no puede ser presentado en el en-común.

La historia occidental parece demostrar que cuando se sustancializa la *res pública*, el totalitarismo deviene suicida. Incluso debemos sospechar que el impulso actual por el cosmopolitismo, impulsado por Europa, no es más que el triunfo de una democracia de mercado. Lo político no puede ser un mundo figurado o presentado, sino que es un infinito de presentación.

Las democracias “cristiana” y “social” han dejado de mostrarse como diferentes y mantienen sus “valores” en un lugar que no es otro que el “cielo cristiano”. Mientras que lo que realmente hay es la “[...] suficiencia del capital, su ‘autoconservación’ y su ‘autovalorización’ indefinidas”⁵⁰⁶. El pensamiento de lo político debe ir tras el planteamiento de un lazo, pero no uno figurado, sino la “[...] relación que supone a la vez la relación y el alejamiento, la agregación y la desagregación, la intrincación, la intriga, la ambivalencia [...]”. Pensar el nudo social según otro modelo o acaso sin modelo. Pensar su acto, su instauración, su anudamiento”⁵⁰⁷. Es necesario romper con todos los lazos ya dados, presentados o figurados, pero sin dejar lo político a un vacío, sino al acto de la existencia del ser-en-común que anuda y que es condición de posibilidad de las infinitas relaciones singulares, que es el sentido de una realidad heterogénea. No afirmar ningún lazo sino el acto de anudamiento. Lo político tendrá que pensarse como anudamiento, es decir, que no tiene una fundación dada, que no crea un nudo que sea presentado como autosuficiente, sino que sea el encadenamiento infinito de nudos y su interdependencia de singularidades. A esto se refiere Nancy cuando afirma que una política tal deberá “[...] atestiguar que no hay singularidad que se anude a otras singularidades, sino

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 167.

que sólo hay lazo retomado, relanzado, reanudado sin fin, sin que ninguna parte esté ni puramente anudada ni puramente desanudada”⁵⁰⁸. Este encadenamiento no funda ni crea un destino; siempre está antes de cualquier ley y después de todo sentido, De esta forma, Nancy se cuida de mostrar que una política tal no puede ser otra cosa más que un gesto:

El gesto mismo de anudar y encadenar de cada uno a cada uno, anudando cada vez unicidades (individuos, grupos, naciones o pueblos) que sólo tienen la unidad del nudo, la unidad encadenada a lo otro, siendo el encadenamiento mundial y no teniendo el mundo otra unidad más que ésta⁵⁰⁹.

Nancy se esfuerza por mostrar este gesto, este ímpetu por mantener lo político como lo que no excluye ningún otro, porque la relación de lo uno y lo otro es ontológico, es decir, el extremo de cada uno con el otro es lo esencialmente político. Lo que los vincula es el acto de la existencia. Y sólo una política que se mantenga en este gesto de la extremidad puede moverse de lo teológico-político. En este sentido, nos queda por pensar lo que Rousseau atestigua cuando ubica al estado civil como el único estado y propio del ser humano. Nancy puede estar sugiriendo en este caso que el “estado civil” es la infinita extremidad del ser-en-común, en donde el hombre, con todo lo que es y no es, su límite y el infinito que se abre más allá de él, es su “propio estado”, que no es un antropocentrismo sino el espaciamiento político de la existencia.

El movimiento nancyano no pretende romper con la instancia del sujeto-ciudadano-soberanía-comunidad, sino más bien apostar a otro impulso que deje atrás la petición de sentido o la sublimación de un significado; es decir, el sentido no se reasignaría a ninguna obra política, ni sería algún órgano o institución para producirlo y presentarlo. Este gesto ya no puede ser pensado más que en este mundo. El mundo ya no puede estar sujeto ni a ser interpretado ni transformado –tomando en cuenta que se siga pensando que “transformar” es otra forma de interpretar, es

⁵⁰⁸ *Ibidem.*

⁵⁰⁹ *Ibidem.*

decir, de otorgar una teleología o sentido-; se trata únicamente del mundo del en-común, que no produce obra ni significación:

La determinación específica del lazo, del *en común* <en virtud del cual hay sentido> que circula y que se anuda, y que se encadena, <sin que esta determinación misma tenga acaso alguna significación> global o final [...] sin que tenga otro `sentido` que el anudamiento mismo, que no es una significación⁵¹⁰.

Con esto se pretende ya no seguir en ninguna metafísica que otorgue un gran significado que intente suponer un nudo común, sino romper este acabamiento para montar una resistencia que se mueva en el lazo mismo del ser-singular-plural, del uno encadenándose al otro, pero no del uno numérico o sustancializado. El uno compareciendo antes que cualquier “aparición”:

No la política en cuanto deseo y pesquisa de sentido sino en cuando anudamiento infinito de sentido, o en tanto anudamiento de este infinito que es el sentido –abandonando, desde entonces, toda autosuficiencia de sujeto o de ciudad, sin dejarle ni al sujeto ni a la ciudad apropiarse una soberanía y una comunidad que sólo pueden ser las de este anudamiento infinito⁵¹¹.

Esta política debe ser buscada ya no desde ningún fundamento o legitimidad, sino, precisamente, de su ausencia, sin que ello implique descartar lo justo⁵¹² o el

⁵¹⁰ *Ibid.*, pp. 168-169.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 169.

⁵¹² Nancy, en una conferencia para niños, explica que lo justo no puede ser determinado ni en una ley ni en una proposición *justa* o exacta. La justicia es infinita y, en este caso, imposible de determinar. Precisamente, cerrarla o determinarla a lo que “se merece” cada cual, es abandonar la idea de lo que se nos muestra como justo. La justicia es como el amor: nunca es suficiente ni puede ser plenamente “presentada”. En este tenor, afirma: “Este reconocimiento ha de ser infinito; es un reconocimiento que no puede tener límites. Es, por tanto, imposible de realizar completamente, imposible de ajustar. Esto nos permite decir que ser justo no es pretender saber lo que es justo; ser justo es pensar que lo más justo está pendiente de encontrarse o de comprenderse; ser justo es pensar que la justicia aún está por hacerse, que aún puede ir mucho más lejos”. Nancy, *Justo imposible. Breve conferencia acerca de lo que es justo o injusto*. Buenos Aires: Editorial Proteus, 2010, p. 32. Más adelante en el mismo texto dice: “[...] del hecho de *ser justo*, es dar a cada uno lo que ni siquiera sabemos que le debemos. Se trata de considerar que es una persona y que tiene derecho a un respeto absoluto”. *Ibidem*. En *La experiencia de la libertad* afirma lo siguiente: “[...] la justicia no puede estar más que en la decisión renovada de recusar la validez de la <justa medida> adquirida o reinante *en nombre de lo inconmensurable*”. Nancy, *La experiencia de la libertad*. Madrid: Paidós, 1996, p. 88.

otorgarse el “lugar” del ser-en-común. Y debe buscarse, más que en una política de derecha –que implica una justicia natural que debe ser considerada o respetada–, en una de izquierda –que considera lo justo no dado, sino que debe ser construido⁵¹³. Es desde esta perspectiva que se debe de leer lo siguiente:

[...] mientras que la exigencia llamada de “izquierda” sería la que no procede ni de un fundamento (de una archi-ciudadanía), sino la que, sin fondo y sin derecho, surge inconmensurable, en cuanto la exigencia de hacer “justicia” y “lugar” en el en-común a cada anudamiento singular, a la singularidad de todos los anudamientos⁵¹⁴.

La política que se pretende es, entonces, contraria a cualquier des-anudamiento que otorga, o una sustancia o un espacio bien determinado, más bien debe ser impulsada como una política del lazo, sin más; es decir, que no es tanto aquello que forma un liga, sino el movimiento de ligar: no determina una liga o un nudo sino siempre se mueve a volver hacer nudo, a ligar con lo que no ha sido ligado; no contiene o mantiene, sino que es más como lo que “hace red”. No comunica nada de lo común sino la comunicabilidad misma; el sentido de no comunicar un significado sino que comunica. Esta política asume al uno como el fin y el principio de una totalidad en donde la búsqueda de la justicia y la igualdad va más allá de la fundamentada en las “libertades y derechos”, y más bien se expande al infinito de cada singularidad que está *excrita*, es decir, que no puede colmarse en una significación, por poética o sublimada que sea ésta. Desde aquí debemos buscar comprender lo que la siguiente frase expone: “[...] constituye el surgimiento único e inconmensurable de una singularidad, de un sentido singular absoluto, no conmensurable con ninguna significación”⁵¹⁵.

Lo político deberá moverse desde una “fraternidad” que no cuente con padre ni madre que sea anterior a cualquier sustancia o ley de lo común. Esa misma

⁵¹³ Cfr. Nancy, *Justo imposible. Breve conferencia acerca de lo que es justo o injusto*. Buenos Aires: Editorial Proteus, 2010.

⁵¹⁴ Nancy, *El sentido del mundo. Op. cit.*, pp. 169-170.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 171.

“fraternidad” es, más bien, la sustancia de lo que no tiene medida, que está siempre viniendo, y en donde no hay ninguna lógica de sacrificio, y ningún “padre” muerto o asesinado que siga gobernando. También es más que una justicia, una libertad o una igualdad; la libertad no puede ser ninguna cualidad humana que asume un sujeto independiente en el que toma sus decisiones para ir, precisamente, creciendo en independencia; esto es precisamente lo que genera que la libertad no sea posible, que no se pueda “entrar” a la relación infinita de la libertad: la libertad y la coexistencia son contemporáneas y se co-extienden mutuamente⁵¹⁶. La existencia de un sujeto siempre es “nuestra” existencia, porque cada uno com-parece a través de la partición misma en sus infinitas relaciones⁵¹⁷.

La igualdad, desde esta mirada, es “igual” a la libertad: no es una cuestión de medida de los sujetos ni de un modelo de medición, sino que: “Es la igualdad de las singularidades en lo inconmensurable de la libertad”⁵¹⁸. Colocando a lo inconmensurable como medida, tanto de la justicia como de la igualdad, no quiere decir esto que se abandone toda medida técnica de ello; pero sí es necesario insistir en que toda medida debe ser la posibilidad de acceder a lo inconmensurable. Libertad, igualdad y fraternidad, deben ser tratados desde este sin-medida del ser-común de la existencia, en donde no hay medida ni familia de lo común, y es por ello que se abre a la partición de lo inconmensurable. Desde esta postura, hay que leer lo siguiente:

La libertad no puede ser concedida, otorgada o extendida en función de un grado de madurez o de cualquier habilitación previa para recibirla. Con la libertad no cabe sino *tomarla*: es eso lo que representa la tradición *revolucionaria*. Pero tomar la libertad significa que la libertad *se toma* a sí

⁵¹⁶ Nancy afirma esto: “[...] la libertad es relación, o, al menos, que existe en la relación o como relación: es, o constituye, el paso singular de mi existencia en el espacio libre de la existencia, el paso de mi com-parición que es *nuestra* comparación. La libertad constituye propiamente el modo de la existencia discreta e insistente de los otros en mi existencia, en cuanto originario para mi existencia”. Nancy, *La experiencia de la libertad*. *Op. Cit.*, 81.

⁵¹⁷ Este tema ya ha sido abordado en el capítulo II; y el tema de la libertad será tratado con más profundidad en el siguiente capítulo.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 84.

misma, que se ha recibido ya a sí misma y de sí misma. Nadie comienza a ser libre, es la libertad la que es el comienzo, y ella es sin fin el comienzo⁵¹⁹.

Todo concepto histórico de la política, como lo son jefe, pueblo, nación, persona... no es el fundamento de lo político, sino que es el acto de anudar, del encadenamiento, reparto o red que no “tienen” sentido *per se*, pero que es el lugar de todo sentido engendrado; esto es lo que Nancy evoca como el acontecimiento que se llama “toma de la palabra”. Y una política de la “toma de la palabra” no puede significar el movimiento de la unanimidad de un Sentido ni de su pesquisa desesperada de la época, “[...] sino de todo uno que hace sentido –es decir, lazo-comprendidos unos desde su nacimiento hasta su muerte, y nada diferente, y para nada: *el lazo mismo no es un sentido, ni un término, ni un sujeto, incluso y sobre todo si se quiere llamarlo `la ley`*”⁵²⁰. A esto Nancy lo nombra como “trabajo errante de sentido”, del pensamiento que significa el sentido sin emplazamiento, y que lo político debe permitir más allá de los medios materiales que la teología-política y lo secular se han permitido. La política, que ahora debe ser ateológica, busca que la vida decente, la apropiación de medios de producción y el “trabajo errante de sentido” se complementen. Y esto es urgente: “Pues para los dos tercios del planeta la posibilidad misma de un lazo, sea cual fuere, ha sido saqueada antes que nada. Y si el saqueo continua estará en juego el lazo de todos –y ya lo está”⁵²¹.

La otra consideración importante de esta política de “toma de la palabra”, es que ésta no debe ser el impulso de un mensaje –considerado como una verdad y no como la verdad que es el sentido en su tránsito, en su errancia-, en donde se hacen las apropiaciones sociales y psicológicas de las significaciones. Lo político no debe comunicar ninguna gran significación, sino el sentido infinitamente interrumpido y reanudado, “[...] el sostenimiento de una relación que no comunica sentido alguno sino la relación misma”⁵²². Así, la “escritura”⁵²³ de lo político es la apertura al sin-

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁵²⁰ Nancy, *El sentido del mundo. Op. cit.*, p. 173.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 173-174.

⁵²² *Ibid.*, p. 174.

⁵²³ Insistimos en subrayar que Nancy comprende este concepto de la siguiente forma: “Lo que no corresponde a un modelo, sea lo que fuere, de apropiación de la significación, y lo que abre la relación y, con ella, la

esencia de la relación, “*la resistencia infinita del sentido en la configuración del `conjunto`*”⁵²⁴; es decir, la oposición que realiza el movimiento por no hacer figura, comunidad inmanente, causa o destino; sino el “conjunto” del ser-singular-plural, en donde se realiza el gesto de no dejar “atrapar” la significancia en la metafísica de la significación. Esta es la resistencia a no “bajar”, a no hacer hipóstasis a un gran Sentido o un mensaje. Es una resistencia a no cortar el mundo, a no hacer del mundo piezas de exclusión y división. Nancy lo dice abiertamente:

Para estar en la medida del mundo la escritura resiste el recorte del mundo en mundos exclusivos, según “el nuevo reparto –que reparte la condición de unos y otros en términos de más o menos mortales [...]. Pues (el reparto) ya no es aquel que pone a todos los hombres del mismo lado en relación con los inmortales, sino que los divide de Norte a Sur como si ésta fuera una división que va de los menos mortales a los más mortales, y en cada una de estas regiones todavía hay que volver a repartir esta nueva mortalidad según la notoriedad del dinero o la insignificancia del anonimato”⁵²⁵.

Esto debe ser entendido como que lo político y su escritura resisten a cualquier acto de desanudar el mundo o que intenta llevar a un mundialismo de mezclas culturales que se nombran como una identidad; más bien, son el impulso de una “existencia mundial” que pugna contra cualquier cierre en mundos identitarios para ser el ímpetu por “[...] la apertura a cada instante de este mundo-*aquí*”⁵²⁶. La escritura, en

significancia, es lo que nosotros llamamos la escritura. Si hay, insistente, una tradición moderna de la escritura, éste tiene ese sentido y solamente ese sentido: la `escritura` es lo que precede a la significación, lo que la sucede y lo que la excede, no como otra significación con más relieve y siempre diferida, sino en cuanto el trazado, la apertura de la significancia a través de la cual es posible que significaciones no sólo sean significadas, sino que *hagan sentido al ser pasadas y repartidas de unos a otros*. De aquí que el sentido no sea el `significado` o el `mensaje`: el sentido es *que resulte posible algo así como la transmisión de un `mensaje`*. Es la relación en cuanto tal y ninguna otra cosa. Así el sentido se configura en tanto relación -y configura la - à que él es (mientras que la significación se figura como identidad). La tradición de la escritura es la tradición de la relación misma en tanto que se halla por abrir y por anudar. En uno de los textos inaugurales de esta tradición, Benjamin escribió: `La escritura en sí misma no tiene nada de utilitario, no se precipita en la lectura, a la manera de una escoria. La escritura se funda en lo que se lee como si fuera su `figura`”. Walter Benjamin *apud* Nancy, *Ibid.*, p. 175.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁵²⁵ *Ibidem*.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 177.

este contexto, es la praxis de lo político en donde hay una respuesta sin fin, absoluta por anudar; pero sin que de esto se siga una imagen o la ponderación de cualquier significado. No hay ningún intento por elevar en la estetización las lengua o a la poesía, sino puntualizar en el lazo de todas las lenguas que no anudan y que está en los parlantes, pueblos, culturas de todo el mundo que forman el mundo. La política se lanza por la configuración y no por la mera figuración de una soberanía, que es en donde se gestan todos los excesos. Esto es que debemos entender aquí:

Es necesario que los idiomas sean posibles para resistir a las idioteces sanguinolentas de identidades indexadas sobre la sangre, el suelo y el sí mismo. Es preciso que las identidades *se escriban*, es decir, que se sepan y se practiquen en cuanto los anudamientos de sentido de eso que no tiene sentido identificable [...]. Es tiempo de interrumpir. Habrá que reescribir⁵²⁷

3.4 Conclusión.

La política es, entonces, co-existencia; tiene que ver con el “nosotros” que antepone cualquier “yo”. Este *nosotros*, no es una posición meramente sentimental, comunitarista o familiar, sino que es el “nosotros ontológico”, el previo absoluto – mas no oculto o misterioso- , lo más remoto de toda ontología, y por ello, el efecto más tardío, el menos apropiable de la exigencia ontológica⁵²⁸. En este *nosotros* no hay un fondo ni una superioridad; es por ello que Nancy, sin demeritar las críticas sociales al “espectáculo” y a lo “alienado”, se cuestiona si esta crítica no sigue estando sustentada en una metafísica que sigue suponiendo un origen o un fondo más auténtico de lo meramente “aparente” o superficial. El ser-los-unos-con-los-otros supone que siempre estamos en lo “aparente” y compareciendo como espectáculo de lo otro en lo impresentable del ser: “Es el ser en la simultaneidad del ser-con, en el que no hay ningún *en sí* que no sea inmediatamente <con>”⁵²⁹. Por ello, toda crítica social o política no debe seguir sosteniéndose en una imagen, en

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁵²⁸ Nancy, *ser singular plural*. *Op. cit.*, p. 84.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 76.

una representación maniquea de lo bueno y lo malo, lo dormido y lo despierto, en “[...] ninguna <presencia> que no sea presencia de unos a otros”⁵³⁰. Es decir, ningún presentable, ninguna asignación que cierre o deje fuera la co-existencia, el conjunto que no es un ser, sino que comparte el ser, sin ninguna identificación apropiable del *nosotros* y en donde todas las obras humanas se exponen: “No tenemos que identificarnos como <nosotros>, como un <nosotros>. Más bien tenemos que desidentificarnos *de* toda especie de <nosotros> que sea el sujeto de su propia representación; tenemos que hacerlos *en tanto que <nos> comparecemos*”⁵³¹. El ser-en-común es circulación infinita; el mismo hombre se mueve, es esa circulación, igual que sus obras: el capital, la sociedad, la ciudad...

Cada singularidad es diferente por definición, pero “es singularidad”, es lo que es porque está en una infinita relación impresentable con lo otro. Este en-común, no tiene tiempo, se sustrae al pasado y al futuro; es, más bien, el eterno presente impresentable que siempre viene, que nunca es localizable porque es la condición de que se den todos los lugares. La política y la comunidad tradicional/empírica, en cada representación de la unidad y la identidad, desanuda el en-común y con ello, determina los fundamentos de la exclusión y la guerra, en nombre de una sobre-significación.

Lo que hemos entendido como comunidad, identidad y política se ha cerrado: la historia es la evidencia de ello; el ser común es la mecha que ha encendido todos los cañones de las guerras, de las separaciones, de los fundamentalismos. La asignación de un dato identificable, permanente, circunscribe y cierra el sentido de una evidencia ontológica que siempre se ha estado, pero que no había sido del todo pensada, al menos no radicalmente: la comunidad existencial del “¡somos!”; del no-lugar, del no presentable dato y sí del todo sentido posible. Este “somos” interrumpe cualquier comunidad, identidad y política que asume un dato permanente, dado, supuesto, llevado a un origen o a un destino y que, en ello, siempre queda diferida la justicia y justificado el mal. Este es el cierre de la filosofía en cuanto unión y

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 79.

comuni3n: s3lo tenemos en com3n la impresentada existencia que es diferencia, separaci3n, im-propiedad... De ah3 la resistencia para ligar, para hacer nudos finitos, para exponer, como se ha intentado hacer en el Cap3tulo V, una cr3tica y la v3a hacia una toma de postura sobre la hispanidad y el asunto de las identidades: al menos, hacer patente la contradicci3n que encierran y la lucidez de qu3 dejan fuera.

CAPÍTULO IV

Lo (in)finito y lo divino

A partir de ahora, sin embargo, nos corresponde decir que no hay <verdadero> sacrificio, que la existencia verdadera es insacrificable y, en fin, que la verdad de la existencia es la de ser insacrificable.

Jean-Luc Nancy⁵³².

El objetivo del presente capítulo es seguir ahondando en la ontología de Nancy, específicamente en los problemas acerca de lo finito-infinito, lo ético y lo divino; no se trata de otra cosa más que del asunto del fundamento de todo lo real y su deseo. Para ello será necesario encaminarnos por la vía que la modernidad emprendió en las respuestas que se fueron formando alrededor de la problemática del fundamento cuando la opción teológica fue desterrada al plano de lo irracional; es decir, es un estudio sobre el fundamento y el deseo de él. Así que daremos un breve recorrido introductorio por algunos de los pensadores emblemáticos para llegar al estudio de Jean-Luc Nancy acerca de la (in)finitud y lo divino, sin poder eludir el específico tenor de la muerte.

4.1 La voluntad de fundamento: la modernidad como metafísica del deseo.

La voluntad de sentido ha estado presente en Occidente, especialmente en la Modernidad; esta necesidad es la manifestación de una falta, de una ausencia que quizá tiene mucho que ver cómo se ha interpretado el problema de la finitud. La necesidad de un fundamento ha devenido voluntad

⁵³² Nancy, "Lo insacrificable" en *Un pensamiento finito*. Op. cit. p. 81.

metafísica y, quizá, como afirma Nietzsche, en teología⁵³³. En el presente subcapítulo, haremos un breve recorrido sobre este punto, desde Schopenhauer pasando por Nietzsche, Heidegger y Levinas.

Para el filósofo alemán, Arthur Schopenhauer, la voluntad no únicamente es libre, sino omnipotente; no se trata de una mera conducta, sino que crea su mundo. Afirma que las filosofías históricas no se detienen en lo que permanece, así como Kant no se detuvo en los fenómenos, ni Platón en lo que deviene, sino que se centraron en la esencia –siempre idéntica- del mundo.

La voluntad es la fuerza eterna, ciega e irresistible, manifiesta en el mundo, el cual es su espejo y su deseo; no quiere otra cosa que la vida, que es ella misma: “[...] lo que la voluntad quiere es siempre la vida, precisamente porque la vida no es otra cosa que la manifestación de aquella voluntad en forma representativa, decir voluntad de vivir es lo mismo que decir lisa y llanamente voluntad [...]”⁵³⁴. La voluntad es la “cosa en sí”, y los fenómenos son únicamente su reflejo; así que la vida siempre está como su “sombra”. Es por esto que la muerte no debe ser un problema ni debemos preocuparnos por la fugacidad de la existencia, porque la voluntad-vida siempre permanece.

El individuo sólo es un fenómeno más de la voluntad: “[...] sale de la nada, sufre luego por la muerte, la pérdida de aquel don y vuelve a la nada de donde salió”⁵³⁵. Esta nada, obviamente, no es la voluntad, sino la nada en la que consiste todo fenómeno. Pero el concepto de “individuo” no es sino el resultado del principio de voluntad. Este hombre no debe preocuparse por la muerte, pues ella pertenece a la vida como su otro extremo o el otro polo de la voluntad. Los fenómenos están determinados en el tiempo, espacio y causalidad, mas no así la vida; así que la vida de todo individuo, transitar del nacimiento a la muerte es una mera manifestación

⁵³³ Nietzsche sustenta una cierta genealogía de la metafísica con el estado religioso: “Los filósofos, por el hecho de que con frecuencia filosofaban bajo la influencia de los hábitos religiosos o, por lo menos, bajo el inveterado dictado de la ‘necesidad metafísica’, llegaban a doctrinas que de hecho se parecían mucho a las doctrinas filosóficas judías, cristianas o indias [...]”. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. Madrid: Mestas Ediciones, 2011. p. 106.

⁵³⁴ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. México. Editorial Porrúa, 2009, p. 280.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 281.

de la eternidad de la voluntad de vivir⁵³⁶. El individuo es un fenómeno más de la cosa en sí; es sujeto del conocimiento de toda objetivación de la voluntad; por esto, es un sinsentido la pretendida inmortalidad y la eternización del individuo que debe encontrar consuelo, más bien, en la perpetuidad de la Naturaleza. Ni pasado ni futuro pueden ser realmente apropiados por el individuo, sino que lo único inmutable es el presente –que es percibido experiencialmente como fugitivo- y del cual es fundamento la voluntad y en donde ella siempre se está manifestando: “[...] el presente es la forma de la vida”⁵³⁷. El individuo perece, pero la voluntad de vivir es eterna: el individuo que sabe que su conciencia no es distinta de la universal, concentra en esto su consuelo, y vive como si la muerte no existiera. El miedo a la muerte, más que el amor a la vida, provoca terror al individuo porque es su aniquilamiento, y siendo éste la objetivación de la voluntad de vivir, se resiste a esta nada. El egoísmo tiene esta misma vena, en donde el individuo, a pesar de no ser más que un diminuto elemento de universo, que está destinado inexorablemente a la nada, se representa a sí mismo como el centro de todo, y “[...] esté dispuesto a sacrificar todo lo que no es él, siendo capaz de destruir el mundo entero, sólo por prolongar un instante su propia persona, que es como una gota de agua en el mar”⁵³⁸. Este impulso es inherente a todo ser de la naturaleza, pues la voluntad de vivir se reparte por el *principium individuationis* a cada ser del universo, en sus dos aspectos, como representación y voluntad. Es así como todo sujeto se le expone como representación y esto trae como consecuencia que su propia preservación le sea más importante que los seres en conjunto; por esto su muerte la comprende como el fin del mundo.

El individuo es la finitud que se encuentra en medio de los infinitos del espacio y tiempo y, por ello, no cuenta realmente ni con un cuándo ni un dónde absolutos.

⁵³⁶ Schopenhauer, con un marcado darwinismo, compara esta afirmación con la indiferencia de la Naturaleza ante la muerte de los individuos de una especie: “En cambio, el individuo no tiene para ella (la Naturaleza) valor alguno ni puede tenerlo, puesto que en sus límites caben un tiempo infinito, un espacio infinito y un número también infinito de individuos posibles”. *Ibíd.* 282.

⁵³⁷ *Ibíd.* 285.

⁵³⁸ *Ibíd.* 334.

El mundo es representación y voluntad, voluntad de vivir, de un querer absoluto sin ningún contenido en particular ni objetivo último, sin fin, infinito: su querer no puede ser representado de manera absoluta; no puede llegar a tener un significado en específico, sino únicamente su “querer”. En este orden, su libertad es absoluta y circunscribe a todo cuerpo en el que se objetiviza en ella: por esto, ningún individuo es libre y ninguna experiencia exterior puede modificar realmente la inclinación de la voluntad y su querer⁵³⁹. Todo el mundo, sus miserias, dolor y desmesuras, es el espacio sin voluntad de su impresentable querer:

Por consiguiente, todo ser, por un decreto de estricta justicia, lleva sobre sí la carga de la existencia en general y luego la de su especie y la de su propia individualidad, absolutamente como es, dadas las circunstancias y en un mundo tal como el que vemos, gobernado por la contingencia y el error, finito, efímero y creado para el dolor...⁵⁴⁰.

La finitud es la carga trágica con las que se las tiene que ver todo ser; y el dolor es la evidencia de ella para cada ser viviente, hombre y animal. Esto trae como consecuencia que cada ser se perciba como fenómeno, separado de todo lo demás; pero únicamente, y esta es la apuesta de Schopenhauer, aquel que comienza a atisbar esta esencia del mundo, puede ir conociendo que nada está separado del todo, de la voluntad de vivir: todo el dolor, todo el sufrimiento y hastío es compartido por cada ser, y aquí radica una justicia eterna. No hay distinción, entonces, entre la víctima y el victimario: Llegará a percatarse de que la distinción entre el que causa el dolor y el que lo soporta no se refiere más que al fenómeno y no a la cosa en sí, a la voluntad de vivir que se agita en ambos: “[...] el atormentador y el atormentado son idénticos”⁵⁴¹. El sufrimiento común es lo que hermana, lo que puede quitar un velo para poder ya no distinguirse con nada, pues todo está sujeto a la cosa en sí.

⁵³⁹ Schopenhauer vincula el “cuerpo” viviente como receptáculo de esta voluntad: “El perpetuo anhelar, que constituye, en el fondo, todo fenómeno de voluntad, encuentra en los grados superiores de su objetivación, su razón de ser principal y la más común en que, en ellos, la voluntad se muestra a sí misma bajo la forma corporal que le exige imperiosamente el alimento; lo que da tanta fuerza a este orden es que el cuerpo no es otra cosa que la voluntad de vivir objetivada”. *Ibid.* 315.

⁵⁴⁰ *Ibid.* 352.

⁵⁴¹ *Ibid.* 355.

Y aquí está el fondo de toda compasión y piedad, en la que reconocemos en nosotros mismos el sufrimiento del otro⁵⁴². Esto hace dar un salto en, donde el dolor y la muerte del otro, no es algo extremo o individual, sino que alcanza a todo y a todos: “[...] es porque con la imaginación nos colocamos en la situación del que padece o vemos en su suerte el destino del mundo”⁵⁴³.

En este punto, Derrida se asemeja bastante al filósofo alemán cuando afirma que la muerte de uno no es el fin de su mundo, sino del mundo en su totalidad⁵⁴⁴. Es esta consciencia del mundo, esta voluntad que se hace consciencia de sí misma en el hombre, en donde se exige que se renuncie a la voluntad de vivir que impera en cada uno: “El hombre llega entonces a un estado de renuncia voluntario, a la resignación, al quietismo absoluto y al completo aniquilamiento de la voluntad”⁵⁴⁵. Aquí está contenida la única libertad posible en el que a través del entendimiento, se niega a la voluntad, pues éste puede romper el “querer” de la cosa en sí, como una “Gracia” que puede transformar la naturaleza humana y en ello –en su sacrificio, que no es más que resignación-, salvar a la naturaleza toda. En la negación se suprime también el mundo representado y queda una nada irrepresentable porque ya no existe sujeto-objeto: “Sin la voluntad no hay representación y el universo perece”⁵⁴⁶. Se renuncia al infinito deseo sin contenido por una “serenidad imperturbable” en donde no existe el centro del sujeto-objeto ni el “querer” absoluto de la voluntad de vivir.

Contrario sensu de Schopenhauer, F. Nietzsche no puede pensar que en el “no vivir” se encuentre un valor, sino que todo está fundado en la vida misma: ningún valor humano puede salir de la negación de la voluntad de vivir, sino únicamente en su afirmación e intensificación. La gran separación entre Schopenhauer y Nietzsche es Darwin, quien influyó en el segundo, sobre todo en su puntualización sobre la

⁵⁴² Cabe hacer notar la gran influencia del pensamiento de Schopenhauer sobre Miguel de Unamuno en este sentido, sobre todo en la afirmación del egotismo de este último. Cfr. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. México: Editorial Porrúa, 2003.

⁵⁴³ *Ibíd.* 375.

⁵⁴⁴ Cfr. J. Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*. Madrid: Pre-textos, 2005.

⁵⁴⁵ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. *Op. cit.*, p. 377.

⁵⁴⁶ *Ibíd.* 406.

superación y la voluntad de poder, que es la única máxima que puede otorgar una finalidad. El superhombre nietzscheano no es más que la superación de un tipo de humanidad sin que ello otorgue un fin extrínseco a la vida, sin que ninguno de los contenidos por los que se comprende y se ha comprendido históricamente la determine en una teleología que no hace otra cosa que terminar en el pesimismo. Nietzsche, refiriéndose a los pensadores que “vuelven” a la vida en sí misma, afirma: “[...] es una cura radical contra todo pesimismo (que como es sabido, es el cáncer de los viejos idealistas y mentirosos) [...]”⁵⁴⁷.

Nietzsche identifica claramente el ansia y el deseo metafísico por la trascendencia de un “más allá” que traiciona y calumnia el “acá” de la vida. La religión, los presbíteros disfrazados de filósofos y las metafísicas sustraen el presente; la “cosa en sí” no es más que una ilusión, ya que no puede haber una conexión entre lo “incondicionado” y el mundo de los fenómenos. Y esta mirada metafísica es la consecuencia de las determinaciones de los “débiles” que han logrado menguar la voluntad de vivir:

[...] los hombres han mirado el mundo con pretensiones morales, estéticas, religiosas, con ciego amor, pasión o temor, abandonándose a los vicios del pensamiento ilógico, se debe al hecho de que el mundo haya llegado a ser tan prodigiosamente variado y múltiple, terrible, cargado de significado, lleno de contenido entrañable; que haya cobrado color. Pero hemos sido nosotros los que se lo hemos puesto: la inteligencia humana ha fabricado el fenómeno e introducido por los apetitos humanos, por las afecciones humanas, sus equivocadas nociones fundamentales de las cosas⁵⁴⁸.

Nietzsche observa muy bien que no es el mundo el que tiene unas características generales y fundamentales a las cuales todos los fenómenos se circunscriben, sino al contrario, el hombre y sus erróneas representaciones se asignan al mundo y lo revisten de una esencialidad. La cosa en sí es una ilusión, una realidad “vacía de

⁵⁴⁷ Nietzsche, *Humano demasiado humano*. *Op. cit.*, p. 20-21.

⁵⁴⁸ *Ibíd.* p. 38.

sentido”, digna de risa. Del mundo real no podemos afirmar nada⁵⁴⁹, pues éste es recubierto únicamente de los errores con los que nos lo representamos o queda en el plano de lo inaccesible; la metafísica es el resultado de un sentimiento que no afirma ninguna otra existencia más allá que la corroboración de sí mismo. Pero tampoco es posible saltarse o superar el mundo representado, pero sí es posible dar cuenta del proceso histórico de éste, y “[...] elevarnos, por lo menos, algunos instantes, por encima de este proceso”⁵⁵⁰. Y es que lo propio de las interpretaciones es realizar un cambio de significación que transforma en positivo algo que se manifiesta como desagradable o doloroso, mediante la comprensión de la esencia del mundo. Es por esto que el superhombre es superación del hombre mismo, pero sin eludir el mundo buscando un transmundano: su sentido está en lo inmanente. Es desde este ángulo que debemos comprender esto: “El súper hombre es el sentido de la tierra”⁵⁵¹.

Su rechazo a la metafísica es contundente sólo porque ésta representa una elisión de lo terrenal y su mixtificación:

Las cosas que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, mentiras nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo; todos los conceptos de “Dios”, “alma”, “virtud”, “pecado”, “más allá”, “verdad”, “vida eterna”⁵⁵².

Para Nietzsche, lo sacrílego nada tiene que ver con la blasfemia a lo que pensamos que es lo eterno o lo divino, sino la calumnia a las entrañas de lo terrenal, de donde se obtiene todo el sentido de la tierra. Su destino es claro, pero hay que amarlo, *amor fati*, sin ningún deseo por demás: “el no querer que nada sea distinto ni el

⁵⁴⁹ Probablemente Nietzsche minimiza el problema del realismo al considerarlo como un asunto meramente científico y que no le incumbe al hombre: “Es verdad que podría existir un mundo metafísico [...]. Miramos todas las cosas a través de la cabeza humana, y no podemos cortar esta cabeza, manteniéndose el interrogante de qué quedaría del mundo si se la cortara. Es un problema puramente científico, uno de esos que no preocupan a los hombres” *Ibid.*, pp. 30-31.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁵¹ Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1964, p. 22.

⁵⁵² Nietzsche, *Ecce homo*. Madrid: Mestas Ediciones, 2011, p. 55.

pasado ni el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo –todo idealismo es mendicidad frente a lo necesario- sino amarlo”⁵⁵³.

El autor de *Ser y tiempo*, Heidegger, hace notar que es Nietzsche –a pesar de todos los esfuerzos de éste por mantener una crítica a los grandes discursos unitarios y explicativos de la realidad- el cumplimiento de la metafísica, en cuanto su consumación que inició desde los mismos orígenes de Occidente. Heidegger lee la obra de Nietzsche como el impulso más alto por superar todas las representaciones por las que el hombre se ha hecho un mundo y a sí mismo: una serie de significaciones que se han consumado por sí solas y que han dejado al hombre indefinido en su esencia: “el hombre es un animal indefinido”. Tanto la animalidad como la racionalidad han quedado indeterminadas en el pensamiento filosófico tradicional, y es por ello que el hombre está sin esencia. El superhombre es la posibilidad de la certeza de una esencia puesta en la tierra; pero éste sólo surge a partir del “último hombre”⁵⁵⁴ y su superación: “Por esto, lo que ante todo integral el pensamiento de Nietzsche es esto: ir más allá del hombre tal como ha sido en el presente, aún no definido en su esencia, hasta la perfecta definición de la plenitud de la esencia cuál ha sido hasta ahora”⁵⁵⁵. El superhombre es la superación de lo que el hombre ha sido hasta ahora, y esto quiere decir que es la superación de todas sus desmesuras e ideologías que calumnian lo vital y a esta tierra; es el transfigurado de la existencia: *César con el alma de Cristo*.

Heidegger asegura que la doctrina de Nietzsche acerca del superhombre dista mucho de ser una antropología, sino que más bien, está asentada en los mismos principios de la metafísica moderna, es decir, es el ser del ente. En esto hay una relación recíproca, pues todo pensamiento sobre la esencia del hombre, implica *per*

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁵⁴ Desde la lectura heideggeriana de Nietzsche, el “último hombre” es el hombre occidental de la última etapa de la metafísica –lo cual no quiere decir que vaya pronto a extinguirse, pues su cualidad es la de durar, el que comienza a ya no añorar nostalgias ni trasmundos e idealidades: “¡He aquí que os muestro al *último hombre!* ¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es nostalgia? ¿Qué es estrella?, así pregunta el último hombre parpadeando”. Nietzsche *apud* Heidegger, *¿Qué significa pensar? Op. cit.*, p. 67.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 71.

se, también ya el rasgo del ser del ente, y viceversa: no hay dialéctica ni términos entre la esencia del hombre y el ser del ente⁵⁵⁶; pensar la esencia del hombre es ya estar en el pensamiento del ser del ente. El “último hombre”, el previo al superhombre, “parpadea”, como consecuencia de su manera de representar; es decir, por el fondo metafísico del hombre moderno. Este representar parpadeante presenta las cosas únicamente para degradarlas después.

Heidegger se pregunta por la esencia de este pensar, por el hombre hasta ahora, y se responde con Nietzsche: “*El espíritu de la venganza*: amigos míos, esto ha sido hasta ahora lo mejor a donde llegó el pensar de los hombres; y donde había sufrimiento, allí debía estar siempre el castigo”⁵⁵⁷. El representar del hombre está fundado en la venganza, es decir, en el asechar, empujar, aguijonear; y la suprema venganza reside, entonces, en su redención que rompe con la voluntad o la repugnancia de la voluntad, lo cual es la esencia del “querer” que choca en contra del “fue”.

Nietzsche aborda el asunto de la venganza y de la redención del último hombre metafísicamente; es decir, desde el ser que define todo lo ente; por ello, Heidegger se propone mostrar la esencia de la metafísica moderna; para ello recuerda a Schelling:

En última y suprema instancia no hay otro ser alguno sino el querer. Querer es el ser primigenio y solamente a éste [a saber, el querer], le cuadran todos los predicados del mismo [a saber, del ser primigenio]: ser-sin-fondo,

⁵⁵⁶ Heidegger lo explica de la siguiente manera: “Preguntamos por la relación entre la esencia del hombre y el ser del ente. Empero –tan pronto como digo: “esencia del hombre”, si lo digo pensando, ya he expresado con lo mismo la relación con el ser. Asimismo, tan pronto como digo pensando: ser del ente, ya he nombrado con esto la relación con la esencia del hombre. En cada uno de los dos términos de la relación entre esencia del hombre y ser del ente está ínsita la relación misma. Hablando con propiedad: no hay aquí tales términos de la relación ni tal relación en sí. Por esto la aquí mencionada *habitué* entre la esencia del hombre y el ser del ente no permite de ninguna manera una maniobra dialéctica que emplea un término de la relación en contra del otro. El hecho de que aquí no solamente fracasa toda dialéctica, sino que ni siquiera queda lugar para un fracaso de esta especie, es acaso el mayor escándalo que hace perder los estribos a la manera de concebir las cosas, actualmente en boga, y la acrobacia de su fútil agudeza de ingenio. *Ibid.*, p. 81-82.

⁵⁵⁷ Nietzsche *apud* Heidegger, *¿Qué significa pensar?*. *Op. cit.*, p. 85.

eternidad, independencia del tiempo, auto-afirmación. Toda la filosofía no tiende sino a encontrar esta expresión suprema⁵⁵⁸.

Los predicados del ser, expresados desde la antigüedad, se muestran en el querer. Este querer no debe ser entendido como la forma de la voluntad humana, sino como el ser del ente: en la forma última, perfecta y suprema del ser; el querer lo designa. Así, todo ente, toda la totalidad de lo ente tiene su facultad en la esencia de la voluntad.

Leibniz comprende al ser del ente como *mónadas*, la cual es *perceptio y appetitus*, representación y tendencia; la forma de la voluntad-razón en Kant, Fichte y Hegel; está es Schopenhauer y su voluntad y representación; en Nietzsche está en su aseveración del ser original como voluntad de poder: la forma del ser del ente como voluntad no puede ser una mera coincidencia de los pensadores, sino que el ser como voluntad también expresa al hombre como querer. Y según Nietzsche, la venganza como la esencia metafísica que asecha todo lo que se re-presenta, también entra en este mismo juego. La antigüedad entendía lo presente como aquello que es; pero cómo entender el re-presentar que tiene el doble movimiento de lo presente y de lo que ya no es:

Frente a lo que fue, el querer ya no puede hacer nada. Ante todo lo que “fue” el querer ya no tiene nada que hacer. Este “fue” se subleva contra el querer de la mencionada voluntad. El “fue” llega a ser la piedra de escándalo de todo querer. Es aquella piedra que la voluntad ya no logra remover. De esta manera, el “fue” se va haciendo una pesadumbre y un rechinar de dientes de todo querer que, como tal, siempre quiere avanzar; y es esto justamente lo que no puede hacer frente a lo que está ya determinado y dejado atrás en cualidad del pasado. Así, pues, el “fue” es la contrariedad para todo querer⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ Schelling *apud* Heidegger. *Ibíd.*, p. 91.

⁵⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 92-93.

Heidegger pone el dedo en la llaga del corazón moderno: el deseo y la voluntad por ser, por ser infinitamente, frente al “fue” que todo lo acaba, que todo finiquita⁵⁶⁰. Lo que pasa, lo que está representado pero no presente, es un muro infranqueable de toda voluntad; querer y pasar son las fuerzas que se destruyen mutuamente; y sin embargo, el “fue” nunca deja de pasar, y la voluntad sí se ve minada, detenida, frustrada: poco a poco, el querer llega a ser repugnancia por sí mismo, “repugnancia contra el fue”; la voluntad se opone a sí misma ante la contrariedad y el dolor por el pasar. Aquí es en donde se da un giro fundamental: “En cuanto la voluntad sufre por el pasar, siendo ella misma lo que es precisamente como tal sufrimiento, a saber la voluntad, en tanto la voluntad queda entregada a su querer al pasar”⁵⁶¹. La voluntad, *per se*, es sufrimiento, dolor por lo que le falta, por el deseo de un objeto que lo mueve y que nunca obtiene; pero al unirse al dolor por el pasar, se entrega a él, es querer a algo que pase, o mejor, a que todo pase. Si la voluntad ya no puede con el pasar, su deseo se adquiere a él: si todo ha de pasar, hay que adherirnos a ese pasar; hay que tender a él. La voluntad también debe pasar: “La voluntad contra todo ‘fue’ aparece como voluntad de pasar”⁵⁶².

La nueva voluntad acontecida ya no es voluntad de ser, sino de repugnancia por lo que es, voluntad de que todo acabe, de que todo perezca. La esencia de la venganza nietzscheana es esta: “[...] la voluntad es un representar que, en el fondo, acecha a todo cuanto pasa, subsiste y adviene, para degradarlo a su sustancia y finalmente desintegrarlo”⁵⁶³. Ahora bien, esta venganza no se nombra a sí misma como tal, sino que se concibe como “castigo”, y otorgándose a sí misma un poder de justicia, la distribuye.

⁵⁶⁰ Sartre testimonia de forma magistral esto: “Puesto que la muerte no aparece sobre el fundamento de nuestra libertad, no puede digno *quitar a la vida toda significación*. Si soy espera de espera y si, de golpe, el objeto de mi espera última y el mismo que espera son suprimidos, la espera recibe retrospectivamente carácter de *absurdo*”. Sartre, *El ser y la nada*. Editorial Losada: Buenos Aires, 2008, p. 729.

⁵⁶¹ Heidegger, *¿Qué significa pensar? Op. cit.*, p. 93.

⁵⁶² *Ibidem*. Quizá uno de los más claros ejemplos lo expresa Schopenhauer cuando propone el abandono a toda voluntad. Albert Camus también da cuenta magistralmente de esto en su obra dramática, *El malentendido*, cuando hace decir a Marta: “Lo que haya de humano en mí no es lo mejor de mí misma. Lo que hay de humano en mí es lo que yo deseo, y para obtener lo que deseo, creo que lo aplastaría todo a mi paso”. Albert Camus, *El malentendido*. Alianza Editorial: Madrid, 1982, p. 54.

⁵⁶³ Heidegger, *¿Qué significa pensar? Op. cit.*, p. 93.

El Nietzsche de Heidegger está pensando metafísicamente toda esta problemática de la venganza y su posible redención. Y el fundamento de esta metafísica está contenida en esta frase: “El desierto está creciendo”. Si el pensar de toda la tradición ha sido este re-presentar de la venganza, éste se ha mostrado en su esencia, el cual es “repugnancia de la voluntad contra el tiempo y su `fue’”⁵⁶⁴. Repugnancia que termina siendo repugnancia de la voluntad; repugnancia por el tiempo y lo que tiene de “fue”. El tiempo tiene algo del “fue”, el “será” y el “ahora”; pero no es una caja o un contenedor de ellos. Y qué es el tiempo, entonces:

El caso es que avanza; y el tiempo avanza pasando. Si bien el avanzar pasando del tiempo es un venir, pero es un venir que se va, que va pasando. Lo venidero del tiempo nunca viene a quedarse, sino para irse. Lo venidero del tiempo lleva impreso siempre el sello del transcurrir y del pasar⁵⁶⁵.

Es decir, que aunque es tiempo adviene y se lanza hacia adelante, de esto sólo va a quedar el “fue”, el pasar⁵⁶⁶. El “fue” es lo que resta siempre del tiempo: es su esencia-temporal. Es así que lo que repunta en la venganza es el pasar. Y esta manera de concebir al tiempo ha sido la metafísica de Occidente para lo temporal.

Todo representar del ente nunca es un hacerlo presente únicamente a él, sino que siempre se va más allá de él, a su ser: “El representar de un ente es de por sí metafísico”⁵⁶⁷. Y en este sentido, la venganza ha sido aquello que está más allá de lo ente, lo que se mantiene independientemente del tiempo, es decir eternamente. Esto de la voluntad como “querer” no significa que se mantenga para siempre, sino que se mantenga como voluntad: “Y lo es, si como voluntad quiere eternamente la eternidad del querer”⁵⁶⁸. La venganza es repugnancia contra lo definitivo del pasar, contra su inamovible y perpetuo “fue”: todo lo que es, todo el posible ser, queda disuelto en el “fue”. Entonces, ¿cómo es posible una redención de la venganza? No

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, pp. 95-95.

⁵⁶⁶ Aquí se puede observar claramente la posición de Heidegger que insiste en aseverar siempre el “pasar”, la muerte, olvidándose del nacimiento. Si bien, el advenir está lleno del pasar, nunca deja de venir, su venir es infinito.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

es posible buscarla en la eliminación de la voluntad, en el nihilismo que busca la aniquilación del “querer”. Tampoco puede ser que el “fue” quede eliminado. La propuesta heideggeriana es la siguiente:

El tiempo no se deja eliminar por lo que al hombre se refiere. Pero, en cambio, desaparece lo que contraría a la voluntad cuando lo pasado deja de petrificarse en un mero “fue”, fijando como tal su mirada helada e inmóvil en el querer. Lo que contraría desaparece en cuanto el pasar ya no es un mero pasar que hace hundirse lo pasado en un mero “fue”⁵⁶⁹.

La propuesta se encaminaría en intentar comprender lo temporal como lo pasajero, y al tiempo como el pasar de lo pasajero: el tiempo no es un ente al cual hay que cuestionar por su ser. El “fue” ya no debe ser representado como un pasar que elimina en su absoluto, todo. Así, la voluntad ya no choca con el “fue”, ya no es más el muro en el que se topa: “La voluntad queda libre de lo que la contraría en el ‘fue’ cuando quiere el constante retorno de todo ‘fue’”⁵⁷⁰. La redención nietzscheana se encuentra en el deseo de la voluntad por el retorno de lo querido, su eternidad.; es decir, que la voluntad se quiere eterna. Así, el Nietzsche de Heidegger llega al punto más alto de la metafísica de la voluntad en la idea del eterno retorno, en el que se quiere la repetición sin fin de lo querido. La redención se efectúa cuando la voluntad deja de despreciarse a sí misma en su pugna trágica con el tiempo, para retomar el deseo de repetición infinita de lo querido: “queriendo en este querer a sí misma como razón de sí misma. La redención de la venganza es la transición al ser originario de todo ente”⁵⁷¹. La voluntad deja de chocar contra el infranqueable “fue”, en el deseo de lo eternamente querido y repetido, del paso atrás que vuelve.

El cristianismo sabe de esto y se muestra en el gesto del arrepentimiento, que es redención del “fue”. El superhombre es el transeúnte que va de la repugnancia de la voluntad contra sí misma a la voluntad que quiere el eterno retorno de lo querido;

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p 103.

es decir, a la voluntad que se inclina sobre sí misma y que es el ser originario de todo ente.

Heidegger resalta la figura de Nietzsche en este orden: su filosofía es la culminación, que es cierre y apertura, de la metafísica moderna que coloca al ser del ente como voluntad, como deseo de que lo finito retorne, de que lo pasajero vuelva, de que la finitud se repita infinitamente. En conclusión; la metafísica occidental es, hasta Nietzsche, la voluntad de fundamento topándose contra su ausencia ante la finitud.

Emmanuel Levinas también estudia y realiza sus propias conclusiones sobre este tema: el asunto del deseo de fundamento; y lo identifica como el deseo teológico frente a la idea de la totalidad o la muerte⁵⁷². La metafísica se origina y se mantiene bajo la idea fundamental de que la “vida verdadera” siempre está en otro lado, ausente, como lo extranjero, lo lejano; es decir, siempre está en “lo otro”: nada de “en lo de sí” nos complace ni nos llena, pues todo lo que hacemos es por una aspiración a lo que no hemos conocido todavía, a la negatividad. Lo “otro” nunca ha sido considerado lo cotidianamente otro que contiene, sino que el deseo metafísico siempre ha sido dirigido hacia lo absolutamente otro. El deseo únicamente ha sido interpretado como falta de... como necesidad que aspirar a algo perdido o nostalgia de lo no conocido. Al contrario del deseo del eterno retorno de lo querido, el deseo metafísico no coincide con nada conocido, sino que es ansia de una patria que nunca hemos habitado. El deseo metafísico “[...] desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo deseado no lo colma, lo profundiza”⁵⁷³. En este sentido, el deseo es absoluto cuando se conjugan dos términos: que el que desea sea mortal, y que lo deseado sea invisible. Lo invisible no suprime una relación, sino que coloca a la relación misma con algo no dado: “Morir por lo invisible: he aquí la metafísica”⁵⁷⁴.

⁵⁷² Cfr. E. Levinas, *Totalidad e infinito*. Op. cit.

⁵⁷³ Levinas, *Totalidad e infinito*. Op. cit, p. 58.

⁵⁷⁴ *Ibíd.*, p. 59.

Lo invisible no es una aspiración hacia otro mundo o hacia el cielo; choca contra la actitud menesterosa del hombre del siglo XX, obligado a seguir los ímpetus delirantes de la historia, en donde la injusticia y la miseria de lo inhumano rompen con toda libertad. Es, más bien, la inclinación a la bondad, a lo Otro que rompe con toda totalidad a través de la radicalidad de lo heterogéneo, de la separación. Es así que esta separación entre los términos, lo Mismo y lo Otro, no pasa por ninguna consciencia ni intención: “[...] la separación radical entre el Mismo y lo Otro, significa precisamente que es imposible colocarse fuera de la correlación del Mismo y de lo Otro, para registrar la correspondencia entre este ir y este retorno”⁵⁷⁵. Este punto es fundamental para el presente estudio, en cuanto que aquí parece que Levinas asevera que no es posible, desde la fenomenología, dar cuenta de la relación fundamental de lo Mismo y lo Otro. Esto parece estar muy cercano a la ontología de Nancy del ser singular plural: esto tendrá que ser determinado en el próximo capítulo de la presente investigación (sobre todo determinar si en Nancy hay también una ontología de la otredad). No hay consciencia intencional que presente la alteridad que está antes de todo⁵⁷⁶. Aquí no hay una oposición entre el Mismo y lo Otro, ni representación en la que se hunda el Otro en lo Mismo. No es una mera alteridad de locación ni distinciones formales; no es la contrapartida de una identidad que se resiste ni pugna; es, más bien, “[...] una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro [...]. Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo”⁵⁷⁷.

Este es el plano metafísico levinasiano, en donde lo Otro no es una mera colectividad dentro de una totalidad; no está en el sistema en el que se puede decir “yo” o “tú” o “nosotros”⁵⁷⁸. Lo Otro es lo extranjero en donde no hay una misma patria

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁷⁶ Está antes de cualquier designación del “yo”, aun la hegeliana: “<Me distingo yo mismo de mí mismo y, en este proceso, es inmediatamente (evidente) para mí que lo que es distinto no es distinto. Yo, el Homónimo, me opongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente distinguido, desprovisto para mí de toda diferencia>”. Hegel *apud* Levinas, *Ibid.*, p. 61.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁵⁷⁸ En este punto no hay contradicción con la ontología de Nancy, pues Levinas se está refiriendo a la colectividad en la que aparece y se clasifican los individuos, ya sea numéricamente, por posesión o por concepto.

y donde no hay una dominación o poder sobre él, pues aun cuando está ahí, no hay aprehensión esencial. La conjugación que une al Mismo y al Otro, no encierra ni un poder ni adición o enlace entre términos, sino lenguaje, en el que no se determina a los términos, más allá del Mismo y que no forma una totalidad: incluso el Mismo puede trascenderse en su ipseidad.

Levinas habla en el sentido de una economía general del ser en el que hay un ir y venir entre el Yo y el Otro, entre el “cara a cara” que no tiene que ver con la lógica formal y sí con el Deseo y la Bondad: “La apología en la que el Yo a la vez se afirma y se inclina ante lo trascendente, está en la esencia del discurso. La bondad en la cual el discurso [...] concluye y exige una significación, no perderá este momento apologético”⁵⁷⁹. Y en este sentido, Levinas llama religión a la ligadura que hay entre el Mismo y lo Otro, en donde este último permanece siempre siendo Otro, siempre lo totalmente Otro: no angustia, no desesperación, sino la maravilla de la exterioridad.

Este recorrido a través de Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger y Levinas ha buscado presentar un panorama en el que se exponga someramente cómo es que la modernidad se vio envuelta entre la búsqueda de un fundamento -que se había perdido en lo teológico- y la finitud, el pasar, que evidentemente lo niega. Deseo que devino voluntad de fundamento, que se transformó en metafísica de Voluntad. Levinas, más cercano a Nancy, da cuenta de ello e intenta desarrollar una metafísica al margen de la ontología que logre precisamente romperla, sin salir de ella, a través de lo impresentable que se da entre el Mismo y lo Otro. Ahora toca al propio Jean-Luc Nancy, a partir de aquí, vérselas con esta petición de fundamento, pesquisa de infinito ante la finitud.

⁵⁷⁹ *Ibíd.* p. 64.

4.2 La (in)finitud.

< ¿Hay medida sobre esta tierra?

No hay ninguna>.

Hölderlin⁵⁸⁰.

La finitud no es una privación. Hoy día puede que no exista proposición que necesite ser más articulada, escrutada y experimentada de todas las formas posibles.

Jean-Luc Nancy⁵⁸¹.

Este apartado se centra en el estudio nancyano sobre uno de los conceptos pilares de su ontología: la finitud; es de notar que no se puede comprender este término de la finitud sin el infinito que se abre a partir de ella: aquí radica la temática más importante de sus primeros trabajos ontológicos que, si bien inician en Heidegger, lo llevan a otros aspectos insospechados para el filósofo alemán.

La finitud es una de las nociones esenciales de Nancy; pero ésta no está desligada del ser singular plural sino que únicamente desde la finitud se puede entender la existencia, pues la primera, tomada radicalmente, es el *eraignis* que constituye la existencia. No hay finitud en sí, como si fuera algo o una cosa, sino que tiene que ver con el fin de todo sentido y de todo el pensamiento del sentido que como hasta ahora se ha formulado, “[...] el pensamiento de su ausencia de solución en tanto que lugar mismo del sentido”⁵⁸²

Jean-Luc Nancy da cuenta del ansia de significación de sentido, es decir, de fundamento último de lo real que se ha exacerbado en la modernidad⁵⁸³. Se ha tratado de asignar el sentido entendido como significación, y se le ha encerrado en

⁵⁸⁰ Holderlin, *apud* Heidegger, *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serval, 2003, p. 16.

⁵⁸¹ Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo*. *Op. cit.*, p. 55.

⁵⁸² Nancy, *Pensamiento finito*. *Op. cit.* p. 6.

⁵⁸³ Occidente originó la significación que devino voluntad en la modernidad.

un constructo teórico-conceptual que ha tratado de construir lo más propio de la filosofía, que es la obstinación por romper todos estos esquemas de representación significativa: todo olvido sobre este gesto filosófico es el olvido de la filosofía⁵⁸⁴. La significación aún se ha presentado de formas diferentes: desde las matemáticas, medios simbólicos o negativos de los principales conceptos más importantes de la historia occidental, como la moral o la estética. Pero siempre ha sido “[...] la exigencia y la lógica de su cierre (Kant habla de <satisfacción> de la razón) lo que está en juego”⁵⁸⁵. Particularmente, desde el mismo Kant hasta Husserl, lo que ha marcado, *grosso modo*, a la filosofía, no es sólo el cierre mismo de la significación, sino la voluntad de presentación. Esto no quiere decir que no se haya tratado también de la oposición a esto, a la apertura que muestra todo cierre o de un sentido que no es el sentido que ha sido presentado. Y sin embargo, aunque ha sido planteado este gesto que no deja cerrado al sentido –por ejemplo, del hombre, en donde se logró dejarlo sin ninguna determinación significativa, como hicieron Pascal o Montaigne, por decir los pocos- sí quedó determinada su esencia en esta voluntad de presentar su sentido, que terminó significando al mismo sujeto de la significación. El humanismo no fue más que “[...]la autopresentación del sentido de la voluntad de sentido”⁵⁸⁶; este es el sistema que se auto-procura sentido a través de un valor que siempre queda postulado hacia adelante, como todavía no dado, y sin embargo, orienta todos los proyectos. El sentido queda manifiesto en su postulación interminable y, con ello, el hombre mismo y su humanidad en manos de su deseo o voluntad que nunca alcanza su objeto. Es por ello que: “La inhumanidad de su mundo no debe sorprendernos demasiado”⁵⁸⁷. Y esto, porque únicamente lo único que se logra es asignable a la voluntad de un valor no alcanzado para obtener el sentido: el sentido es la voluntad misma por un valor que nunca se ha dejado alcanzar.

⁵⁸⁴ Cfr. Nancy, *El olvido de la filosofía*. *Op. cit.*

⁵⁸⁵ *Ibíd.*, p. 25.

⁵⁸⁶ *Ibíd.*, p. 26.

⁵⁸⁷ *Ibíd.*, p. 27.

El hombre moderno se reconoce desorientado y por ello es su exigencia inaudita de sentido; exigencia que termina deviniendo sentido, expresado en el *deseo* de su presentación: “[...] en el *deseo del sentido*, lo que es problemático no es el sentido, sino más bien el deseo”⁵⁸⁸. El sentido pasa a un plano secundario y el deseo se presenta a sí mismo como el sentido mismo; éste se incrusta como la vía al sí mismo del sentido de la modernidad y adquiere su real identidad: no es un deseo de tal o cual cosa, sino es el deseo en sí mismo, antes de cualquier objeto:

De Montaigne o Descartes a Rousseau y Proust todo comienza por una situación de pérdida o extravío en la cual y desde la cual se yergue el deseo (figurado, según el caso o a la vez, como necesidad, apetencia, nostalgia, voluntad...) de recobrar lo que se perdió o de encontrar lo que no está presente (según los casos, o a la vez, una identidad, una dirección, una historia, una intimidad, una memoria)⁵⁸⁹.

Lo que está detrás de todas las ausencias es el deseo mismo que adquiere distintas facetas y se muestra con muchos matices diferentes. Hay un sistema que interactúa entre la pérdida y el deseo y que adquiere únicamente su carácter en esta misma ausencia o desplazamiento, pues el motor será el deseo, pero la condición indispensable es que nunca se presente su objeto, que siempre esté ausente o retirado: el sentido está en la inclinación hacia ello. Desde aquí debemos entender a Nancy cuando asevera: “El sujeto se define como el sujeto del deseo, y este deseo es el deseo de devenir sujeto”⁵⁹⁰. El deseo se muestra como el prurito por un significado, y su signo es que aquel, el significado, siempre está a distancia. Hegel ya había determinado al *deseo* como la vía que lleva al Sí mismo; es así que éste es el significante vacío del significado a distancia. El sentido siempre se encuentra más allá de lo dado y el deseo es el signo vacío que lo representa: el deseo es el impulso último de la significación que nació en Occidente y que se mostró en la

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁸⁹ *Ibidem*.

⁵⁹⁰ *Ibidem*.

forma de disposición del mundo; mientras que en la modernidad, como hemos estado insistiendo, ha sido como deseo por acceder a la significación.

La misma estructura de la significación es deseo o tensión del significante (el signo) dirigida hacia el significado (la realidad); es así que: “El pensamiento acerca de la finalidad del signo ocupa todo Occidente y se exagera en su edad moderna: el signo tiene por objeto, tiene por sentido, conducir al sentido, mientras que el significante tiene por objeto presentar el significado”⁵⁹¹. Sin embargo, históricamente el signo nunca ha alcanzado y ha fracasado –por su misma naturaleza- en su finalidad, ya sea por una falta o falla estructural en las lenguas o en su multiplicidad metafórica⁵⁹²: estructuralmente, el lenguaje en cuanto sistema de significación, únicamente queda en aproximación, en desplazamiento del sentido; no debe extrañarnos que su finalidad termine en lo inefable.

El deseo se expresa en toda la actividad humana por significar:

La empresa literaria, el procedimiento experimental, la acción histórica, la constitución política, la invención artística, la verbalización psicoanalítica, la formalización lógico-matemática, la autogestión tecnológica, la valoración humanística, los procesos hermenéuticos, el análisis semiológico y, en definitiva, la concepción filosófica del mundo son, o son presentados, como otros tantos aspectos de una misma función general de significación⁵⁹³.

Esta amplísima diversidad de sentidos pueden no tener coherencia, incluso podrían estar en contradicción interna o con otras formas y, sin embargo, están unidos bajo una misma lógica, la cual es que se da el reenvío de la significación hacia el sujeto que significa, quien no es otro que un sujeto que se encuentra deseante y que se constituye como el fundamento de todos sus propios constructos con los que se otorga un sentido. Pero este sujeto está constitutivamente puesto-a-distancia, porque se le concibe siempre como el resultado de un proceso que no puede

⁵⁹¹ *Ibíd.*, p. 34.

⁵⁹² Para profundizar en el concepto de *metaforicidad*, se pueden consultar algunos textos de Jacques Derrida. Cfr. Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994.

⁵⁹³ *Ibíd.*, pp. 34-35.

terminar; o porque se le coloca en el altar de una gran Idea o Valor que da sostén a un sistema, como el Hombre o la Ciencia o la Filosofía o simplemente porque este sujeto no es más que una parte de ese mismo proceso interminable en el que se encuentra inmerso.

Esta gran estructura de significación del sentido multifacético, y que son intercambiables entre sí, lleva el rasgo del deseo, y es por eso que se subdivide en el proyecto y en la carencia. El *quid* del deseo es que hay una sola evidencia, y es la ausencia del sentido,

[...] y es esta carencia la que desencadena todas las formas o todas las figuras del deseo, la impaciencia y la voluntad cartesianas, la frustración humeana, la insatisfacción kantiana, la agitación ficheana, la desdicha hegeliana, la fiebre nietzscheana, la angustia kierkegardiana, la historia marxiana, el *élan* bergsoniano, la intención husserliana, etc.⁵⁹⁴.

Este movimiento del deseo está animado por la *energeia* de lo negativo, de lo que no está presente: el sujeto en su doblez devela su verdad y su valor como ausente, en otro lado, aunque siempre en él mismo, lo que le provoca que una infinita re-apertura lo llene de angustia, de búsquedas frenéticas e intercambiables para identificarse. La filosofía, como una enseñanza para morir, nos señala que la significación siempre está a una distancia infinita o que la significación fundamental es la supresión de la significación.

La filosofía de Spinoza y de Hegel intentan romper esta dinámica y poner el sentido a disposición y presente, pero la constante es la falta que empuja a todo proyecto en donde el sujeto se lanza a un sentido no dado sino desplazado en un movimiento que otorga, en un final imaginario, un atisbo de sentido inalcanzable, pero expuesto en el deseo. Si el deseo orienta, en únicamente en el orden de que es deseo de dirección; por ello siempre tiene la misma lógica: “la significación cumplida, <el hombre> realizado, y, por otra, infinitamente cambiante: ha generado toda clase de *sentidos de la historia*, así como toda clase de *miras* definidas por valores a-

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 35.

históricos, incluso anti-históricos”⁵⁹⁵. Pero Nancy hace hincapié que la idea que está sosteniendo la apetencia de la orientación es el mismo concepto de orientación, que es tomado como aquella inclinación que debe guiar o, aun, regir el camino de Occidente hacia los valores y sentidos extraviados, o hacia un renacimiento de la verdad, aunque ella esté llena de claroscuros y se le acepte así; mas todo el peso de la orientación se gesta por la nada que deja una huida del sentido. Es por esto que la orientación muchas veces termina por no determinar el sentido o significarlo, sino que le basta mostrar un atisbo de sentido por construir, perecedero o improvisado, pero siempre reconstruyéndose: cualquier metáfora o analogía se significa y sirve de meta, pero lo que realmente significa la meta es “[...] el proyecto, y el proyecto como tal significa la verdad del sujeto. Curiosamente, el hombre del humanismo no puede jamás ser donde está, sino tan solo como proyecto y en tanto proyecto”⁵⁹⁶.

El hombre encuentra su sentido únicamente en vía de ser algo; siempre tiene que “llegar a ser”, ya sea a través de una lucha por la educación, el progreso o recordando quien es; pero fundamentalmente aunque esta meta puede llegar a ser un progreso generacional o por el proyecto *per se*, nunca se cumple *hic et nunc*: “Para el hombre del humanismo su presente y su presentación (su sentido) no pueden coincidir”⁵⁹⁷. La proyección se basa en la representación de una idea o valor que guía; así que no es otra cosa más que el “verdadero régimen del sentido significado”, que es la significación de un sentido nunca presente, siempre a distancia, a través del deseo. Es de este modo que, tanto el proyecto como su extensión o desplazamiento, no terminan nunca por agotarse⁵⁹⁸ y la verdad se da en esta proyección.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁹⁶ *Ibidem*.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁹⁸ Gianni Vattimo se mueve también por este análisis del progreso indefinido e inacabable: “La historia que, en la visión cristiana, aparecía como historia de la salvación, se convirtió primero en la busca de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco, en la historia del progreso: pero el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso”. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*. Platera-Agustini: Barcelona, 1994, p. 15.

La metafísica está consagrada al deseo en el orden de que es representación del mundo, en donde el mundo y sus representaciones que ofrecen su sentido, no son realmente el mundo, pues, precisamente, hay que decir-el-mundo, pues éste no está presente. La voluntad de Sentido siempre está desplazada: “[...] exige nutrirse del deseo de un Sujeto”⁵⁹⁹. Esta es la doble inclinación que cierra el círculo de la metafísica. La filosofía no ha sido otra cosa que su identidad con la presencia-a-distancia del Sentido, de una “verdad” que se quiere presentable y que su voluntad quede esencializada.

Uno de los puntos centrales por los que aborda Nancy el problema del sujeto es desde la ausencia de fundamento, de todo “por debajo”, presupuesto o substancia. El Heidegger de *Ser y tiempo*, aunque intenta ir por ese mismo camino, no logra desprender el sí mismo del sujeto. Es hasta que llega a la noción del *Ereignis* en donde esto es posible. Esta noción, que es “evento”, en el sentido de que eso adviene, logra desprenderse de toda sujeción y abre la posibilidad de pensar al sí mismo como un estar expuesto a:

Yo diría hoy que eso a lo que estamos constreñidos a llamar “sujeto”, a falta a veces de otro término para designar a un existente singular expuesto al mundo, no “es” nada que pueda tratarse como un sujeto de atribuciones posibles (X es grande, moreno, erudito, orgulloso...) sino que “es” solamente en el movimiento que lo expone al mundo, es decir, a las posibilidades de sentido⁶⁰⁰.

Lo que existe, existe desde ese movimiento en el que expone al mundo (el mundo como sentido infinito de re-envío), al *con* de la existencia en donde circula el sentido. Es por ello, que la *Ereignis* va acompañada de un *Entaignis* –desapropiación- y de una *Zuegnis* –dedicación-. Así que todo sí mismo adviene deshaciéndose de “[...] toda pertenencia, asignación y propiedad para enviarse, dirigirse, dedicarse a... nada distinto al hecho mismo de existir, de estar expuesto a reencuentros, a

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁰⁰ Nancy, *¿Un sujeto?* Barcelona: Ediciones La cebra, 2014, p. 9.

sacudidas, a encadenamientos de sentido”⁶⁰¹. Es decir, que el “sí mismo” puede reconocerse en este movimiento, haciéndose, pero al mismo tiempo, alejado infinitamente de sí mismo, cada vez, en la ex-istencia.

Occidente, como filosofía, ha sido la estructura de la suposición. Es un error pensar que el sujeto se dio desde la antigüedad, pero lo que sí aparece ahí es su posibilidad, que es el fondo supuesto de lo real. Con Sócrates y Platón aparece la idea primitiva de la subjetividad con el “conócete a ti mismo”, cuando el *nous* se somete y se vuelve a sí mismo para revelársele lo que está ya dado, un saber que debe ser poseído, un saber que es *episteme de epistemes*; este fundamento se encuentra siempre más allá de las dialécticas: “la suposición última es siempre supuesta como fuera de alcance”⁶⁰². Es un supuesto que está de fondo pero que no puede ser presentado.

Con Plotino hay la suposición de una naturaleza pensante que está siempre en acto, un *nous* sin potencia, estático; el sujeto contendrá esta doble característica: la división que hace el *nous* para encontrarse consigo mismo, y lo uno, el *nous* estático. En Agustín, la idea de alma es el supuesto que da lugar a una “verdadera presencia” que no ocupa el cuerpo. Ser sí mismo es la posibilidad más propia. Ahí se abre el espacio entre Dios y el alma, que abre una intimidad misteriosa que es más íntima que yo mismo.

En Descartes, la suposición adquiere una necesidad que se alcanza a través de la duda. El *ego* no es algo que pueda probarse porque está demostrado, es una evidencia absoluta. Pero el *ego sum* tiene un carácter temporal, es decir, aparece sólo cuando es nombrado: “*Ego sum*, entonces, es verdadero cuando lo pienso o cuando lo digo, es decir, en el momento en que lo pienso ese enunciado es adecuado a la realidad”⁶⁰³. No todo pensar es el *ego sum*, pero sí todo pensamiento descansa sobre este fondo; aquí adquiere el carácter de substancia: si bien, la enunciación no es más que *flatus vocis*, una nada, el mínimo absoluto de ser

⁶⁰¹ *Ibidem*.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 35.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 36.

supuesto; se transmuta en cosa, adquiriendo en el “existo” una substancia pensante, la *mens* que es el espíritu.

En Kant es en donde se da lugar el sujeto como tal. Lo trascendente son las condiciones de posibilidad que hacen el mundo. El sujeto está dado en el conocimiento posible de la razón finita: lo que conoce (naturaleza), desea (moral) y le place (arte). El sujeto se encuentra de alguna forma, sometido a la libertad, no como conocerse, sino en un “actúa”: “En el `actúa´ el sujeto es el sujeto de una sumisión que es sumisión a la suposición absoluta e inaccesible de su libertad”⁶⁰⁴. La suposición alcanza un pináculo que se bifurca: aunque la sustancia del sujeto es inaccesible aún es el supuesto condicional de la experiencia; la libertad condiciona a todo sujeto a un mandato hacia un sujeto final, puesto siempre a-distancia.

Hegel toma ese movimiento de a-distancia y lo substancializa en el sujeto que se construye a sí mismo a través de un proceso de relación consigo y su negatividad; es decir, deviniendo lo que no es: ““El sujeto es lo que es al devenir lo que es atravesando lo que no es él mismo”⁶⁰⁵. Al incorporar aquello que no es, su negatividad, se hace a sí mismo.

El fondo del sí mismo, que absorbe toda negatividad de experiencia e historia, se transforma en una superposición: el espíritu. Es un saber de sí que es una presencia absoluta, pero al mismo tiempo, acabada y renovada infinitamente: “El sujeto se pone en la medida misma en que se depone. Su unidad, su ser-uno es, entonces, absoluta a la vez que está absolutamente hundida en la suposición”⁶⁰⁶.

De esta manera, la suposición se revela como una lógica que tiene dos vertientes: la de un encadenamiento de fundamentos que no acaban y la del establecimiento de un límite que es un *uno* que queda velado. Así, el sujeto, en su máxima expresión, es:

⁶⁰⁴ *Ibíd.*, p. 45.

⁶⁰⁵ *Ibíd.*, p. 47.

⁶⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 48-49.

[...] la suposición pura, en tanto que la suposición pura se abre sobre su propia negatividad de suposición. Y al mismo tiempo, ese sentido acabado del sujeto se corresponde, por cierto, al estallido de sentidos en tantos sujetos como facultades hay o en tantos sujetos como instancias de existencia hay en el mundo de la experiencia⁶⁰⁷.

Nancy va a intentar pensar el sujeto desde el fin de la filosofía y en su consecuencia como “fin del sujeto”, que equivale a tomarlo como un cierre o un cumplimiento con Hegel. No hay una destrucción de la tradición sino una evidencia profunda: el abismo de la presuposición. Se trata de pensar el sujeto desde el desarraigo de todo fundamento, desde el *rizoma* de Deleuze, desde el sin *raíz*, desde el espacio que ocupó toda la sustancia y no puede ser más que la existencia. Se trata de pensar desde un *quis*, el ser-un-quien, sin ningún contenido, que no sería suposición sino exposición. Es un alguien que no está supuesto, que aparece como respuesta y no como pregunta, sino como una presencia que se expone en la existencia, que es lo contrario a la sustancia, y es relación en la no hay una producción sino la singularidad del *uno a uno*, en donde si hay *unos* hay *otros*. El uno quiere decir, paradójicamente, los unos y los otros.

Lo singular no es un espíritu sino que es *somebody*, la materialidad, el cuerpo-cada-uno (el fulanismo de Miguel de Unamuno). Lo que hay es un cada vez que no crea esencia ni un común repartido. A diferencia de Levinas, que rechaza todo “interés”, entre los unos, Nancy lo asume, pero no como un sentido egoísta ni como un interés idílico, sino que es ontológico: la curiosidad es co-originaria a la extrañeza y a la retirada del otro. Es la posibilidad de todas aquellas impresiones que se dan, como el miedo, deseo, amor, odio, etc. Es una curiosidad ambivalente que es posibilidad del bien y del mal. Es la curiosidad del que busca, no un principio o sustancia, sino un acceso al mundo más allá del gesto del otro, la presencia de un punto y de un instante de origen absoluto, irrecusable, ofrecido como tal y como desvanecido a su

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

paso. Pero es la posibilidad de que el otro se vuelva un origen único, que se le dé una sustancia que se ama o se odia.

El ser, en definitiva, es “abandono”; esto no suma en nada a ninguna de las múltiples formas del ser, sino que más bien, las agota. El ser está “abandonado” en sus significaciones: *Unum, verum, bonum*; de esto es de lo que hay abandono. El agotamiento de las categorías y trascendentales del ser es lo que está agotado; y desde aquí debemos entender que el ser ya no se dice de muchas maneras; en esto, el ser está en abandono, y por ello, disponible: “[...] lo que no abandona nada ni nunca, lo que religa, que reanuda y retorna sin fin”⁶⁰⁸. Es el abandono del ser, que es nacimiento constante, que nunca termina. No es el “abandono” cristiano y su dialéctica, sino más bien, como el “tiempo ininterrumpido” en el que nos abandonamos y nos abandona. El abandono, asumido radicalmente, es decir, desde la imposibilidad de cualquier permanencia, es infinitamente renovado en el sin-esencia, en donde todo es y llega a ser: lo que hay está en abandono, más allá de la voluntad. En el fondo, asumir este abandono, es pensar. Y si este ser está abandonado es que está disponible, no para ser recibido o sacado del olvido (lo cual puede mantener una metafísica de la subjetividad, como si el ser tuviera que ser “recordado”), sino que es en ello en donde se hace y deshace la existencia. El abandono es la misma apertura del ser. Y este abandono no se resuelve o soluciona (como si fuera una falta), sino que el sentido es, precisamente, la ausencia de solución:

La *finitud* designa la <esencial> multiplicidad y la <esencial> no reabsorción del sentido o del ser. En otros términos, si es como existencia, y únicamente como existencia, que el ser está en juego: ella designa el *sin-esencia* del existir⁶⁰⁹.

⁶⁰⁸Nancy, Jean-Luc, *El ser abandonado*. Academia.edu, PDF, Jean-Luc Nancy. El ser abandonado | UniNómada - Colombia - Academia.edu, consultado en enero del 2021, p. 1.

⁶⁰⁹ Nancy, *Un pensamiento finito*. *Op. cit.*, p. 9.

Es así, que la finitud no asigna una metafísica de la otredad; no hay lo uno ni lo otro, sino el sin-esencia que no permite ningún punto fundamental y sí la multiplicidad infinita. La existencia tomada como esencia no es más que el “sin-esencia”. La afirmación del ser como infinito mantiene la suposición de un “permanente”; en cambio, el ser finito lo deja sin este fundamento y éste es el sentido que no puede apropiarse.

El sin-esencia, que es la ausencia de fundamento en donde se da el sentido como inapropiable, no es algo que le “falta” ser y que por ello deba ser salvado, sostenido o justificado; sino que no hay ninguna remisión o referente a, ni a Dios, ni al sujeto ni a ninguna substancia infinita.

Esto no puede ser tomado como si la finitud fuera el sustento de un agnosticismo o escepticismo; o remitiera a lo inefable: “*Finitud* quiere decir: no que el todo del sentido no esté dado, y que haya que remitir (abandonar) su apropiación al infinito –sino que *todo* el sentido está en la inapropiación del <ser>, cuya existencia (o el existir) es la inapropiación misma”⁶¹⁰.

Desde este punto de vista hay que entender que la finitud es el sentido en su inapropiación. Y más bien, la determinación es lo que rompe el sentido dejando el ser-uno. El sentido como finitud es lo que siempre se ha comprendido ya; se está, no en un concepto, sino en la “comprensión” que implica el nacer y el morir, el venir a la existencia en cuanto vamos: “Obedecer a esta doble imposición –el *absoluto* mismo de la existencia- es entrar en un pensamiento finito”⁶¹¹. No hay pensamiento que no esté en esto, que no esté ya comprendido en su finitud, en el que ser no tiene esencia. Y esto no es una “falta” o carencia, como se le ha interpretado y de lo cual todavía no salimos del todo: esto ofrece cierta fascinación epocal y también de su dialéctica infinita; mas esta falta tiene que estar asumida tal cual: “Carencia de nada, y a pesar de todo carencia: tal es el existir”⁶¹². Es de este modo, que toda respuesta o responsabilidad no es sobre ninguna esencia (que evidentemente

⁶¹⁰ *Ibíd.*, p. 10.

⁶¹¹ *Ibíd.*, p. 11.

⁶¹² *Ibíd.*, p. 14.

otorga un sentido) sino un responder por el ser mismo, de que *hay* ser. Desde esta perspectiva, la finitud es el reparto del sentido que nada tiene de colectivo, sino del *cada vez* de la existencia. Que la finitud es infinita quiere decir esto:

Un proceso infinito no va <al infinito>, como al término siempre diferido de una progresión (Hegel llama a eso <infinito malo>): es la inestabilidad de toda determinación finita, al arrebató de la presencia y de lo dado en el movimiento de la presentación y el don. Tal es la primera y fundamental significación de la negatividad absoluta: lo negativo es lo prefijo de lo *infinito*, en cuanto afirmación de toda finitud (y todo ser *es finito*) excede en sí su determinidad. La finitud es la relación infinita⁶¹³.

La finitud no es una postergación hacia adelante/atrás sin límite en un supuesto progreso, sino que es todo menos lo asentado de lo dado, y más bien, la condición de posibilidad y efectividad de ello. De esta forma, el pensamiento no es el determinante de ciertas condiciones externas de inteligibilidad de lo meramente dado, sino la profundidad, que no es fundamento, de aquello en donde surge o se crea lo dado.

Desde esta postura, no hay una diferencia entre el sentido y la libertad, pues ésta es el “hecho” de la existencia y no un significado que se le otorga o que se le piense como esencia, en donde el sentido es finito; o dicho de otra manera, es la infinita inapropiación del sentido. Es desde aquí que se debe leer lo que Nancy nombra como “estrechez” del sentido. La época exige un pensamiento finito:

Pensar su finitud, no colmarla ni apasiguarla, y tampoco según el movimiento insidioso de una reología o de una ontología negativas, en las que lo insensato finaliza, al infinito, por cerrar el sentido mismo. Sino pensar la inaccesibilidad del sentido como el acceso mismo al sentido, y de nuevo, en todo rigor, este acceso no teniendo lugar, no accediendo a ningún inaccesible, pero teniendo lugar, in-accediendo a sí mismo, a ese suspenso, a este *fin*, sobre este límite en el cual simultáneamente se deshace y se

⁶¹³Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena Libros. 2005, p. 19.

concluye, sin mediación del uno al otro gesto. Un pensamiento finito es un pensamiento que *permanece* en esta in-mediación”⁶¹⁴.

El pensamiento que “piensa” la finitud, no la observa como algo que deba ser llenado o que habría que mantener un ascetismo ante ella, lo cual implica el espiral de toda teología/ontología negativas que fundamentan un acceso a lo más propio que nunca es apropiado. Pero Nancy se aparta de esto al proponer el sentido precisamente en su inaccesibilidad, la cual no crea ninguna esencia; es decir, ningún escepticismo radical, sino que el sentido siempre “tiene” ya lugar en su imposibilidad de esencia. Esta es la libertad de una carencia de sentido siendo éste carente en su finitud.

Todo sentido determinado de Occidente lleva el sello de su finitud y esto es la estrechez de la historia finita que está desarrollada en cuatro pilares estructurales: la exterminación, la explotación, la simulación y la tecnicización.

La exterminación es la supresión del sentido mismo expuesto en las desmesuras del mundo que, a través de la estructura económica y tecnológica, deja sistemáticamente a millones en la miseria y la muerte. En esto se da el problema del mal que ha sido desde siempre a través de un esquema de sentido. En la antigüedad era considerado como un infortunio, que es la desdicha trágica impuesta por el destino a la existencia y a su sentido, aunque suprima a ésta: la comunidad la sufre y la supera; “terror y piedad responden a la maldición”⁶¹⁵. En la modernidad, el mal es la “enfermedad” que accidentalmente opera en el mundo y que no ello puede llegar a ser reabsorbido desde otro esquema de sentido, como el progreso del saber en Descartes. Otra interpretación del mal es la “maleficencia” que no es otorgada desde un afuera de la existencia, sino desde ella misma: “El mal se da razón ahí, y ahí se da como razón (metafísica, política, técnica)”⁶¹⁶. La existencia se

⁶¹⁴Nancy, *Un pensamiento finito*. *Op. cit.*, pp. 16-17.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p.19.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p.20.

otorga una esencia y, en ello, se destruye a sí misma en lo insensato; la supresión de la “estrechez” y la negación del sentido singular que se da cada-vez.

El pensamiento finito debe mantenerse en esta resistencia:

Que la finitud es tan radical que ella es *también* la apertura de esa posibilidad, por la cual el sentido es autodestruido. La finitud es el sentido en su ausentamiento, ella lo es hasta ese extremo, hasta ese punto en el que lo *insensato* se hace por un instante decisivo, indiscernible del sentido faltante⁶¹⁷.

Es la libertad la que discierne lo insensato, sin que ella signifique que está en el sentido, sino que es eso que siempre se comprende de la existencia: “Estar desprovistos de reglas, sin estar desprovistos de verdad”⁶¹⁸. Es aquí en donde se puede pensar una ética que no esté sustentada en los modelos del mal, sino en la misma existencia, que no genera norma del bien que obtiene su sentido a distancia a través de la voluntad. No hay el “deber ser”, sino es ser como existencia que “obliga” a ella misma en el hecho de que no se apropie del sentido y que es posibilidad de lo insensato: “es [...] una disposición a conservar y a aumentar el acceso de la existencia a su propio sentido inapropiable y sin fundamento”⁶¹⁹. Esta ética no es posible, sino que es la misma existencia y lo que siempre comprendemos ya de ella: “[...] remitir la existencia a la existencia”⁶²⁰. Los humanismos no alcanzan esto, más bien, obstruyen lo que es inaplazable: vivir aun en un mundo estructurado como el nuestro.

La “expropiación” anula las condiciones de la existencia; lo inapropiado del sentido es lo contrario a la renuncia que se opone a la alienación. Si se afirma que el pensamiento finito es material, esto quiere decir que es una oposición al dominio del cada-vez del cuerpo, de un acceso a un supuesto “afuera” de lo material: “porque el sentido es finito, uno no accede a él fuera de este mundo. Porque no hay <afuera>

⁶¹⁷ *Ibid.*, p., 20.

⁶¹⁸ *Ibidem*.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p.21.

⁶²⁰ *Ibidem*.

uno no accede”⁶²¹. Es así, que aunque el sentido siempre resiste a las condiciones de la existencia, que es *hic et nunc*, pueden ser expropiadas y devenir instrumento de explotación de una ideología que solicita un sacrificio y posterga la existencia:

Todas las existencias están *en* el sentido; pero ninguna puede decidir que en consecuencia, para algunos, la condición es y debe un *sacrificio* de la vida (de toda forma de vida). Porque el aquí-ahora es la finitud, la inapropiación del sentido, es toda la apropiación del <aquí> a un <en otra parte> y del <ahora> a un <después> (o a un <antes>) lo que es, y que hace *el mal*⁶²².

Contra toda expropiación es preciso que el existente se “abandone” al sentido, que sea dejado ser, a su finitud; esta remisión a la existencia no quiere decir que tenga que ver con interpretaciones del hombre o del mundo y sus sentidos esenciales, por los cuales habría que decantarse; tampoco se trata de asignar un fondo original de la autenticidad al que habría que volver tras la alienación; ni renunciar a las críticas; “sino la de saber en nombre de qué: en el nombre de qué querer que el existente exista”⁶²³. Mas el pensamiento rompe con cualquier ideología que supone un proceso o autoproducción de una esencia del hombre; más bien, des-supone toda lógica que no sea el goce del aquí-ahora finito.

La simulación ha sido, desde el '68 una crítica a la ilusión de la existencia a través del espectáculo y del exceso mercantil; esta crítica se ha basado únicamente en el acceso de un sentido infinito del sujeto que lo supone; es por ello que únicamente ha tenido consecuencias verbales y poéticas. El pensamiento finito, ante la imposibilidad de toda teología y estética, al menos “sabe” que “[...] la existencia <esencialmente> (existencialmente) *carece* de un sentido construido como un Dios o como una obra –y que es para (a) esa carencia que ella es”⁶²⁴. Es por esto que toda crítica a la simulación debe llegar desde esta “carencia” que se opone a la alienación a través de la asignación del “espectáculo” y el consumo. Ya no se trata

⁶²¹ *Ibíd.*, p. 22.

⁶²² *Ibidem*.

⁶²³ *Ibíd.*, p. 24.

⁶²⁴ *Ibíd.*, p.27.

de una crítica a tales representaciones sino de lo que no puede ser producido o representado. La modernidad no fue otra cosa más que el intento de presentar lo im-presentable a través de un infinito. Pero si el ser es finito, entonces lo que “hay” se presenta, pero no a través de ninguna representación de lo propio o impresentable: “El *nada* del que *falta* el existir, ese nada de sentido que hace sentido (pero que no hace secreto), vienen a la presencia”⁶²⁵. Esto se refiere a la representación -no a la idea o naturaleza- sino de aquello que no ha de ser presentado; es decir, de la finitud. La verdad ya no puede ser representada, sino que existir no es más que nacer a la presencia de un sentido ausente.

La tecnicización trata del fracaso de atender el “sentido” de la técnica que ha sido utilizada como si fuera un ente que ha provocado la explotación, simulación y alienación de las sociedades actuales; o de apelar a un esquema moral. Ahora el esfuerzo debe de estar, más bien, en atender su sentido en tanto también el sentido de la existencia, como aquello que no tiene fin: “El <reino de la técnica> desmultiplica, des-reune, desorienta sin cesar el cierre (*bouclage*) infinito de un Sentido”⁶²⁶. La tecnicización es, en sí misma, “desobrada”, pues la técnica lleva en sí un saber del sentido como finitud: es por ello de su imposibilidad de apropiarlos, todos los días, desde todos los campos. El pensamiento finito, que es “[...] un pensamiento de la *finitud absoluta*: absolutamente desligada de todo acabamiento, de todo cierre [*bouclage*] infinito e insensato”⁶²⁷. Lo que se rechaza es el pensamiento infinito, precisamente porque es determinado en su permanencia o lo ilimitado de un transmundo; y más bien, pensar en lo infinitamente finito. No se trata de un pensamiento ejercido desde una nada, sino del sin-esencia; es decir, desde el sin fundamento que interrumpe cualquier substancia; un pensamiento del nacimiento de la presencia: “[...] nacimiento y muerte a la presentación infinita del hecho de que no hay sentido final, sino un sentido finito, que hay sentidos finitos,

⁶²⁵ *Ibid.*, p.28.

⁶²⁶ *Ibid.*, p.32.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 33.

una multiplicación de estallidos singulares de sentido extraídos de ninguna unidad ni substancia”⁶²⁸.

El pensamiento finito se opone a cualquier trazo, como el del arte o lo bello, que lleve a éste hasta el infinito o que marque la realidad con una nota o con un sentido que consuela; está en el constante saber del “ser que nosotros existimos”; es el pensamiento que “se rinde” a la existencia y a no obtener un sentido del lenguaje que éste siempre intenta ofrecer, pues el sentido es, precisamente, su finitud, lo inapropiable o lo faltante.

La finitud es “[...] una responsabilidad frente al no-hay-sentido del que todo el sentido está afectado, frente a lo que debe ser, y hacer, *nuestro sentido*”⁶²⁹. Por ello, el pensamiento es el rigor, que no es un sistema, del límite de las significaciones, del sentido de que es el sentido, que no es ninguna continuación infinita de una substancia, ni algo fuera de un orden: “El evento del sentido en tanto que falta, no es ni el continuo de una substancia, ni la rareza discreta de una excepción. Sino, es el *ser* –del que el pensamiento es la ética ontológica de ese <ni>, estrictamente mantenido en suspenso, sin relevo y sin abismo”⁶³⁰.

En contra de la voluntad del deseo –que no es más que voluntad de sentido y que, a decir de Freud, la misma pregunta por él ya manifiesta una patología-, Nancy coloca al pensamiento, que es dejarse, ser pasibles ante el sentido, dejar que venga; no es producción ni representación y sí repetición e inscripción, a manera de registro: “[...] hacer que entre en un orden de marcas una realidad heterogénea a dicho orden, sin hacerla devenir homogénea. <Pensar> inscribe en el lenguaje, inscribe el límite de la significación”⁶³¹. Lo real no tiene estratos o “afueras” que necesiten ser significados, sino que acaece y en ello pone en juego el sentido e interrumpe la estructura de la significación; lo rea es este acontecimiento, “[...] no lo

⁶²⁸ *Ibidem*.

⁶²⁹ *Ibid.*, p.35.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁶³¹ Nancy, *El olvido de la filosofía. Op. cit.*, p. 76.

que está por significar, sino aquello que tropezaron o violenta la significación, la apertura del sentido, su puesta al desnudo”⁶³².

4.3 La muerte (in)significada.

La muerte, desde la perspectiva nancyana, no otorga ningún sentido, pues es ella precisamente la que mantiene el sentido inapropiado o la apropiación de la inapropiable del ser-a. La muerte se mantiene “hasta el final” en la estructura del ser sin que ello signifique que ésta otorga un sentido mórbido: “Pues es la muerte apropiada la que es lo insensato”⁶³³. El sentido es la existencia en que siempre viene el nacimiento y la muerte, cada vez. Esto no trae una disminución de la angustia ante ella, pero tampoco es una forma de otorgar un consuelo, sino es la finitud, que no conlleva ningún “fin”; es decir, no lleva un *te/los* ni un acabamiento, sino que expone el sentido en suspenso que cada-vez abre y cierra.

La muerte no es ninguna misión o algo que tenga que ser soportada para asumir una negatividad en el hombre. Aquí late la sentencia de Hegel al respecto:

La vida del espíritu no es la vida que retrocede con miedo ante la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la vida que soporta la muerte y que se mantiene en ella. El espíritu no consigue su verdad sino encontrándose él mismo en el absoluto desgarró⁶³⁴.

El peso de esta frase fue asumido por algunos como la necesidad de alcanzar la vida del espíritu a través de soportar la figura de la muerte en los millones de cuerpos exterminados; o de creer, en acto, que es necesaria la miseria y la pobreza de una parte de la humanidad como condición de un proceso histórico del conocimiento o de la apropiación del capital. Esto es como si la vida sólo se diera a través de la muerte. Pero esta sentencia hegeliana debe comprenderse no como si el “espíritu” se encuentre en la muerte a manera como se le presente delante a, fuera, en el otro o en sí como una cesación del sentido; no es que sentido sea algo

⁶³² *Ibíd.*, p.77.

⁶³³ Nancy, *Un pensamiento finito. Op. Cit.*, p. 10.

⁶³⁴ Hegel *apud* Nancy en *Hegel. La inquietud de lo negativo. Hegel. Op. cit.*, p. 35.

meramente dado que soporte a la muerte como si ésta fuera también otra cosa dada: no es el espíritu que contempla, a manera de espectáculo y desde la frialdad, un desfile de muerte y aniquilación, y que, en ello, encuentre su sentido. El espíritu tampoco es una cosa finita que tenga consciencia de sí y de su pensamiento, sino que es “[...] lo finito que se encuentra infinito en la exposición de su in-finitud: eso es lo que debe pensarse –es decir: eso es lo que significa <pensar>”⁶³⁵.

El dolor no es un paso a la alegría, sino un reconocimiento de la separación de lo finito y de la incompletitud; pero también es la consciencia de lo otro y de su necesidad; es devenir, no hacia un fin, sino la consciencia del paso. “La infinidad” no puede ser ninguna sublimación ni la superación de un dolor o negatividad; tampoco puede estar en la muerte y en la “irrealidad” del “ya-no-estar”: “<La muerte> es que haya algo distinto (la muerte del otro, tanto como la mía propia), y de este modo lo infinito en acto para mí”⁶³⁶. En este caso, la lectura que realiza Nancy sobre Hegel, es que existe “temblor” ante lo finito y su exposición infinita: “es la sensibilidad de lo infinito en lo finito”⁶³⁷, es la inquietud que resquebraja todo. Y desde aquí habrá que comprender lo que dice de la muerte: “La conciencia [ante la muerte] ha sentido la angustia en relación con la integridad de su esencia [...] ha temblado en las profundidades de sí misma y todo lo que era fijo vaciló ante ella”⁶³⁸. La negatividad es, entonces, la causa de todo temblor de lo determinado.

Si el cuerpo, como se ha planteado antes, es el lugar de la existencia, luego, la muerte toma su real seriedad; esto no quiere subrayar el ser-para-la-muerte, sino que la “muerte” es el cuerpo de la existencia; es decir, que la muerte no es una esencia de ningún fin, sino “hay cuerpo, el espaciamiento mortal del cuerpo, que inscribe que la existencia no tiene esencia (ni siquiera la <muerte>), sino que solamente ex – iste”⁶³⁹. La muerte no es esencia, ni como fin (telos) ni como objetivo (sentido), sino la finitud indeterminada que no permite ninguna esencia. El cuerpo

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 48

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁶³⁸ *Ibidem.*

⁶³⁹ Nancy, *Corpus. Op. cit.*, p. 16.

no es otra cosa que un cuerpo muerto mientras se vive; muerte/vida: el quiasmo de la vida/muerte. Aún en el “muerto como cuerpo”, éste comparece. Ya no se trata de un *corpus* de la Muerte, sino de los muertos que se espacian en el “aquí yace”. Con la “muerte de Dios” (que quiere decir que Dios ya no tiene cuerpo, que ya el mundo no es el *topos* del espaciameinto en Dios), el transmundo de la Muerte se disuelve.

4.4 Deconstrucción de lo divino.

Jean-Luc Nancy realiza la ambiciosa tarea de realizar una deconstrucción del cristianismo en la pesquisa de lo que aún permanece del espíritu monoteísta y que dio impulso original al cristianismo.

El cristianismo instaló en Occidente el modelo de la desmesura; si toda medida es de acuerdo a la conveniencia del ser, el cristianismo es el sin-medida por lo infinito del ser. La criatura, aunque sea dependiente del creador, también lleva la huella de la inmanencia del Creador. El hombre es el punto más alto de esta inmensidad: “<Dios>, por su parte, no es más que la interpretación de esta desmesura en términos de proceso y de agente de producción”⁶⁴⁰. El modo de entender que Dios es la medida de todas las cosas, Platón la entiende como que Dos designa absolutamente la medida de la relación de cada ente consigo mismo; mientras que para Hegel, “Dios es la (des)mesura conforme a la cual el ser se modaliza en tanto que ser, esencialmente y en todo existente”⁶⁴¹. Para ambos hay una justicia absoluta que se modaliza justamente. Pero Occidente ha tomado la medida de lo infinito. Cambiar esto es una urgencia de la época: “O el tiempo que viene sabrá tomar medida, o bien, perderá toda medida, y con ella la existencia”⁶⁴².

Nancy es sumamente claro en su postura de cualquier ímpetu que empuje a los retornos, especialmente al religioso:

⁶⁴⁰ Nancy, *Ser singular plural. Op. cit.*, p. 197.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p 197.

⁶⁴² *Ibid.*, p 198.

No se trata de resucitar la religión, ni siquiera aquella que Kant quería contener “en los límites de la razón”. Se trata, por el contrario, de abrir la mera razón a la ilimitación que constituye su verdad.

No se trata de paliar una deficiencia de la razón, sino de liberarla sin reserva: una vez dadas todas las razones, indicar lo que resta más allá de la restitución. No se trata de volver a pintar cielos, ni de reconfigurarlos: se trata de abrir la tierra oscura y dura, perdida en el espacio⁶⁴³.

El retorno de lo religioso o la religión no significa otra cosa que la vuelta a los grandes riesgos de la libertad, dignidad y pensamiento de los hombres. Al final de cuentas sólo se trata de la aventura de un pensamiento nuevo acerca del hombre y del humanismo: “No se trata más que del humanismo. Detrás de esa palabra, detrás de lo que dice y detrás de lo que oculta –eso que no quiere decir, eso que no puede o no sabe decir- se sostienen las exigencias más imperiosas del pensamiento actual”⁶⁴⁴.

La civilización del humanismo está en agonía. Hegel da cuenta de ello en la apertura del mundo contemporáneo que tiene como principal característica el acabamiento del cristianismo. La salvación milagrosa del mundo y de la existencia se pierde desde su misma fuente. La fe ya no abre el mundo a su propia exterioridad, que no es transmundo y se vuelve en una administración egoísta. Así, “el pensamiento debe amparar el vacío de la apertura que resta sin herederos”⁶⁴⁵. La historia próxima evidencia el fallo de la filosofía, poesía y ciencia para dar razones del mundo. La cultura de la independencia de la razón, que es la “muerte de Dios”, ha tenido un largo proceso que no ha logrado apuntar el centro del vacío mismo o que se ha derramado en el nihilismo, que es una apertura cerrada en sí misma. Es lo que inició en la época de exacerbación del fascismo o misticismo de distintos tipos. El “desierto” del sentido y de la verdad es el campo propicio del delirio. La religión y la política han sido una la suplencia de la otra: “La religión de los sacerdotes (como decía Kant) y la religión civil han tenido ambas su tiempo, la segunda nacida del

⁶⁴³ Nancy, *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires: La cebra, 2008, p. 7.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 9.

retiro de la primera (desde Grecia), pero nunca en la medida de suplirla y por ello desde entonces claramente extinguida”⁶⁴⁶.

El problema del sentido, en referencia al juego de lo inmanente y lo trascendente, adquiere un sesgo crucial de la época: ¿qué quiere decir que el sentido del mundo está fuera del mundo? Sobre todo considerado que el mundo es mundano, es decir, sin cielos ni trasmundos. Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein abrieron el pensamiento de un tipo de “afuera” del mundo sin salir de él. Con Freud, los afectos son afectados con lo inconmensurable en el subconsciente, y el sentido, por lo insignificante; Derrida y Deleuze invitan a pensar un secreto, a hacerlo en secreto, un pensamiento en el espacio en que se sustrae; Levinas lo hizo en el pensamiento de lo otro, el *alter*, pero no solamente de “dos”, sino el *alienus* absoluto y sin sentido. En todo esto, hay una exigencia: “[...] la misma exigencia de la razón: la de aclarar su propia oscuridad, no bañándola de luz, sino adquiriendo el arte, la disciplina y la fuerza de dejar que lo oscuro emita su propia claridad”⁶⁴⁷. Hay que asignar la “declusión”, que es lo que se abre en un cierre: la clausura de la metafísica.

La metafísica es la representación del ser en cuanto ente, y ente presente. Es así que recrea una presencia más allá del mundo, que funda, da sustento o es garantía; por esto, todo se difiere y se reenvía en una dualidad: inmanente/trascendente, mundo/más allá, orden/caos, sensible/inteligible...el cristianismo lleva en sí mismo un factor determinante del pensamiento metafísico, “[...] -en tanto agrava la onticidad del ente por la producción de un Ser supremo archi-presente y eficiente- el cristianismo y con él todo el monoteísmo no hacen sino apoyar la clausura y hacerla más asfixiante”⁶⁴⁸. La metafísica, desde su mismo interior, desestabiliza al ente en su totalidad, incluido su propio sistema; por esto se comprende su propio temblor: “La metafísica, en realidad, se deconstruye constitutivamente, y, deconstruyéndose, decluciona en ella tanto la presencia como la certidumbre del mundo fundado en la razón”⁶⁴⁹. Es la metafísica misma la que desborda su propio

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p.16.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p.17.

principio de razón. La verdad más simple y humilde es que siempre tocamos sutilmente lo inaccesible.

Occidente no se originó con la clausura de un obscurantismo –como no lo fue el Renacimiento ni cualquier otra época- ni a través de una renovación de la razón, sino de un cambio de la relación con el mundo en el que lo inaccesible “tomaba forma y fusión” en la conducta y el conocimiento. El cristianismo no se desarrolló únicamente como mundo, ni solamente como resultado de la fusión griega y judía, ni como conclusión de un período histórico de 300 años en el que las culturas del Mediterráneo se decepcionaban de sus religiones civiles y religiosas. Pero sí ha sido considerado como una enfermedad congénita (Nietzsche la consideró como una patología platónica-judía). No obstante una deconstrucción del cristianismo no debe partir ni de las acusaciones merecidas ni desde una actitud de emancipación ingenua que pretende curarse como de una enfermedad penosa. Hay que ir más allá de la acusación;

[...] para interrogar las condiciones de posibilidad de una dominación religiosa tan potente y duradera, ejercida sobre un mundo que al mismo tiempo apenas deja de quebrantar y deponer esa misma dominación, y que encontró en ellas las armas contra ella misma (la libertad, el individuo, la razón misma)⁶⁵⁰.

El cristianismo tiene un movimiento esencial: el empuje por el paso de este mundo a la alteridad o a la alienación de manera incondicional. Su representación religiosa logra “lo otro” del mundo: “[...] el precepto de vivir en este mundo como fuera de él”⁶⁵¹. Y este “fuera” del mundo, no existe. Y sin embargo, este “afuera” inexistente designa y determina la existencia. La prueba ontológica de San Anselmo no demuestra la existencia de Dios, sino este ir “más allá del pensamiento”. La época exige este rigor, pero sin caer en la construcción de ideales y fantasmas.

El ateísmo es lo que forma Occidente. Lo griego no designa la presencia divina, pues es en él en donde el mundo ya no es una consecuencia de un destino, sino de

⁶⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 20-21.

⁶⁵¹ *Ibíd.*, p.20.

principios de la naturaleza que son abordados desde las preguntas filosóficas. El “ateísmo” y el “teísmo” son contemporáneos y correlativos entre sí. Ambos son la negación del otro, pero mantienen esencialmente aquello que niegan. El ateísmo proclama el principio de que no hay principio divino. Este principio puede ser el de la inmanencia, en donde la causa primera y el fin último se mantienen; o también un principio que deja fuera cualquier idea de causa primera y de teleología. Ahora se trata de interrumpir esta dualidad, de no salir del mundo, que la finitud no tope con lo infinito, sino que éste obtenga su verdad precisamente de la finitud; de no traer un sentido “nuevo” que conlleve nuevas formas del horror, nuevas justificaciones, sino un sentido que “no tenga sentido”. Se trata del humanismo:

Esta palabra nos lanza nuevamente hacia el centro ciego de nuestro vértigo: el humanismo fue el ateísmo, de éste fue la verdad, la entrada, la proposición y la operación. Como convirtió en esencia del hombre la esencia de dios, no hizo más que imprimir en el principio un giro sobre sí mismo (¿una revolución?). A su vez, no modificó, por un lado, nada de la construcción onto-(a)-teológica ni, por otro, situó su propia figura del principio en un lugar digno de ella: “el humanismo no piensa con suficiente altura el <humanismo> del hombre, escribió Heidegger⁶⁵².

¿Qué es lo que hay que superar, ir más alto o con más profundidad? Precisamente lo que se ha agotado en los dos últimos siglos, son todas las figuras de “superación” que terminan en formas de dominio. Esta es la tristeza del ateísmo.

En este sentido, la salida del nihilismo es solidaria con la “salida” del capitalismo. El nihilismo representa una necesidad de redención que es co-originaria con la idea de “salvación” del monoteísmo. La idea de salvación y el nihilismo se corresponden en la necesidad de una redención; es por ello que el monoteísmo es la paradójica representación de una teología que asegura el ateísmo. Dios no deviene, no es imagen, es *logos* manifiesto en *arché*: “En realidad, ese momento responde a la conjunción del ateísmo griego y el monoteísmo judío en la elaboración de aquello

⁶⁵² *Ibid.*, p. 36.

que, bajo el nombre del cristianismo, habrá constituido la configuración mayor de la onto-(a)-teología”⁶⁵³.

Esta unión ejerce dos tipologías del mismo ateísmo: el monoteísmo judío esparcido en el pensamiento griego y que deviene cristianismo (estoicismo/cristianismo) borra todo lo que de divino, y sus posibilidades, había en el mundo, a cambio de una “divinidad” impronunciable y que nada tiene de divino, excepto el nombre. En este orden, la historia de “Dios” es la descripción del proceso del ateísmo que se sintetiza de este modo: unidad y totalidad presupuesta. Es el “ser en el ente” tomado como principio, fundamento y esencia: *es summum, verum, bonum*.

El monoteísmo no es una simple síntesis en una unidad de una pluralidad de lo divino que era conocido como el politeísmo, sino que:

[...] la unidad desplaza o convierte la divinidad: de potencia o persona presente, la convierte en principio, en fundamento y/o en ley, siempre por definición ausente o retirada en el fondo del ser. *Deus absconditum*: tanto decir un “dios” que retira en el uno la integridad de su *nomen* de “dios” que, precisamente, ¡nunca había sido un nombre divino!⁶⁵⁴

La filosofía no puede quedarse conforme con denunciar las injusticias morales, políticas y espirituales de lo religioso, y no ir más allá a la abertura del *logos* y del principio, y resignarse con exponer suposiciones sobre el grado inferior del pensamiento, naturalezas caídas o perversiones en la cultura o cualquier otra dimensión. La historia del ateísmo rechaza *a priori* cualquier movimiento que no postule una “esencia débil”, corrupta o enfermiza sobre su propia concepción. Y son estos mismos atributos que se oponen en todo sistema de dominio o postulación de un principio:

La debilidad característica del principio (¿habría que decir directamente de la lógica?) se manifiesta en el punto crucial donde el teísmo y el ateísmo se copertenecen: aunque el principio es afirmado, o bien simétricamente

⁶⁵³ *Ibid.*, p.38.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p.40.

negado, no puede ceder en su propia posición o deposición. Ya que –y este es el punto decisivo- debería volver, como hemos esbozado más arriba, a *exceder en tanto que principio la principialidad misma*, o aún, y quizá más bien, a evitarla, a retirarse, o incluso a deconstruirla a partir de ella misma. Un principio (para solicitar aquí esa palabra) no puede más que *exceptuarse de sí mismo*⁶⁵⁵.

El principio queda sustraído a toda heterología. Y de ello nace la imperiosa urgencia de pensar la relación entre el monoteísmo y el ateísmo que no terminan de complementarse entre la idea del principio y el Uno. Pascal, entre otros, da cuenta de ello cuando pide no confundir al Dios de los “eruditos” al Dios de Jesucristo. Es aquí donde el fondo del principio se desfonda y se abre una configuración heterogénea y sin principio, anárquica, diferente. El punto en el que la idea de Principio se aleja del monoteísmo es porque el principio se separa de la idea de creador y criatura, pues aquel es una lógica de la coherencia, consecuencia e identidad en el que “si A entonces B, si *alfa* entonces *omega*”; y el monoteísmo mantiene la relación con la alteridad y la contingencia, en el que “sin Dios”, entonces no hay razones para la creación. La creación *ex nihilo* niega la necesidad y la razón para la existencia de lo dado y postula una nada en todo principio:

En primer lugar, se podría decir, el *nihil* es postulado. Es quizá la única manera de salir seriamente del nihilismo. “Nihilismo”, en efecto, quiere decir: hacer de la nada principio. Pero *ex nihilo* quiere decir: deshacer todo principio, hasta el de la nada: vaciar *nada* (*rem*, la cosa) de toda principialidad: es la creación⁶⁵⁶.

En este caso, la santidad no es una identidad o algo representable sino lo que abre infinitamente al hombre en el movimiento que lo “pasa” o lo “traspasa”. El hombre pecador lo es por no ser santo. El santo se dirige a la fe, la cual nada tiene de subjetivo o débil, que debe aceptarse por una sumisión y no por razón; tampoco es una creencia, sino que ésta es darle una imagen de lo conocido a lo desconocido;

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p.41.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 44.

mientras que la fe es el dejarse increpar precisamente por lo desconocido: “[...] es el acto de la razón al vincularse ella misma a aquello que prescinde (*se passer de*) infinitamente de ella”⁶⁵⁷. Es el punto ya formalmente reconocido por Kant cuando habla, por ejemplo:

[...] de la incapacidad en la que se encuentra la razón, en vista de sus necesidades, de satisfacerse por sí misma. La razón no es suficiente para sí misma: *para sí* no es *razón suficiente*. Pero en el reconocimiento de esta insuficiencia ella misma se hace totalmente recta. Ya que ella reconoce así, no una falta o un déficit para el cual debiera esperar la preparación de otro, sino más bien lo siguiente: que la lógica de la suficiencia y/o de la falta no es la que le conviene⁶⁵⁸.

Lo inefable no es un más allá, un transmundo o una alteridad a la que la razón no puede, por su falta, acceder; sino lo que está más allá de las palabras, lo que el pensamiento toca es el rompimiento de esquemas lógicos en los cuales se determina el sentido. Nancy, con esto, afirma que la fe es la razón que rompe con cualquier supuesto de su deficiencia o falta y que en ello es denigrada. Lo que debe ser escrutado es, precisamente, la lógica de la falta y la suficiencia. La “Ley moral” de Kant no parte de una razón insuficiente, sino que es aseverada por una razón que da cuenta de las insuficiencias a través de su insatisfacción:

En tanto no se ve una insuficiencia, un déficit o una falta que la condene al nihilismo descubre una “no suficiencia” ni de “satisfacer”, ya que *ya no hay allí ni suficiencia ni satisfacción posibles cuando ya no hay principio al que la satisfacción deba ser dada*. La fe es entonces la firme fidelidad de la razón a su propia ateología⁶⁵⁹.

El régimen ateológico – que Bataille designa como el sistema que es la contraparte del ateísmo- es la del final de la lógica del principio y de una “nada” que la fe crea: “Que ‘Dios’ mismo sea el fruto de la fe, la cual al mismo tiempo no sostiene más que su gracia (es decir se exceptúa de la necesidad y de la obligación), es un

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 45

⁶⁵⁸ *Ibidem*.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p.46.

pensamiento extraño y quizá el más extraño a la pareja del teísmo y del ateísmo”⁶⁶⁰. Dios es la consecuencia de la fe y ésta es sostenida por la gracia: es un re-envío. En esto se encuentra una disposición: para Platón, lo importante era “asimilarse a lo divino”, mientras que el monoteísmo postula que hay que descubrir en nosotros esa semejanza divina. Esta asimilación tiene dos vertientes: se asimila a un otro, que es un sujeto principal, o la alteración de lo mismo en un otro infinito que es inapropiable; o yo asimilo a lo otro y yo me altero en un otro infinito.

La última frase de Heidegger que postula que no “hay más que un dios que pueda salvarnos” afirma una tautología, pues si hay un lugar que necesita salvación, es claro que ésta sólo puede venir de Dios si es algo divino. La salvación no “cura”, no es un proceso, sino parte del movimiento de un instante que retiene lo que está ya “perdido” en el abismo. No se deshace la dimensión de la miseria o desamparo, sino es *en* donde se da la salvación. Nancy lo dice de la voz de R. Besseloff: “No es necesario llamar Dios a nuestra impotencia y nuestra desesperanza (que es una cita de Nietzsche) ni buscarle un `remedio`, sino exponerse `al peligro de la salvación`”⁶⁶¹. Este Dios no puede ser tratado más que desde el final de la filosofía, es decir, ya no desde el saber racional de los principios productores de representaciones; este dios, el “último dios”, en el sentido de que todos los dioses son el último porque dispersa y suprime lo divino, en un signo sin significación que señala una invitación, acercamiento y partida:

Y ese hacer signo, ese guiño se hace a partir y en dirección del *Eraignis* –del evento de apropiación por el cual el hombre apropiado a o por el ser puede ser desapropiado (*ent-eignet*) de una identidad cerrada sobre su humanidad y puede “apropiarse”, dirigirse, dedicarse (*zu-eignet*) a infinitamente más que él mismo⁶⁶².

Este hombre, su elección, no tienen que ver con la esencia que la filosofía le otorgó ni con una visión del hombre siendo demasiado humano, sino con el guiño que

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.46.

⁶⁶¹ Besseloff *apud* Nancy, *Ibid.*, p. 48.

⁶⁶² *Ibid.*, p.49.

señala a “dios”. Esto ocurre fuera del saber y del sentido; no un “saber fuerte” –que es la ciencia- o uno “débil” – la creencia-; no se cree en el arte, en Dios ni en el hombre, sino con una firmeza o devoción. Muy cerca de la “fe práctica” kantiana:

Fue para mí necesario anular el *saber* a fin de hacer lugar para la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir el prejuicio de acuerdo con el cual se podría progresar en ella sin una crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de esa incredulidad en lucha con la moralidad –incredulidad que por su parte es siempre de hecho muy dogmática⁶⁶³.

Esto significa que la crítica de la razón pura realizada a través de la misma razón, la eleva. La fe es la fidelidad de la razón a sí misma más allá de “dar razón de sí”, del mundo y del hombre. Pensar a Dios no puede ser, entonces, más que un guiño de una señal que viene desde una razón atea.

Occidente ya no es una parte del mundo desde que es su imagen representada en la tecnología, democracia, derecho y los argumentos de una cierta presentación. Ya no es el que posee una imagen de significación del mundo y de su sentido que se mundializa junto a su “humanismo”:

Por el contrario, la mundialización parece reducirse, en lo esencial, a lo que Marx ya había distinguido perfectamente cómo la producción de mercado mundial y el sentido de este mundo sólo parece consistir en la acumulación y circulación de capitales, acompañados de un marcado aumento de la brecha entre dominadores ricos y dominados pobres, así como una expansión técnica indefinida que se da sólo muy modestamente, y con inquietud y angustia, objetivos de progreso y mejoramiento de la condición humana. El humanismo desemboca en el inhumanismo, tal parece ser el resumen la brutal de la situación. Y Occidente no entiende cómo ha llegado allí⁶⁶⁴.

⁶⁶³ Kant *apud* Nancy. *Ibid.*, p. 50.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 52.

Occidente está en la inhumanidad y éste se gestó de la sincronía de los pueblos alrededor del Mediterráneo: griegos, romanos, árabes y judíos. Es así que no hay otra cultura, otros valores que, a manera de injerto, habría que añadirle. La urgencia de nuestro tiempo es que Occidente se mire a sí mismo desde donde ha surgido y se cuestione cómo es que el sentido devino sin-sentido. Y su origen es co-esencial al monoteísmo.

De la triple “religión del libro” hay un triple monoteísmo, del cual se desprenden el cristianismo y el Islam. Es un error considerar que las religiones no se encuentran a la base de las estructuras de las civilizaciones. Aunque no sea evidente, la mundialización de Occidente no ha sido más que la mundialización del monoteísmo:

Ya que a fin de cuentas, si la economía capitalista y tecnológica constituye claramente hoy en día la forma general del valor o del sentido, es a causa del reinado mundial de la ley de una ley de cambio monetario (o de equivalencia general) y de producción indefinida de valor agregado a la medida de dicha equivalencia –valor cuya evaluación resta imposible salvo, justamente, en términos de equivalencia y de crecimiento indeterminado. Así, esa monovalencia del valor, o bien sentido único de la circulación del sentido, no se comporta sino como la transcripción aparentemente no religiosa de la monocultura que engendró la concepción monoteísta: La que designa como cultura de Roma en su expansión europea y moderna, desde Bagdad y Teherán hasta Londres y los Ángeles. El misterio de esta historia no sostiene sino el carácter a la vez absoluto e invisible, incalculable, indeterminable y universal del valor o del sentido único, ya sea que se le ubique en “Dios”, en el “hombre” o en la tautología del “valor mismo”⁶⁶⁵.

No es posible avanzar nada, ir más allá de nuestra historia si no se hace la cuestión sobre esta estructura que le otorga un valor sin medida a una sola cosa; incluso debe ser cuestionada a la misma racionalidad moderna que parece ser atea o

⁶⁶⁵ *Ibid.*, pp. 53-54.

ateológica si no lleva en sus entrañas las raíces del principio monoteísta; y no como un mero pasado, sino que la proveniencia hace efecto en el presente.

Deconstruir el monoteísmo es dismantelar los soportes de su estructura con la finalidad de hacer patente aquello que lo formó. Nancy centra su estudio en el cristianismo como efecto en el que lo greco-romano se une al monoteísmo judío. Lo importante es mirar, no hacia la simbología del cristianismo, sino donde ya no se le reconoce, como los llamados “derechos humanos” y los vínculos con la política. Sobre todo, es indispensable qué tanto, en cuanto Occidente mundializado, éste se expone sin-sentido:

[...] si se quiere poner el acento sobre aquello que ha reemplazado todo valor por equivalencia general designada en Marx como la de la “mercancía”. De cierto modo, en efecto, y a costa de una simplificación brutal pero capaz de tocar un resorte esencial, la cuestión tomaría esta forma: ¿qué une al monoteísmo con la monovalente a de la “equivalencia general”? ¿Qué fuente secreta sostiene su ambivalencia perdida en el esquema organizado del –*mono*?⁶⁶⁶

Esto conlleva tres consecuencias: 1) evidenciar la falla de cierto racionalismo que afirma que Occidente debe ser asegurado extrayendo de sí al cristianismo, como si éste no fuera su raíz; 2) oponerse a toda inclinación que lleve a la acción de “salvar” los males del mundo a través de un retorno a la religión, como si ya no se hubiera salido de ella; 3) sin los extremos de negar o intentar volver al cristianismo, cuestionar esto:

[...] aquello que podría llevarnos hacia un punto –hacia una fuente- perdida bajo el cristianismo, bajo el monoteísmo y bajo Occidente, y que, en adelante, habría que actualizar: ya que ese punto se abriría, finalmente, sobre un futuro del mundo que ya no sería ni cristiano ni anticristiano, ni monoteísta ni ateaista o politeísta, sino que iría precisamente más allá de todas estas categorías⁶⁶⁷.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 58.

El mundo “moderno” no es otro que la espera inasible de su verdad en tanto mundo; su sentido siempre está como proyecto y el cristianismo y el monoteísmo llevan esta semilla de la promesa como sentido; y aunque en el primero la promesa esté ya dada y a la vez en espera, esto no se refleja en la modernidad más que como un sentido dado y siempre ausente en el mismo movimiento. Monoteísmo y Modernidad es un mundo en el “modo de no-ser”. Nancy apunta un principio fundamental en su estudio: “el cristianismo es por sí mismo, en sí mismo, una deconstrucción o autodeconstrucción”⁶⁶⁸. El cristianismo es el modo del monoteísmo occidentalizado y que se ha mundializado. Lo siguiente es muy importante: “[...] indica la manera más activa –y también la más ruinosa para sí misma, la más nihilista en ciertos aspectos- por lo que el monoteísmo abriga en sí –o mejor: más íntimamente en sí que sí mismo, más acá o más allá de sí mismo- el principio de un sin Dios”⁶⁶⁹. Es decir, en el cristianismo se refleja nítidamente, en potencia y en su nihilismo, cómo es que el monoteísmo es radicalmente la postura del ateísmo: el mundo sin Dios.

El carácter auto-destructor del cristianismo se muestra en cinco factores: el primero es que el cristianismo expresa fundamentalmente la contradicción del monoteísmo, la cual es que su verdad es el ateísmo. Los politeísmos no eran substancialmente “muchos dioses”, sino la presencia efectiva de la divinidad expuesta en sus signos (naturaleza, imágenes, ritos...). El Dios Único lleva esa presencia a otro mundo y su potencia queda igualmente ajena, solicitando una fidelidad absoluta a su pacto con los hombres. Con Cristo, se renuncia a la divinidad y a su presencia; el dios “vaciado” (Pablo) no es el *Deus absconditus* sino sólo eso, retiro y vacío: “allí donde está retirado no hay ya fondo ni escondite. Es el dios cuya ausencia hace propiamente la divinidad, o el dios cuyo vacío-de-divinidad es propiamente su verdad”⁶⁷⁰. Esta es la contradicción: que el monoteísmo suprime toda posibilidad de teísmo al romper la potencia que mantiene y da sentido al mundo. El “nombre de dios” queda sin significado:

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 61.

La seguridad cristiana sólo puede tener lugar a precio de una categoría completamente opuesta a la de la creencia religiosa: la categoría de la “fe”, que es la fidelidad a una ausencia y la certeza de esa fidelidad en ausencia de toda seguridad. En este sentido, el ateo que rechaza firmemente toda seguridad consoladora o redentora está paradójica y extrañamente más próximo de la fe que el “creyente”. Pero esto a su vez quiere decir que el ateísmo que determina en adelante la estructura occidental, que es inherente a su modo de saber y de existir, es él mismo el cristianismo realizado⁶⁷¹.

Si la fe es el desprendimiento de la salvación, la fidelidad a una ausencia de cualquier seguridad, entonces, el ateísmo que renuncia a la “redención” es, paradójicamente, el cumplimiento del cristianismo.

El segundo carácter del cristianismo es la posibilidad de “desmitologización”, pues se va comprendiendo a sí mismo de forma menos religiosa; se va desprendiendo de su forma mitológica y se comprende más desde las condiciones interpretativas del hombre: “en adelante, la ética democrática de los derechos del hombre y de la solidaridad –y la cuestión de qué fines dar a ese ‘humanismo’ o la de la conquista por el hombre de su propia destinación- constituye el sedimento perdurable del cristianismo”⁶⁷².

El tercer aspecto es la síntesis del cristianismo en su dimensión histórica y doctrinal. Es un relato acompañado de las dimensiones que lo originaron. Esto hace que se distinga de una religión, hablando estrictamente. La encarnación es el punto que divide a los tres monoteísmos: “[...] ese dios –incluso ateíza – *en la cruzada del/de los monoteísmos*”⁶⁷³.

El cuarto aspecto es que el cristianismo no es tanto una doctrina, sino un “sujeto que se relaciona consigo mismo buscando su propia identidad en una espera. Es el *sí mismo* como fundamento de identidad y responsabilidad.

⁶⁷¹ *Ibidem*.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 62.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 64.

El quinto aspecto es que está constituido de auto-corrección y auto-superación, casi siempre con una vuelta a un punto más original:

Es como si el cristianismo se hubiera desarrollado como ningún otro a la vez una afirmación de potencia, de dominación y de explotación teológico-económico-política [...] sólo se trata de lo siguiente: cómo el monoteísmo se engendra como humanismo y cómo el humanismo enfrenta la finitud que es introducida de este modo en la historia⁶⁷⁴.

El objetivo no es buscar ninguna instauración de un reino divino, sino la de pensar el mundo como sentido del mundo posible que lleva, *per se*, lo imposible. Entonces; ¿en qué y cómo somos (Occidente) cristianos? Lo que hay que apuntar es que la filosofía está constituida desde el propio cristianismo. Y no sólo desde que apareció históricamente éste, sino que toda la filosofía esta vuelta y se activa desde él. Heidegger ya había mencionado un atisbo del judaísmo en el pensamiento griego. Hay dos preceptos para atender este asunto; el primero, y citando a Pareyson, Nancy asevera: “Sólo puede ser actual un cristianismo que contemple la posibilidad presente de su negación”⁶⁷⁵. En el segundo, Nancy lo asigna de esta otra forma: “Sólo puede ser actual un ateísmo que contemple la realidad de su procedencia cristiana”⁶⁷⁶.

El cristianismo lleva en sí mismo su “superación”, pues es su tradición más fuerte. Esto no quiere decir que esté “superado” o que esté muerto: “Sin duda está vivo aún, y por mucho tiempo, pero en el fondo, si está vivo, ha dejado de hacer vivir “[...]. Ha dejado de hacer vivir en el orden del *sentido*, si es cierto que nunca hay sentido para uno solo”⁶⁷⁷. Si el sentido pertenece sólo a lo *en-común*, el cristianismo ha devenido otra cosa distinta. Esto es bien conocido. Estamos en el agotamiento del cristianismo.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p.65.

⁶⁷⁵ Y esta negación no le viene de fuera, sino de suyo. Pareyson *apud Nancy, Ibid.*, p.233.

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p.235.

La deconstrucción del cristianismo tiene tres axiomas: 1) el cristianismo es esencialmente Occidente; 2) todo el pensamiento Occidental es cristiano; 3) es necesario enfrentar lo que está antes de Occidente y del cristianismo, no históricamente, sino como su proveniencia: “[...] una proveniencia del cristianismo más profunda que el cristianismo mismo”⁶⁷⁸.

La modernidad no es una desviación del cristianismo, sino que devino de él, de su denegación. Y es que en el interior del cristianismo está una constitución de pugna entre una “integridad” y la des-integración, a manera de una “integración dividida”. En esta distensión se encuentra su apertura, la cual es indefinida y le es estructural. El movimiento esencial del cristianismo es su autosuperación: lo judío pasó a lo griego y de ahí a lo romano. El plan de Dios está vinculado con la historia humana, con el *homo viator* que es el progreso de la revelación. Por esto, el sujeto sólo lo es siendo histórico en distinción con él mismo: esta es la verdad del cristianismo.

Lo que separa al cristianismo de toda religión: “La religión de la salida de la religión”⁶⁷⁹. Es la tensión entre una procedencia infinita y un futuro inasible que lo pone en el “sentido”, como significado y dirección: “es el sentido como tensión o dirección hacia el advenimiento del sentido como contenido”⁶⁸⁰. Se da como sentido, como su apertura y como el sentido abriéndose: del pasaje a la presencia, hasta su extremo que es la Parusía, lo absoluto de la presencia y el pasaje, es decir, hasta su agotamiento: “es sentido completo donde ya no hay sentido”⁶⁸¹. Esto es la “muerte de Dios” (Lutero) o como afirma Nietzsche: “[...] el cristianismo se cumple en el nihilismo, lo que quiere decir precisamente que el nihilismo no es otra cosa que la incandescencia final del sentido, que es el sentido en su exceso”⁶⁸². Es así que el cristianismo no es lo que carece de presencia de sentido sino su exceso, hasta su punto final, en el que se apaga; es el “sentido puro” como fin último revelado; esto es lo que revela la revelación: “El sentido se revela y no revela nada,

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁷⁹ Gauchet *apud* Nancy. *Ibid.*, p.242.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 243.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p.243.

⁶⁸² *Ibidem*.

o bien revela su propia infinitud⁶⁸³. Dios es lo que se revela; es decir, lo revelable, lo Abierto: de la misma manera que el nihilismo nietzscheano como anuncio de un infinito, un fin revelado puesto como “mensaje”: “¿Qué es el cristianismo? El Evangelio. ¿Qué es el Evangelio? Lo que se anuncia, y no los textos. ¿Qué se anuncia? Nada”⁶⁸⁴.

Nancy estudia la categoría de la fe cristiana como un acto íntimo, “[...] es, por sí mismo, fidelidad, confianza y apertura de la posibilidad de aquello en lo que ella es confianza”⁶⁸⁵. La fe se remite a una palabra: la de Dios; pero al ser un acto de fidelidad, que es fiel a nada sólo a la fidelidad misma, al sentido.

El pecado es inherente al cristianismo; es a través de él que dominó completamente etapas históricas de Occidente. No es una falta ni un acto sino una condición original: a partir de él se gesta el divino plan: creación, pecado, redención. Todos los pilares cristianos se sustentan ahí. Lo que lanza todo es el hombre pecador, que cuenta más que el pecado: se puede perdonar/eliminar el pecado, pero no al pecador; hay una redención de él: “El hombre pecador es en adelante menos aquel que infringe la ley que aquel que vuelca hacia sí mismo el sentido que está orientado hacia otro o hacia Dios”⁶⁸⁶. Aquí están el “serán como dioses” y en donde surge el “sí mismo”, que únicamente se relaciona consigo, cerrado: Tal es, no sólo el índice de la condición pecadora, sino la condición pecadora en sí mismo”⁶⁸⁷.

El egoísmo es un cierre y la santidad la apertura a la fe. No se necesita tanto una expiación como una salvación del sí mismo que le llega como Gracia, que libera de un “endeudamiento de la existencia”.

El “Dios-viviente” es el Hijo, la imagen Invisible del Dios Invisible; es el anuncio de algo que no está presente: es lo “Abierto como tal”, en donde todo se revela del cristianismo. Esto no significa volver a la religión, sino lo contrario: “Y sobre todo,

⁶⁸³ *Ibidem*.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 255.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 256.

¡nada de religión! Nada de creencia –correlato de una sustancia representada- sino certidumbre sin sujeto ni sustancia que se recibe y que se aloja en la `finitud pura y simple´. Sólo hasta el final, <rectángulo negro> abierto”⁶⁸⁸. No apegarse a ninguna luz, a ninguna certeza, a ningún fundamento que afiance alguna seguridad: sino pensar el mundo desde él mismo, desde la oscuridad que es él:

Se trataría de pensar el límite (ese es el sentido griego del *horizó*: limitar, bordear [...]), o bien según la inscripción de un sentido que ninguna religión, ninguna creencia, ningún saber tampoco –y, por supuesto, ningún servilismo ni ningún ascetismo- pueden saturar ni asegurar, que ninguna Iglesia puede pretender volver a ensamblar ni santificar. Por ello, no nos resta ni culto, ni plegaria, sino el ejercicio estricto y severo, sobrio y sin embargo jubiloso, de eso que se llama pensamiento⁶⁸⁹.

4.5 Conclusión.

Este capítulo mantiene el estudio del sentido desde las nociones fundamentales en Nancy de la finitud, la libertad, lo ético y lo divino. Con una estricta coherencia, el filósofo francés nos obliga a tomar radicalmente la finitud, la cual sólo fue abordada parcialmente durante la primera mitad del siglo XX: el subrayar sólo uno de los extremos de la finitud es una de las vías del absurdo y, en ello, como bien apuntaba Camus, la justificación del crimen. La finitud ha sido interpretada como “falta”, como sentido incompleto. Mas este extremo ha revelado la pieza fundamental del sentido: su in-apropiación; éste se da completamente, pero a manera de huida, de lo que no crea esencia, que se difiere.

La libertad es el hecho de la existencia, la cual es sin esencia. No es una cualidad del hombre, sino que es co-original a la existencia misma y al sentido. Si no hay ningún fundamento, entonces somos libres. Aquí se puede partir desde otro sitio de la “condena” de la libertad sartreana. Y en esa libertad, la existencia es el valor que

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 258.

no puede ser apropiado y en ello es inconmensurable, como un valor que no puede ser determinado por ninguna ética pero que es su fuente. Este “valor” no está perdido o por construir, sino siempre atravesando lo que acontece; es la fuente y el gesto de la ética pero que ninguna alcanza en tanto valor identificado.

En el estudio sobre la deconstrucción de cristianismo, la obscuridad más clarividente es que lo divino no ha sido pensado radicalmente sino desde su negación. Esto no quiere decir que Dios no existe, sino que siempre ha sido abordado, paradójicamente desde las religiones, desde su ausencia, desde su nada, que ha gestado el nihilismo. Y, sin embargo, el cristianismo es la religión que escapa de toda religión; que lleva en sí la auto-superación y que se ha agotado en ella; el ateísmo es el cumplimiento de una fe que suprime toda seguridad y salvación. Quizá sea necesario que antes de la afirmación de Meillassoux que apunta a que Dios no existe, pero puede existir, hubiera que pensar a Dios no sólo en tanto las condiciones que lo posibilitan -a manera de proyecto de una justicia que haría falta y que vuelve a diferirlo a una distancia infinita-, y más bien como su potencia actuante. Además, toda crítica al capitalismo debe atender a su más profunda verdad: éste lleva el signo del cristianismo. La monovalencia del valor, el valor infinito, desmesurado al capital, no es más que el último rostro del monoteísmo.

La fe se ha expuesto como la contraparte de la creencia: la primera es la fidelidad a un gesto que renuncia, sin melancolía, a toda salvación; la segunda, es otorgarle a lo desconocido una imagen. No queda más que la libertad a pensar lo impensado. Eso es lo que la época no para de increpar a la filosofía.

CAPÍTULO V

La (in)significancia de lo humano

Lo que está envilecido es la noción misma de la vida, y lo demás viene por añadidura.

G. Marcel

La sinrazón de una cosa, lejos de ser una objeción contra su existencia, es una premisa de ella.

Nietzsche⁶⁹⁰

El humanismo es, a partir de este momento, lo que pone al hombre en fuga. A fin de cuentas se encuentra incapacitado, vacilante ante la turbación violenta o el horror desnudo del Sentido imposible, y el hombre real es sacrificado a la sobre humanidad o a la inhumanidad del Sujeto de esta última significación, que puede revestirse con toda clase de figuras, el Filósofo, el Pueblo, la Raza, la Ciencia, la Técnica, la Iglesia, la Historia, el Arte...

Jean-Luc Nancy⁶⁹¹

5.1 Introducción

El propósito del presente capítulo es central para la investigación: hacer patente en qué sentido se ha cerrado el humanismo dentro del final de la filosofía, y realizar un gesto hacia aquello se nos abre a partir de esto, hacia el extremo de este límite. La

⁶⁹⁰ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. *Op. cit.*, p. 305.

⁶⁹¹ Nancy, *El olvido de la filosofía*. *Op. cit.*, p. 53.

humanidad ha quedado *insignificante* en toda su sobresignificación, que la exalta o la humilla; y, sin embargo, esto nos abre a la posibilidad de su *significancia*, del sentido que se *des-borda* más allá de todo lo afirmado y negado del hombre, de su esencia y existencia, de su inmanencia y trascendencia, de su naturaleza o de su misión. "El hombre supera infinitamente al hombre" (Pascal). Esta frase manifiesta el movimiento límite que intenta resquebrajar la dureza conceptual con la que el ser humano se interpreta a sí mismo; el hombre siempre es más de lo que podemos significar de él; es más que la suma de todos los pensamientos con los que nos hemos comprendido. Quedarnos con un sentido asignado, por más noble que nos parezca, es cortar inmediatamente el despliegue infinito del pensamiento que acompaña el <cada vez> de la existencia siempre singular de lo humano.

Si el humanismo no ha pensado con la suficiente altura la *humanitas* del hombre es quizá porque no lo ha pensado en el *con*, en la radicalidad de la co-existencia en el que se da lo humano, en donde no se gesta ninguna esencia. En este punto, Heidegger tenía razón, pero también creemos que el Dasein, como pastor del ser, se mantiene en una metafísica de la subjetividad que él mismo buscó suprimir. Lo humano sólo puede pensarse de manera profunda en la relación de sentido con todo lo no-humano, en donde no hay ni se crea esencia, en donde sólo es un punto más de la infinita singularidad que accede al sentido. No es figura, fundamento, centro, concepto, fuerza o debilidad; no crea proyecto, no delimita una *humanitas*, no se identifica, no se otorga un sentido común: el humanismo histórico así lo hizo, por eso no nos debe extrañar toda su inhumanidad. Nuestra posición es que pensar lo humano, más que con profundidad o altura, es en coherencia con los nuevos impulsos de la filosofía contemporánea, desde una ontología que no guarde ni un *minimun* de subjetividad/afectividad en donde se actualice el *aparecer*. Pensar lo humano lo suficiente es llevar este pensamiento a lo no-humano en el que está inserto, a una factualidad material radical, en el que se elimina cualquier sujeto-objeto y da cuenta del *toque* infinito que no se puede presentar pero que tampoco se puede negar. Pensar lo humano lo suficiente es colocarlo en el *no-lugar* de la existencia que no es el mundo del hombre sino el mundo del sentido en el que participa como un cuerpo más, en un *nosotros* que no puede ser otra vez un

contenido antropológico –porque éste siempre termina haciendo determinaciones, escisiones, mixtificaciones de una *humanitas* que deja fuera a distintos tipos de hombres-, sino desde una ontología del ser singular plural.

Creemos que esta ontología ya ha sido suficientemente desarrollada a lo largo de los principales capítulos de este estudio, así que ahora nos proponemos hacer una extra-polación de cómo lo humano puede ser pensado desde esta no-humanidad que está una *con* otra; es decir: lo humano *con* lo no-humano, que no es otra cosa que el cuerpo *con* cuerpo. Lo cual no quiere decir que nos centremos en una metafísica de la *otredad*, sino en la ontología de la co-existencia, del *toque* impresentable *en* común, que deshace lo “uno” y “lo otro”.

5.2 Lo humano en el sentido.

Ya no existía nada, ni estudios ni ambiciones ni preferencias en el restaurante o colores favoritos. Sólo la enfermedad y la muerte en las que se sentía sumido... Y, no obstante, en esa misma hora en el que el mundo se venía abajo, él estaba vivo.

Albert Camus⁶⁹²

El sentido de lo humano no puede estar en él mismo ni en ninguna de sus representaciones, sino que está fuera, en el *en* del ser *en común*, en donde todo brota –humano y no humano- multioriginario; en el cuerpo *con* cuerpo que es donde está ya dado todo el sentido de la existencia. El sentido ya no puede ser significación sino la negrura luminosa en donde surge cualquier significado; no puede ser dirección sino el no-lugar, la no-esencia que rompe cualquier proyecto o finalidad;

⁶⁹² Camus, *El revés y el derecho*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 50.

ni sentir, al menos no como sentir filosófico, sino el sentir que todos *sienten* únicamente porque hay mundo, y que nada tiene que ver con una vida intelectual o auténtica, sino que haya algo. La existencia no tiene sentido; no tiene un último y original significado que revista de autenticidad el mundo; y si se lo otorgamos, si la determinamos y terminamos diciendo: "este es el sentido, mi sentido y nada más", estamos cerrando lo que esencialmente es abierto: de aquí nace toda ideología. No, la existencia no tiene sentido: ¡Es el sentido! Es la infinita venida de toda finitud que no se deja significar porque no es una cosa, no es un ente, *es nada...* Ante ella nos queda la mirada del niño, que no la significa, pero que le es lo más patente, lo que más experimenta, que más le toca.

La pregunta por lo humano retorna siempre y con más ímpetu cada vez que lo que existe está sujeto a una tragedia, no metafísica, sino producida desde el mismo hombre. Esa es la paradoja de toda búsqueda por el humanismo: es una pregunta por lo mejor del hombre en medio de su propia in-humanidad. La in-humanidad reconocida es desde un sentido dado de antemano, que a veces y erróneamente intentamos buscar en un pasado mejor o en un futuro inalcanzable... Reconocer la in-humanidad es reconocer un sentido interrumpido por los actos del hombre.

El cuerpo es el lugar sin esencia de la existencia: el sin-esencia de la existencia tiene su más clara exposición en el cuerpo: nada permanece, pero nunca deja de acaecer la finitud. Cuerpo y finitud, tomados radicalmente, son lo absoluto, lo que nunca deja de llegar en su ida, lo que nunca se pierde en su huida. No se trata meramente del "cuerpo humano", sino del ser como cuerpo *con* cuerpo. Ponemos bajo sospecha toda afirmación que reza: "en la piedra no hay mundo, no hay surgimiento (Ereignis)" pues lo humano, lo subjetivo, lo formal, no es el punto original de todo surgimiento, sino en el *uno-con-otro*, en la factualidad de los cuerpos co-existiendo, donde lo original es infinitamente co-original en lo cual lo humano adquiere forma y sentido en la radicalidad del *otro-no-humano* en el que siempre es. Y es que, si podemos trazar algo así como *lo humano*, es porque está *en* la singularidad del *uno-con-otro*: sólo hay lo humano porque hay cuerpos, perros,

piedras, guijarros... Ya no es la humanidad pensada y fundada desde sí misma, sino desde la multioriginareidad en donde cada cuerpo es umbral insustituible al sentido que circula <en> la existencia.

La finitud, pensada radicalmente, no es el límite o la muerte que nos circunscribe, que nos hace vivir en falta (ausencia de algo permanente, castigo, fundamento, naturaleza caída...), sino que es el movimiento mismo de la existencia. Lo que siempre viene, lo que siempre acontece es la infinita finitud, que hace que nada sea para siempre más que su acontecimiento; que rompe toda ideología, que nos revela que nada hay inscrito en el mundo y que esa es la fuente de toda creación. Sí, a través de ella todo pasa: lo que se va y lo que llega. *No es límite, sino que es precisamente aquello que rompe con toda determinación.* Si lo que hubiera fuera lo permanente, nada acontecería, ni la flor, ni la lluvia, ni nosotros.

El sentido está ya dado antes de cualquier representación y subjetividad en la co-existencia radical del ser singular plural, del uno *con* otro: *nosotros* somos el sentido; y esto no calumnia al mundo creando otro mundo, ni tampoco lo denigra en un oscuro absurdo. De esta manera, expondremos unos primeros pasos para trazar lo humano desde este *no-lugar* del comparecimiento del sentido, en donde lo humano será ex-puesto desde este existencialismo ontológico.

Desde esta condición, el acto ético es la praxis del sentido que rompe con toda esencialidad y substancia: el otro no es una representación de un “yo”, sino que es lo que no se deja atrapar, lo que siempre co-existe, lo que no logra suprimir cualquier significado que tenemos del sentido, de Dios, del mundo, de mí mismo: es el acto de resistencia por otorgar el sentido que siempre surge de la existencia, en el cuerpo *con* cuerpo, en donde todo existe.

Ahora bien; *¿qué se ha cerrado?* Precisamente el humanismo como estructura multicomprendora de las dimensiones humanas que han otorgado a la modernidad en Occidente un fundamento filosófico de la comunidad, la identidad, la política, el cuerpo, el sujeto, la finitud, lo divino, lo ético; es decir, del sentido de la humanidad vuelta a sí misma, fundada en sí misma. El fin de la filosofía tiene la comprensión

más concreta en este cierre del humanismo que ha sustancializado una *humanitas* dentro de los límites de una súper estructura con la que el hombre mismo se ha otorgado una naturaleza, un comportamiento, unos valores, un destino, una muerte con significado, una comunidad protectora de los suyos, una política que encuentra en ella su propia impotencia, una finitud sustraída en otros mundos o que ha servido de justificación para denigrar la vida ya de por sí siempre perdida y por ello, denigrada, sujeta a dominio *en donde lo divino ha devenido capitalismo y lo justo, apenas gestionado en desigualdades sistemáticas, es imposible*. Un humanismo devenido esencia del hombre.

El fin del humanismo es la interrupción de todo destino, teleología y fines; los *finés* de la humanidad han llegado a su fin: todo progreso y proyecto están clausurados en el sentido de que ya se sabe de antemano su impotencia, sus mixtificaciones y virulencias; todos sus derechos fundados en la idea de una naturaleza y en una substancia del hombre de categorías universales, pero de concreto siempre parciales, comprendidas en la totalidad de las "democracias", como paliativos de las desigualdades y como la puesta en juego de una dignidad supuesta que no hace más que terminar en in-humanidad. *El fin del humanismo es evidente en las calles de todas las ciudades del mundo*, aun en las llamadas de "primer mundo", en donde lo otro, lo extranjero carece de una humanidad de facto, apenas reconocida y apenas mantenida en sus límites vitales y en sus bordes morales, en el mejor de los casos. Lo otro, lo que queda después de los límites del "humanismo" europeo, eso es lo que apenas tolera y que mantiene como lo diferente inferior. El otro es la idea que un gran Sujeto (individual o colectivo) tiene y con la que interpreta aquello que está fuera de él: es el objeto de su análisis y lo encierra en esa idea...No lo deja ser más que eso, no lo deja ir más allá de esos límites. Lo otro termina siendo una masa que hay que controlar hasta el límite prudente, hasta que no sea un peligro. Pero lo Otro, lo que está fuera, también es cada uno *con* otro: y ese *con* no se deja determinar, se nos resiste a cualquier significado con el que queremos entenderlo, se rebela a cualquier etiqueta, generalización o categorización. La co-existencia interrumpe nuestro discurso, las palabras quedan en un "soplo banal" sin

fundamento cuando lo queremos encerrar en nuestras ideas. El ser singular plural no permite que se pueda volver la mirada... porque a donde miremos, siempre está.

Ahora bien; ¿qué significa pensar lo humano aquí, en México, con todas sus posibilidades vivas y muertas, desde el final del sentido como significación? ¿Tiene algo que ver con nosotros? ¿No será otra moda europea adoptada, sobrepuesta, “imaginaria” que intenta copiar un pensamiento que no es el suyo? ¿Sólo porque Occidente *cae*, tendríamos que asumir una caída en nosotros, sobre todo en nuestros pueblos indígenas que intentan, desde hace más de 500 años, resistir a caer bajo lo que se ha nombrado como el “México imaginario”?⁶⁹³ Eso es lo que iremos desarrollando a lo largo del camino; pero la premisa que nos obliga a seguir por esta vía es que el mundo, tal como es ahora, tal como nos mueve el sistema socio-económico y político –que es civilizatorio- y que ha encontrado en sus relaciones, el capital, el dinero como sentido asignado y presentado en su imagen por el cual todo lo demás es valorado o ignorado –según su fuerza de producción-; *todo*, insistimos, es equiparable e intercambiable por el capital. En todos los rincones del mundo se ha diseminado la herencia de Occidente como macro-estructura de asignación de Sentido y de representaciones. Esto nos sirve, al menos por ahora, para mantener esta vía.

El fin del humanismo es el abandono de todo antropocentrismo, que quizá es efecto de casi toda teología Judeocristiana: “Seréis como dioses” (Gen. 3, 5); “que tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del cielo” (Gen. 1, 26); “Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos; todo lo pusiste debajo de sus pies” (Salmo 8, 6); “[...] sean fructíferos y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar y a las aves del cielo” (Gen. 1,28). Esta comprensión del hombre sobre el mundo ha alcanzado su punto más alto y más fuerte –su horror y su probable autodestrucción- en la metafísica de la subjetividad en la que el sujeto, al tratar de comprenderse en el mundo, termina otorgándole a éste la propia idea que

⁶⁹³ Cfr. Bonfil G., *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo: México, 1989.

tiene de sí, y, en este movimiento, se coloca al centro de una totalidad que adquiere sus propios rasgos, que se coloca a sus pies; el ser pasa por él o está mediado por él mismo, en donde la piedra no tiene mundo y en el guijarro no hay *manifestación*. Este cierre es el del hombre puesto como *fundamentum* de sí mismo y, en esta lógica, como Dios; esto lo sabía muy bien Camus: “Aprende a vivir y a morir, y, para ser hombre, rehúsa ser dios”⁶⁹⁴. Al devenir fundamento de sí mismo, no hace más que otorgarse una idea con la que se interpreta, y que queda como “soplo banal” frente a la miseria factual que se proporciona a sí mismo y a todo cuerpo.

El fin del humanismo es el cumplimiento de toda idea de comunidad que se cierra sobre una identidad ideológica, que deja afuera a aquello que no logra estar a la altura de sus preceptos. En éste, y en todos los sentidos, es el fin de toda esencia y substancia que funda una identidad inamovible en la cual se reúne al pueblo o nación en pos de un proyecto o causa que dé forma a una imagen en la cual se reúne la identidad y que cierra, *ipso facto*, a una comunidad. Es el fin de la comunidad asignada, a la que Nancy nombra comunidad inmanente, ideológicamente creada y mantenida, y que, en su propio acto, en su propio verbo ya ha reprimido o asesinado – o ya tiene toda la justificación y disposición, incluso moral, para hacerlo a quienes quedaron fuera. Desde esta lógica también, es el fin del mito que la integra. El fin del humanismo es la política en su propia imposibilidad. Es el agotamiento mundial del proyecto socioeconómico que ha dejado a dos tercios de la humanidad en la inhumanidad.

El fin del humanismo es el fin de la esencia; es decir, es el agotamiento de todo esfuerzo por substancializar todo: sujeto, proyecto, causa, vida, historia, Dios... Es el fin de todo pensamiento que denigra la existencia o que la anula en transmundos. Es el borde de los agnosticismos que intuyen límites al pensamiento con las representaciones de infinitos interminables. Es el fin de la muerte como totalmente mía, de lo inefable, de la imagen con contenidos inamovibles: es el cierre de toda finitud que justifica otorgarla al cuerpo del otro, pues ya de por sí, le está dada.

⁶⁹⁴ Camus, A., *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 355.

El fin del humanismo es el punto de tope para intentar reconfigurar cielos e infiernos; es la imposibilidad histórica de seguir intentando retornar a Dios, a los valores; o a re-significar comunismos utópicos para lanzarse tras de un sentido siempre puesto a distancia. Es el fin de toda religión que mata al otro en nombre de Dios.

En fin, el final de humanismo es el cumplimiento de una metafísica como sistema del sentido en la significación. Es la certeza de que todo compromiso por significar absolutamente el sentido de las cosas realiza el movimiento contrario: conduce a la insignificancia del mundo, del hombre y de las cosas: y esto se refleja claramente en la injusticia generalizada.

Esto que se cierra es el humanismo, y es lo que se ha intentado mostrar de los Capítulos II al IV de este estudio; intentar exponer y denunciar su persistencia -en todos sus modos y en todas sus formas- en el mundo, es quizá ya un trabajo ético *per se*: interrumpir al humanismo es ya, en parte, el trabajo filosófico de nuestro tiempo. Otra parte de este trabajo es el gesto por pensar la radicalidad de este fin, lo que abre, el infinito que se despliega del fondo mismo del nihilismo que sugiere el cumplimiento de las más grandes ideas de Occidente, tal como se ha hecho aquí. Nunca se ha tratado de suprimir el gesto o el *conatus* de lo humano, sino de trazarlo desde ese fondo, de lo que resta –que se desborda- de los pedazos de los grandes monolitos de Occidente: Sentido, Dios, Comunidad, (In) Finitud... Se trata, por decirlo en términos nancyanos, de *excribir* lo humano, de trazarlo desde el sentido que desborda cualquier significación, de ex-ponerlo desde el infinito *en* el que todo co-existe; no desde una otredad que el *uno* se auto-impondría, sino del impresentable ser singular plural, del uno *con* otro, que no es un *otro* o un *uno*, sino el *con* en el que ambos son un *nos-otros*, antes de todo espacio y todo presente, en donde irrumpe el eterno ad-venir de lo que no tiene otra esencia más que el sin-esencia. No es la idea de la contingencia, que sería posterior, sino la infinita finitud que nunca deja de venir y romper cualquier esencia; es el borde que abre todo límite por el extremo distinto de lo que cierra.

No obstante, ¿cómo trazar lo humano en el cierre de la metafísica como la significación del sentido, sin caer infinitamente en eso que denuncia ya como cerrado? ¿No cae en la famosa sentencia de que todo intento por superar la metafísica es ya otra metafísica? No se intenta ninguna superación, ni de la metafísica tradicional ni de la metafísica de la significación; no se trata de ninguna exaltación de un lenguaje nuevo o la reivindicación de la palabra poética que diga lo originario. Sabemos de la miseria de nuestro propósito, pero quizá en este punto preciso está todo el rigor del pensamiento filosófico de nuestro tiempo por enfrentar en su radicalidad el fin del humanismo. Se trata de no dar un paso atrás de lo poco que sabemos, pues es a lo que nos ha llevado toda la historia del pensamiento occidental; afrontamos cada día la evidencia de su fallo: en cada esquina de cualquier parte del mundo vemos los estragos de mantener una esencia fosilizada que justifica el crimen, el sufrimiento, el dominio y la injusticia en que todo cuerpo es sacrificado en nombre de una gran significación dada o por construir.

Dicho de otra manera, no se trata de encontrar un fundamento ni fundar nada, ni una corriente, ni una escuela nueva, trans o post-humanista, sino de pensar la soberanía de lo no fundado. A final de cuentas, es la pesquisa por mantener un gesto, una *resistencia* porque cada significación dé cuenta de aquello que cierra también, de su poquedad; es decir, exponer en cada significación aquello de lo humano que no puede ser producido o encerrado en ninguna significación. Por ejemplo: "Querida Golondrinita -dijo el Príncipe-, me cuentas cosas maravillosas, pero más maravilloso aún es lo que soportan los hombres y las mujeres. No hay misterio más grande que la miseria"; esto lo dice Oscar Wilde en el maravilloso cuento de "El príncipe feliz"; siempre ha parecido un enigma la fuerte frase del final y la idea en general de este fragmento. Nancy afirma que es el sentido que circula antes y después de todas nuestras significaciones lo que ha sostenido a los hombres en los momentos de adversidad, y no un mediocre instinto de supervivencia. Es decir, que de antemano, siempre hemos intuido un sentido más acá o más allá de lo que hemos interpretado como la realidad, pues ésta nunca se

ha dejado atrapar o circunscribir a lo que podamos "decir" de ella, a como la hemos construido. Las grandes vicisitudes humanas siempre han estado ahí, pero nunca han sido el fondo último que nos determina; no es una falsa esperanza o una ilusión la que nos empuja a resistirnos a ellas, sino que sabemos que no definen absolutamente todo lo que nos acontece. No es que estemos imposibilitados a la desesperanza absoluta (como el único mal que no nos alcanzó de la Caja de Pandora), sino que las palabras con las que nos explicamos lo real nunca han sido suficientes para abarcarlo, siempre queda el infinito que abren tras cerrarse en su significado, la inmensidad que está más allá de ellas. El sentido siempre ha excedido nuestras significaciones, siempre se ha "derramado" más allá de sus límites.

Es por lo que ya no nos es posible seguir pensando lo humano como si no hubiera ocurrido la culminación del pensamiento occidental, como si no nos instara la época a pensar desde la radicalidad de que cierra, que es resistencia a cualquier fundamento o discurso que crea una esencia. No se trata de desechar nada ni a nadie, sino volver a presentar los problemas que fueron atendidos por la historia filosófica desde ningún gran presupuesto, desde ningún *Hipokeimenon* o *fundamentum*, llámese Dios, Sentido, Razón, Sujeto, Historia, Capital; nada que no sea la existencia que rompe infinitamente toda esencia.

Así, pensar lo humano desde esta radicalidad debe ser una resistencia multidisciplinar, quizá desde la aceptación del agotamiento de las corrientes mismas de la filosofía contemporánea, contra toda idea de un retorno o de un gran sentido, que a modo de proyecto busque revivir o construir el sentido de la humanidad, su finalidad o valor. Resistir a cualquier retorno a un tipo de humanidad, a un pasado o ejemplaridad que lleve un rasgo ideológico-histórico, si no ingenuo- que intente exaltar una idea fundamental de esta humanidad a la que hubiera que rehacer o traer a la actualidad, como si la historia no hubiera acontecido. Esto no puede significar que hay que desechar toda la tradición o tirarla a la basura: aún estamos con Gadamer en esto, en que hay pensamientos que sólo ahí, en la tradición, pueden ayudarnos a salir de ciertos suspensos epocales. Nada es desechado en

filosofía; con todo hay que discutir; pero lo importante aquí es que debemos re-leer la historia del pensamiento desde una *resistencia* que se oponga a volver a traer fundamentos y principios humanos, naturalezas, identidades idílicas, dioses que justifican cualquier calumnia a la existencia; resistencia a que se quiera construir desde las ruinas de un pasado memorable, de una grandeza humana mixtificada. Nos resistimos a cualquier retorno de humanidades, viejas o nuevas, que sostengan la reivindicación de cualquier esencia humana; pero también nos oponemos a cualquier fundamento puesto en marcha hacia... a un sentido puesto a distancia que intente construir una gran significación de lo humano a través de cualquier proceso o progreso, ya sea histórico, político, cultural o económico en se otorgue una esencia a través de él. La búsqueda de un sentido de lo humano que se acciona, siempre colocado a una distancia, que siempre va más allá, que siempre está – como nuestra sombra- un paso más delante de nosotros, pero que nunca dejamos de perseguir. No es que nos oponemos a cualquier proyecto de nos dé acceso al sentido como uno-con-otro, sino, precisamente, a aquellos que cierran ese sentido dejando fuera a cualquier “uno”, *que rompa una circulación dada existencialmente en la que nada queda fuera por una idea.*

Lo humano no es algo que se pueda construir, no es un sentido ulterior que hay que perseguir para otorgarnos algo de dignidad; no es un proyecto por el cual vamos a llegar a un “Estado humano” o a una humanidad utópica que exige sacrificios de cualquier índole y que sean justificados en nombre de ese proyecto humano que nos dará el sentido. No; lo humano no es algo que se tenga que alcanzar o que se encuentre en un pasado más original, en la historia o en una esencia por construir. Aquí nos distanciamos de Jean-Paul Sartre y los existencialismos de mediados del siglo XX porque, si bien realizan una ruptura con toda esencia previa a la existencia, la mantienen en la forma del proyecto, de la elección, responsabilidad, deseo o angustia. Lo humano está ya dado en la relación infinita de sentido de todo lo no-humano que com-parte; no puede ser más una búsqueda condenada al fracaso o que vuelva al punto inicial del que se partió por esquemas de la representación de

todo proyecto, de toda estructura que lance lo humano a una distancia infinita⁶⁹⁵ aquello que ya no puede esperar –no sólo por su urgencia, sino porque está ya dado.

Es preciso aclarar nuevamente lo dicho al respecto: no se trata de destruir o menospreciar todo proyecto, sino lo que se busca, como veremos, es que todo sea consciente de su contradicción interna; que se denuncie, desde afuera o desde adentro, aquello que se cierra y lo que deja fuera; que sea capaz de abrirse al otro límite que en su circunspección ha abandonado por cierta imposibilidad del proyectar lo humano. Aquí está todo el rigor y la dificultad del pensamiento contemporáneo: que toda significación o proyecto *toque* aquello que no puede ser producido por la significación o proceso.

El humanismo o la humanidad ha quedado cerrada o en suspenso por la misma clausura de toda la metafísica de la significación. Ha sido sobre-significado y en ello ha quedado en la insignificancia. La humanidad es *in-significante*; es decir, ya no puede ser trazada desde una estructura de representación o presentación de sentido; no es que lo humano haya quedado sin sentido – y que ello justifique el absurdo o el sin-sentido criminal que buscaba evidenciar Albert Camus- sino que es que todo sentido significado lo que ha sido clausurado. Y es desde esta clausura y el infinito que abre, en la que nuestra época exige pensar lo humano.

Si Nancy argumenta que lo que esencialmente se cierra con el fin de la metafísica no es más que la clausura de la estructura de la significación como sentido, luego, podemos pensar que quizá esto quede más claro en lo que se ha entendido como *humanidad*: puede ser que el antiguo “conócete a ti mismo” no haya sido más que la búsqueda milenaria de un contenido, de una ultra-significación de lo profundo, lo originariamente humano. Todas las nociones acerca de la humanidad no han hecho

⁶⁹⁵ Sea bajo el esquema de la política, de lo ético, de la organización social, de lo educativo, lo altruista que bajo el mote de *humanismo* proteja una identidad y unos intereses propios de su organización y que cierra o pugna contra lo que ha quedado fuera.

más que demostrarnos siempre la inhumanidad que cada una encierra en sí misma, ya sea la naturaleza que sea que se otorgue.

El fin del humanismo es la evidencia palpitante del cierre de la metafísica de la presentación del sentido a través de una magna significación. La filosofía de nuestra época debe renunciar a ser lo que muchas veces ha sido: un recetario de fórmulas bien intencionadas y optimistas sobre la naturaleza de la humanidad y su sentido.

Lo humano ya no debe de estar oculto -en las profundidades de una infinita intimidad- o no completamente dado; tampoco en una significación que ausente su sentido en un más allá o en el inefable *noumeno*. Lo humano no debe ser significado y a la vez puesto a distancia, inalcanzable en la forma del proyecto. Lo humano, desde ahora, debería trazarse desde aquello que des-borda toda su significación, desde el sentido que no remite a la producción de representaciones, en donde no hay ningún sujeto que se asigne a sí mismo el sentido. Miguel de Unamuno sabía bien esto cuando dejaba ver que, si las hormigas tuvieran consciencia, se otorgarían a sí mismas una finalidad.⁶⁹⁶ La filosofía de nuestros tiempos debe estar en este punto: todo su rigor debe estar enfocado en lo que *abre* este agotamiento de la metafísica de la significación. Entonces, “¿que ya nada sea dicho?” No; no hay idea más lejana a nuestra postura pues todo el sentido está completamente dado en la existencia; no hay nada oculto, nada inefable, sino lo que se revela es una *exigencia* (que no es más que la vieja exigencia de la misma filosofía ante lo que siempre ha cerrado y donde siempre ha acontecido) para el pensamiento, de dar cuenta de aquello que cierra y abre todo lo que se significa desde ahora.

La significación de lo humano deberá tener estas vertientes: 1) hacer patente su propia contradicción, lo que cierra y lo que abre, lo que muestra y lo que oculta (esto no es un permiso para lo ambiguo, sino todo lo contrario, una precisión para que toda significación sea consciente de su propia contradicción, lo que anuda y desanuda, lo que queda dentro y lo que deja fuera para ser atendido también; 2) llevar al límite el lenguaje en su camino a pensar lo nuevo que exige la época y eso

⁶⁹⁶ Cfr. Unamuno, M., “Del sentimiento trágico de la vida” en *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. México: Editorial Porrúa, 2003.

no es nada extraño para la filosofía que ya no puede seguir pensando en los términos tradicionales. Lo que "hay" no se abarca en conceptos ni nociones, ni con "sentido" o "realidad"; se trata de que el lenguaje toque eso que no puede ser constreñido: y eso no es poesía, sino quizá lo más propio de la filosofía.

No se trata de definir lo humano, sino ex-poner la línea o el *trazo* (Deleuze) que es lo humano, su impresentabilidad, que no da lugar a ninguna esencia, en la singularidad de la existencia. No podemos ir más allá del sistema de significación, pero sí podemos forzarlo sobre sus límites y mostrar la contradicción medular que es su determinación, el cierre del sentido.

Nunca se ha tratado de otra cosa: romper los límites, aventurarnos al infinito más allá de ellos, sin abandonar el mundo, pues eso que se derrama, que hace irrisorio todos nuestros grandes sistemas de comprensión del mundo, no es más que la *significancia* de la que hablaba Levinas, o lo *excrito* de Nancy o, como veremos un poco más adelante, nuestro *des-borde existencial*, en donde nada queda determinado, presentado o representado en la existencia, pues ella, la finitud que siempre viene, infinita en su ex-posición, interrumpe cualquier permanencia: y eso que nos *des-bordan* las palabras, nos exige lo nuevo, pues siempre acontece la novedad⁶⁹⁷.

Reiteramos: no buscamos una salida escéptica del sistema de la significación; tampoco una superación o un súper sistema de significación que nos pudiera proporcionar sobre-significaciones de lo humano; no buscamos ni proponemos callar; no creemos que hay algo oculto que hay que revelar... no; sino que a través del mismo sistema de significación, a través de las palabras, de llevarlas a su límite, de forzarlas, exponer el borde que nos lanza al infinito que ellas cierran y que desde ahí intentemos *tocar* lo humano, de su *significancia* (tocar, no fijar, no tomar, no

⁶⁹⁷ Me permito hacer aquí una humilde aportación al pie de página, no porque no sea importante o porque esté fuera del tópico del texto, sino porque creemos que todo discurso sobre *el feminismo* dicho desde la masculinidad desde hace mucho que tiene que estar *abajo o fuera del hablar* femenino. Los feminismos nos han llevado a cuestionar las grandes nociones de Occidente y que mantienen roles de dominio, abiertos o sutiles, de lo masculino sobre lo femenino. El patriarcado no es otra cosa que la protoimpresión monoteísta de comprensión del mundo. Así que la filosofía actual es, irreductiblemente, feminista. El fin de la filosofía quizá no quiera decir otra cosa que el fin del habla masculino

aprehender...más bien, como el toque de una huida, de algo que dejamos escapar, de algo a lo que nos resistimos poseer).

Nos decantamos por la ontología del ser singular plural de Nancy porque creemos que interrumpe los problemas de la ontología tradicional. No es un “más allá del ser” que estaría como fundamento de lo real, pero sí es una interrupción permanente de toda *ousia* y que no permite ninguna base última. Es la radicalidad de la pluralidad sin esencializar lo otro; precisamente, rompe con lo *uno-y-lo-otro* y coloca el acento en el *no-lugar* que es el *con* que está entre todas las cosas, que deshace toda esencia o substancia. Pensamos que lo que estamos nombrando como el *existencialismo ontológico* no realiza ninguna separación, ni siquiera formal, entre realidad y ser.

Tomar radicalmente el *midasein* de Heidegger logra no hacer metafísica, ni de la subjetividad ni de la otredad: no hay un acento ni un fundamento de la existencia, sino co-existencia; lo que existe, existe *con* otro; así, no hay ni representación ni presentación que mantenga un *mínimum* de subjetividad, sino únicamente “exposición” *con* unos y otros. Este *con* no es “nada” y es, a la vez, “todo”: es el *toque*, la relación infinita *entre* lo que existe.

La magnífica metafísica primera de Xavier Zubiri se mueve muy cerca de lo que hemos planteado a través de Nancy, aunque desde otra tradición, pero creemos que, al menos, en las nociones de “realidad” y “respectividad”, no logra desplazarse demasiado lejos de Heidegger al minimizar esta segunda noción. Aunque afirma un carácter fundamental a la respectividad cuando afirma: “[...] la respectividad es *in re* idéntica a la cosa real; es, si se quiere, un momento no sólo intrínseco sino fundamento constitutivo de cada cosa real en cuanto real”⁶⁹⁸. Sin embargo, creemos que quizá no alcanza a tomarla con la radicalidad necesaria y ello trae como consecuencia que su noción de lo real puede haber quedado sesgada en esto. Por ello, y sin pretender realizar un estudio meticoloso que debería ser abordado en otro lugar, sí intentaremos señalar un matiz importante con respecto a las nociones de

⁶⁹⁸ Zubiri *apud* Villa, *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés Editores, 2014, p. 223.

“realidad” y “respectividad” en este filósofo español. Insistimos; Zubiri interrumpe la tradición ontológica cuando afirma que la realidad es *formalmente anterior* al ser; y, sin embargo, con esto quizá se mantenga ahí en una noción que ha estado desde el inicio de la filosofía, que es la de *fundamento*⁶⁹⁹. Pero en lo que nos interesa centrarnos es en lo que afirma de “lo real”, que es, para él, formalidad y substantividad; además –y aquí está lo que nos interesa resaltar-, la realidad de la cosa es *de suyo* y es *tal cosa*; es decir, *suidad* y *talidad*. Zubiri, siempre intentando distanciarse de Heidegger en esto, afirma que lo real no es puesto por la inteligencia, sino que este carácter le es lo *más propio*. Villa afirma esto al respecto:

La cosa es <suya> cada vez, es real, sea que se actualice o no en cualquiera de sus modos [...]. Realidad es ser <de suyo>, es <suidad>. La cosa real no empieza por remitir a otras cosas reales, no es mero carácter respecto a; la cosa real empieza por ser <suya>, empieza por ser su propia forma y modo de realidad [...]. La cosa real no empieza relacionándose con otras cosas reales para constituirse como realidad. La cosa real es constitutivamente suya, es su propia forma y modo de realidad; empieza por ser su forma y modo de realidad constitucionalmente. Después podemos ver si sirve, y de qué manera, que esta realidad en tanto su propia forma y su propio modo, remita a otras formas y modos de realidad que no sean el suyo⁷⁰⁰.

Trataremos de ser muy puntuales en nuestras observaciones de esta referencia a cerca de lo real en Zubiri; la cosa real “empieza” en la *suidad* y en la *talidad*, no en la respectividad; y aunque ésta tiene dos modos, la propia y la mundanal, es la primera, la *de suyo*, la respectividad radical con respecto a sí misma, que la cosa es real: “<La suidad no es un logro de la remisión de una forma y modo de realidad a otras, sino que por el contrario esta remisión es un logro de la forma y modo de realidad: por ser “suya” es por lo que puede remitir a `otra´>”⁷⁰¹.

⁶⁹⁹ La crítica a la noción de “fundamento”, como hemos estudiado en el Capítulo IV, es una de las posturas más importantes que realiza Jean-Luc Nancy.

⁷⁰⁰ Villa, A., *Op. cit.*, p. 223.

⁷⁰¹ Zubiri *apud* Villa, *Op. cit.*, p. 224.

Es en este punto en donde podemos pensar que Zubiri no toma radicalmente a la respectividad, pues no *hay la cosa real* sin el *con* que le da su propiedad y su talidad; no hay la cosa real sin la co-existencia originaria de las demás cosas reales: lo que existe, co-existe, y porque co-existe es que también se da la *suidad* y la *talidad*. Lo propio de lo que existe no es la unicidad de las cosas, sino el toque entre las cosas que es originaria de la forma y la talidad. No hay cosa real que en la ex-posición, en el *toque*, en el co-existir no esté formándose ya en la *suidad*. La piedra y las huellas irrepetibles, el copo de nivel, la gota de agua... no es su propia forma ni lo que ella si no es porque co-existe, porque está puesta hacia... porque se toca, se relaciona, se junta y separa, está sobre, abajo, a lado, en frente de... La co-existencia, la singularidad del uno *con* otro, es el impresentable, él no-lugar, lo que no permite ninguna esencia o substancia. En este caso, no hay nada fuera del ser singular plural, no hay un fundamento; lo que es, es porque co-existe; así, no hay anterioridad ni de lo real ni posterioridad del ser, sino que el ser es *uno-con-otro*, múltiple, plural.

De este modo, tampoco podemos decir que hay *lo humano* en su *suidad* y *talidad* en sí mismo, sino que lo humano es la “actualidad” del *toque*, del *con* infinito, impresentable, que no es una cosa sino el no-lugar, el impresentable contacto de cuerpo no-humanos. Lo volvemos a decir con Nancy; sólo hay hombres porque hay piedras, perros, astros, plantas, hongos, virus. Lo humano se debe, nos debemos – no a Dios, no a una Ley Universal ni a una esencia humana- al toque *con*, sea lo humano y lo no-humano. Esto no quiere decir que haya algo así, como un fundamento “no-humano” de lo humano, sino sólo co-existencia.

En resumen; no hay la cosa real, ni lo suyo ni la talidad sin el re-envío infinito de lo que Zubiri nombra respectividad mundanal; lo que es, es porque surge *cada vez* del *entre* que está difiriendo la *suidad* y la *talidad* de una cosa *con* otra. No hay acento ni en lo “uno” ni en lo “otro”, sino en aquello que es nada, que no es una cosa real, en los términos zubirianos, pero que es el *toque* infinito entre todo lo que existe; y

ese *toque* no crea un lugar, es decir, no hace esencia ni substancia, sino que es lo que no permite ningún fundamento.

Lo humano no es una raíz; está más cerca del *rizoma* deleuzeano; no es un fundamento ni una esencia, sino que es un punto del re-envío infinito del *en* común de lo que acontece. De este modo, el sentido de lo humano, si todavía podemos hablar de esta forma, no puede estar en lo humano, sino en la circulación del *hay*, del acontecimiento mismo de la existencia que es el ser, como acción y ex-posición del sentido del mundo. El sentido de lo humano no puede ser una cualidad o algo intrínseco a él, a una esencia, substancia o naturaleza, sino en su *estar fuera*, en el re-envío infinito de lo que surge en el instante eterno de la acción de existir.

El sentido de lo humano no puede estar más que en el mundo de la *piedra* –que Heidegger no pudo o no quiso considerar con la apertura necesaria-, del río, del fuego, aire, de los planetas, los huesos, los minerales... de todo cuerpo que es únicamente porque es *junto a otro*. Esta es la gran apertura que la obra de Nancy nos ha otorgado para pensar lo humano: el sentido somos nosotros; y esto no puede ser entendido más que en una unión –que no crea comunión ni mundo idílico- que circula y que es el lugar de la existencia. Lo que es, com-parte este *nosotros*, parte exponiéndose en la misma exposición de toda parte. No hay lo humano y el mundo, ni lo formal y lo real, sino sólo mundo que se dis-tiende entre cada diferencia, en lo no-humano y lo humano.

El sentido de lo humano no es más que la exposición de lo humano *en* el mundo, como mundo – no con más o menos mundo. No es la vida humana el sentido; no está en el pináculo de todo lo que existe ni es lo más sagrado, sino que es *en* la existencia que la con-forma, en el circuito ontológico en el que se despliega lo que *hay*. No habría vida humana sin la vida vegetal, animal y sin su infinita relación con el mundo mineral. El “yo soy” humano, hablado, no es ni una superioridad o inferioridad con el “yo soy” mudo con el que se ex-pone todo lo que existe, *uno con otro*: no agrega nada que no esté ya exponiéndose en el ser singular plural; no da ninguna categoría ontológica con respecto a los demás y a la diferencia entre cuerpos.

El “yo soy” humano, hablado, se re-parten *entre* todos los “yo soy” no-humanos: se sostienen infinitamente, se comparte y este es el sentido que se mueve como mundo, que sostiene todos los sentidos y significados que parten del hablado “yo soy”. En efecto, las grandes significaciones del hombre que le han servido como sentido, son posibles únicamente porque hay co-existencia. El “yo soy” humano y el “yo soy” mudo, viviente o no viviente, conforman el *nosotros ontológico* en el que toda la historia de la ontología ha separado al sujeto del objeto (la inteligencia y lo real, el cuerpo vivido del mundo); es decir; ha puesto al hombre y al mundo distanciados, como el que lo expone o como su escenario. El *nosotro* rompe con toda dicotomía, con toda metafísica de la subjetividad y con todo antropocentrismo. El “nosotros”, en el que lo humano es una *parte extra parte, un-cuerpo-junto-a-otro*. Es aquí, en este no-lugar, en este circuito en donde todos los sentidos de lo humano se dan como posibilidad de cualquier significación, incluso de lo real. Es por esto por lo que no se puede hablar del “sentido de lo humano” como si ello ofreciera un rasgo o una propiedad especial o diferente con respecto al ser singular plural, sino que el sentido de lo humano sólo puede *ser* en lo que está infinitamente dado en lo no-humano. Esto no quiere decir que su sentido esté en *otra cosa* que no lo involucra o que está en su enajenación; más bien, en su ser ex-puesto en el límite externo que lo abre infinitamente a todo.

El sentido está en “nosotros”; no es un cuerpo, no es el nuestro, no es una naturaleza, no está en las cosas reales y todo lo que esto pueda significar; el “nosotros” del sentido no se presenta, sino que *surge*, como acontecimiento, como evento en el *con* de la existencia. ¡*Somos!* y *ese es el sentido*.

El nacimiento de lo humano no es algo distinto a lo que “nace” cada vez, a lo que surge, infinitamente finito; su “yo soy” hablado no agrega nada más al “yo soy” callado en todo lo que co-existe. El sentido de lo humano no es otra cosa que el sentido del mundo: porque hay mundo es porque hay sentido. *Hay = sentido*. Mundo y hombre ya no se separan, sino que con-forman el nosotros de lo que acontece, en donde todo nace y muere. El sentido no es qué nace, ni cómo lo significamos, sino que haya nacimiento.

De esta forma, no podemos hablar de “el sentido de lo humano” como si fuera una particularidad de la especie, *sino del sentido en el cual lo humano está en la existencia*. Es así que tampoco podemos referirnos a lo humano como aquello *dado*, pues esto nunca es lo totalmente *dado*. Esto no debe ser entendido como una ausencia del sentido o como un sentido velado, sino que éste no se puede apropiarse, aunque ya esté ofrecido cada vez en lo concreto del mundo, en donde se hace. Es un sentido que *des-borda* las significaciones: por esto, no se puede presentar la verdad última de lo humano, porque el sentido es anterior o posterior a cualquier presentación.

Lo cierto es que esto nos lleva a asumir una renuncia a dar un sentido de lo humano como significación, a todo sentido asignado; pero no porque esté velado o místicamente oculto, sino que ya está dado como respuesta, encuentro (antes de toda humana pregunta y búsqueda), no como dato, sino como el exceso en el que se hace posible toda presentación. El sentido humano es, como el sentido del ser que no está aparte del ser: porque hay ser hay sentido; es contrario a toda fijeza y determinación. Ante la insignificancia de lo humano, se le opone lo abierto del sentido: la significancia. Es decir, lo humano ha devenido insignificancia en el humanismo por un exceso de significado o sobre-significación: las imágenes y sus significados se agotaron; de ahí la indiferencia. Pero de este fondo, que no es otro que el fondo del nihilismo, se *abre* el sentido: la significancia como el nacimiento del sentido que se *des-borda* a través de cada asignación de lo humano; la *significancia* atraviesa toda insignificancia de lo humano. Es el “estrato del sentido bruto” del que ya hablaba Merleau-Ponty.

Todos los significados que le otorgaban una naturaleza, ya sea de guerra o de bondad, de caída o proyecto; toda la miseria o grandeza humana, todas las pequeñas y magnánimas representaciones del hombre, su sentido absoluto, divino o cuasi-animal, han quedado siempre en la insignificancia y han sido rotos, no por una superación de otro significado, o más funesto o elevado, sino por el sentido

com-partido en todo lo que existe y que se derrama a través de la estructura significativa.

El sentido de lo humano es en la neutralidad ontológica del uno *con* otro, en el toque que con-forma todo cuerpo. Es así, que lo humano no es más que *en* el con-tacto con lo otro, que lo configura y lo re-configura cada vez. Otra vez estamos aquí con Nancy, cuando afirma que no habría hombre si no hubiera perros, pierdas... Por ende, no hay ningún estrato o jerarquía existencial; no hay ningún “sereis como dioses”, o “dominar a los peces del mar..”; ninguna naturaleza o inteligencia que nos ponga en el centro del mundo, ni como pastores del ser ni en el pináculo de la creación o evolución: lo que somos como humanos, sólo lo somos en el infinito con-tacto con lo no-humano; de la misma manera, la piedra obtiene sus rasgos únicos *en* el toque con lo otro, con otras piedras, las insistentes gotas de agua, una mano humana, una raíz que se abre camino, el aire húmedo, el peso de cuerpos... Ese *toque* que no es presentable, que no es meramente empírico, que *toca* sin tocar, que no es una cosa o un ente, sino lo que hace posible toda presentación⁷⁰². Es desde esta noción en donde debemos entender que el sentido no es, ni nunca lo ha sido – sólo que el final de la filosofía nos da posibilidades honestas de *ver* para otros lados - una cualidad o un constructo humano.

¿Hay sentido aun sin el ojo humano? Sólo podemos contestar así: hay lo humano únicamente porque hay sentido.

La razón por la cual con esta noción se abre la escritura de lo humano, el trazo que debe servir y volver hacia ese sentido im-presentado en donde todo se fenomenaliza, se presenta, se significa, se comprende; el no-lugar, la no-substancia en donde *mundo* no es lo que lo humano *dice* o presenta de él, sino que es la condición de posibilidad de todo decir; y en donde todo cuerpo se expone en la singularidad, sin que uno sea el origen, lo inferior o superior: ningún cuerpo es efecto de otro, sino que únicamente se con-forman uno *con* otro. Aquí se interrumpe cualquier metafísica antropocéntrica, incluso de toda subjetividad o sustancia que

⁷⁰² Cfr. J. Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy. Buenos Aires-Madrid: Amorrurtu Editores, 2011.

crea una categoría ontológica que sea una base, abierta o velada, de dominio. Todo cuerpo se ex-pone a lo otro y en lo otro, y en esa exposición tampoco hay niveles ni supremacías: *uno se ex-pone como testimonio de su existencia, que es co-existencia.*

Cada cuerpo se expone fuera de sí, testimonia su propia existencia, ya sea con un callado estar, un estar vegetativo, caminante, nadador, hablando, quieto... Esta neutralidad no se rompe salvo en una metafísica de la subjetividad, en donde se auto-concibe como el principio y medida del ser. ¡No hay cuerpo que no sea dado y conformado en la coexistencia! Lo humano sólo se da en la co-existencia, es decir, en el toque con lo mineral, vegetal, animal, el guijarro, el insecto, el mar, el sol, el árbol, la tierra, las estrellas... todo es un cuerpo que se da fuera de sí y se da *en* común; pero no como una esencia común sino <en> el contacto que rompe toda esencia.

Con todo, se podría decir que todo pensamiento de la subjetividad también puede concluir una neutralidad, un “todos somos iguales”; pero esta conclusión no alcanza a tocar la neutralidad ontológica, pues ya es producto de una representación o presentación que implica un descenso o hipóstasis frente a todos los demás seres: el sujeto se coloca como el fundamento por el que lo real, el ser, el origen del sentido o de lo que acontece. En este punto se encuentran todas las significaciones humanas que exaltan o denigran al hombre. Aún con un mínimo de subjetividad o afectividad, lo humano se separa de lo otro, sin que roce la noción de que no hay uno y otros, sino un nos-otros que interrumpe cualquier jerarquización: *en donde hay subjetividad hay estratos existenciales.* Puede que ni la fenomenología ni la hermenéutica toquen este nos-otros que es condición de posibilidad de toda afectividad, *epojé*, yo absoluto, lo real, lo profundo, cuerpo mío, lo auténtico. Se podrá concluir una neutralidad ontológica, y sin embargo, ésta ya está dada desde siempre, antes de todo decir o cualquier otorgamiento.

Podemos entonces afirmar que no hay más que exposición, un ser *los unos con otros*, fuera de sí, co-existiendo. Cada ser testimonia, hablando o callando, su

existencia. El *ego sum* habla el ser, pero esto no le agrega nada a la totalidad de la *significancia*.

El *ego sum* del hombre no es la aparición de una substancia intelectual, sino que éste únicamente aparece en cuanto es dicho o nombrado: no existe antes ni después del gesto hablado; es únicamente la exposición de un “uno” que se sabe indistinto de toda indistinción. Y se siente existir, es decir, *en* el mundo, estar fuera de sí en el sentido de la extensión: “una totalidad de exposiciones que podemos llamar <sentido> en el sentido de que el sentido es aquí precisamente el reparto del *ex*: lo que es en sí remite a sí— pero ese afuera es precisamente el adentro del mundo [...]”⁷⁰³. La psique es extensa, y no lo sabe, como apunta Sigmund Freud; es de este modo que lo humano no es una distinción entre psique y cuerpo, sino que la psique se expone como cuerpo: cuerpo que come, duerme, habla, muere. El *ego sum* no crea substancia, sino que es sólo un decir que expone a un *uno*; pero la exposición al “adentro del mundo” siempre se da, incluso en la unión del cuerpo y el alma en cuanto desaparece el *ego sum*: “[...] la unión se experimenta en la inatención de la actividad que se siente actuar y padecer, sin pensar en ello”⁷⁰⁴. Lo humano se pone fuera de sí, y esa exposición de partes *extra* partes, compareciendo, es el sentido, es mundo.

El sentido de lo humano está en la factualidad como materialidad; esta última no es el dato frío y presentado por la ciencia y la tecnología: es eso, pero es infinitamente más que eso. Es lo que se *des-borda* más allá de toda significación de la materia, del puro dato que se presenta o registra, pero sin que sea más o lo otro de la misma materialidad. Es en este orden, entonces, que el sentido de lo humano no puede estar más que en la materialidad en el que circula el sentido. Es como debemos entender que *el sentido de lo humano es material*. No hay nada en lo humano que

⁷⁰³ Nancy, *Ego Sum*. *Op. cit.*, p. 142.

⁷⁰⁴ *Ibíd.*, p. 137.

no esté ya, siempre, en el envío y re-envío material: mineral, químico, físico, viviente. El humano se expone *en* la materialidad y no hace más que exponerla.

Cada cuerpo es un acceso al origen, el cual es plural: cada cuerpo es un acceso a lo original plural y no un escenario de lo humano.

El sentido humano, como circulación material rompe con la larga tradición de la escisión de lo inmanente y lo trascendente; con un mundo frío, oscuro, mortal, finito del “aquí-material”, y con el mundo trascendente luminoso, cálido, inmortal e infinito del “allá-trascendente”. Es lo que Albert Camus, entre otros, ya había atisbado cuando en *El hombre rebelde* afirmaba:

Nietzsche podría rechazar toda trascendencia, moral o divina, diciendo que dicha trascendencia impulsaba a la calumnia de este mundo y esta vida. Pero tal vez haya una trascendencia viva, cuya belleza hace su promesa, que puede hacer amar y preferir a cualquier otro este mundo mortal y limitado⁷⁰⁵.

El sentido es el *hay* que sólo puede ser material, que únicamente puede darse *aquí*, en el no-lugar del cuerpo; pero este “material” y este “aquí”, no es un límite o una ausencia de “algo más”, sino el infinito que se abre cada vez en su circulación. La materia otorga la diferencia entre cada cuerpo y *signa*, como afirma Nancy, sin significar. Esta diferencia entre cada cuerpo, esta separación es constitutiva del sentido: sólo porque hay diferencia, hay circulación y, por ello, sentido.

El sentido de lo humano está en la separación material que nunca termina de darse y con-formarse: es por ello que hay anudación; sin diferencia no habría posibilidad de anudar y desanudar. El sentido humano es materialmente el nudo y su interrupción material por la diferencia signada que se re-parten y com-parten entre los cuerpos. Esta diferencia material no es una naturaleza que tome las veces de substancia y que pueda significar un “estado de guerra” o de una separación constitutiva que determine una pugna interminable e insuperable que justifique guerras y dominios, “ley del más fuerte” o que “el infierno sean los otros”; no; si *hay*

⁷⁰⁵ A. Camus, *El hombre rebelde*. Op. cit., p. 301.

distinción, luego, hay posibilidad ontológica de anudación: el nudo, vinculación –no comunión, entre lo distinto. Nudo que no se fosiliza, sino que el *hay* es la infinita posibilidad de la no-fijeza.

La materia interrumpe “la mano patriarcal de Heidegger” y radicaliza la neutralidad impresentable *en* lo que hay. La materia nos vincula *con* una totalidad de *significancia* y nos diferencia en la unicidad que nunca deja de venir ni con-formarse.

El sentido de lo humano *en* la materialidad instauro lo humano como mundo, en donde éste no es ni escenario, representación o totalidad de sentido significado, sino el mundo como *toque* en donde pasa el sentido. Piedra, Pedro, árbol, partícula, humano, tierra, sol, cielo, estrellas, mariposa, átomos, vidrio, madera... Todo *en* común, *tocádo-se*, en donde lo que *hay* es porque co-existe en este intercambio que interrumpe niveles o sustratos metafísicos. El sentido humano no es lo que se expone hablando, sino *en* donde se expone materialmente, en lo no-humano: en lo que Nancy nombra como “el cuerpo orgánico del sentido”. El mundo no es una totalidad de sentido (Markus Gabriel) sino totalidad de *significancia*.

En efecto, el sentido de lo humano es el *nosotros* nancyano: “nosotros somos el sentido”; sin duda el habla *dice* esto, pero el sentido no se detiene, no parte, no termina ni surge en el hablar, sino en el tránsito todo del mundo, en cada cuerpo con el que com-parecemos. El sentido de lo humano sólo es *paso* del tránsito, de la acción de ser, que no podría ser son todo sin todo por lo que puede y todo de lo que habla. El hablar humano dice y presenta el mundo, que es exposición, como su mismo hablar: no dice nada más que la misma exposición *en* la que él es. El habla, antes de ser un mensaje, es comunicación a-significativa: comunica la comunicación, y el sentido es comunicación sin significado.

El sentido es circulación que *pasa* por el habla de lo humano; se interrumpe en lo *dicho* del que da cuenta de manera inmejorable el filósofo francés, E. Levinas: “El *hay* colma el vacío que deja la negación del ser”⁷⁰⁶. Este *hay*, que es exterioridad que no se deja atrapar en lo dicho. El decir en anterioridad a todas las lenguas, a

⁷⁰⁶ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 46.

todo juego semántico, es “proximidad de uno a otro”, inclinación de uno *para* el otro: “es significancia misma de la significación”⁷⁰⁷. El decir es el lenguaje pre-original, donde se subordina lo dicho; éste último es el lenguaje en donde se dan todos los juegos del habla y del que no se puede escapar: en él se traiciona o justifica todo, se humilla o se somete; pero el Decir no se menoscaba por ello, es an-arquía, lo *no-original*. EL Decir rompe las significaciones de lo Dicho, lo desborda. Se trata de lo nunca dado, de lo nunca presente, sino de un pasado (una anterioridad) que “falta por describir, es la posibilidad de toda comunicación; la significancia es la anterioridad, incluso a cualquier identificación y a cualquier temporalización, es donde no cabe ninguna tematización, sino la absoluta diacronía”⁷⁰⁸.

La presentación/representación del sentido intenta detenerlo en su pasar; busca aislarlo, limitarlo: esta es su interrupción. Cuando el *somos* del sentido se detiene en una serie de características esenciales de significación para determinar una comunidad o base fundamental y fundacional –cristiana, filosófica, política, hermandad, nacional, familiar, etc.- éste se interrumpe. El sentido no se origina a partir del habla humano –tampoco se cuida o resguarda a manera de revelación, des-ocultamiento o alguna forma sagrada- sin que ello lo impida. Toda idea de naturaleza, de pertenencia, de anudación perenne, parten de asumir el *habla* como la fuente originaria de sentido, al cual hay que proteger y siempre volver. Aquí está contenida la estructura filosófica que se posiciona como que el sentido no puede estar más que en cuanto se da lo humano: toda hermenéutica y fenomenología podrían ser tratada desde este problema fundamental en cuanto mantengan la postura que asevere que el sentido únicamente se origina porque hay la humanidad. Es por esto por lo que se intenta ir al fondo último de su afectividad, subjetividad, significación original, lo más propio de... para intentar *recuperar, traer o mantener* un sentido del que hay que dar cuenta. El sentido *pasa* cada vez por el habla de lo humano y por el que se re-envía infinitamente; pero también circula por cada cuerpo de la misma manera, y por cada mujer, hombre, árbol, piedra, no-hablante. Sólo

⁷⁰⁷ *Ibíd.*, p. 48.

⁷⁰⁸ *Ibíd.*, p. 71.

porque hay esta tensión, únicamente porque se *lanza* cada vez, es porque hay sentido.

Tanto es así, que precisamente el prurito –que puede y ha llegado a ser desesperación- por alcanzar el sentido, por otorgárselo a un gran significado, incluyendo un gran absurdo o insignificancia, lleva a la fundación de estructuras del pensamiento que hacen lo propio y mantienen esta lógica: dar forma a lo que no es forma, sino con-formación y, que por ello, es lo contrario a toda fijeza.

Si el sentido está en el *con* de la existencia, luego este no puede estar en el *uno* o en el *otro*, sino en que com-parecen y se exponen. Es así como el sentido de lo humano nunca está en lo humano mismo sino en el *con* que expone y lo expone.

La creación del mundo en el orden al que Nancy se refiere es este sentido, que no tiene ni previo ni prórroga, sino que surge en el instante del eterno retorno nietzscheano. En este aquí y ahora perenne se espacia el mundo sin restricción. En este “nosotros” no falta ni sobra nada – a diferencia de todos los otros sentidos del mundo, del hombre, de lo bueno, del sujeto...en donde irremediabilmente alguien sobra y siempre *falta* algo- de lo que existe, pues su comparecencia es lo único necesario del sentido. Toda significación de lo humano y su sentido nunca debe de dejar de abrirse a este estar-juntos; toda crítica y resistencia contra la in-humanidad o contra la in-mundicia, nunca debe de dejar de ser una pasión por la existencia, que es coexistencia o no es nada.

5.3 Lo humano y el cuerpo.

Como hemos estado apuntado a lo largo de los principales capítulos de esta investigación, si el sentido es la circulación del ser, com-pareciendo, y si esto debe ser tomado desde una factualidad radicalmente material, luego, el sentido del ser es la comparecencia de los cuerpos: el sentido es el *hay*, es decir, cuerpos co-existiendo.

El ser como sentido no es una gran abstracción de lo que existe, sino lo concreto absoluto de los cuerpos co-existiendo. Esto nos lleva a afirmar que el sentido, que es comunicación concreta entre los cuerpos, no distingue entre ellos, no se detiene en uno o se origina en otro: el sentido circula *en* los cuerpos –que son el mundo- sin ninguna distinción de lo uno *con* lo otro. Así que el cuerpo humano no es una instancia de lo sagrado, lo superior o lo denigrado de la existencia, sino *otro cuerpo extra cuerpo* por lo que hay mundo. El cuerpo humano sólo es porque está co-existiendo *con* otros cuerpos, humanos y no-humanos.

Si el cuerpo humano no está en el pináculo de la creación, ni es la finalidad del mundo, ni es el templo de lo sagrado, entonces la existencia – cuerpos con cuerpos- no es lo execrado, sino lo sagrado mismo.

La noción de cuerpo que nos ha otorgado Jean-Luc Nancy nos permite pensar lo humano y, como veremos, lo ético, desde una radicalidad que aquí nombraremos como el *des-borde existencial*, como un intento de superación de los términos clásicos de la inminencia y la trascendencia; la primera afirmaba un materialismo que negaba cualquier transmundo y todas sus formas; mientras que la segunda hacía una elisión por lo indeterminado inefable, en donde se escondían todas las calumnias a la vida. En nombre de esta dicotomía, el cuerpo es lo que ha sido denigrado o sobrevalorado. El problema de pensar en los dos términos es que los liga irremediabilmente a la lógica sacrificial: es necesaria una transgresión (exceso del momento finito) para una trans-apropiación: se sacrifica lo inmanente por la apropiación de una supuesta trascendencia. En los dos términos, el cuerpo ha sido sacrificado en las representaciones que lo colocan como un mero dato material y que, por ello, puede ser explotado, usado, execrado, subordinado; o que se justifique como vehículo para otro mundo, como templo para la calumnia u objeto de sacrificio dialéctico para asumir su propia negatividad.

El *des-borde existencial* es la existencia que rompe, interrumpe, irrumpe y derrama todo límite a través de la infinita finitud: la finitud absoluta es el movimiento existencial que no permite lo perfecto, es decir lo completo, lo acabado, sino que el *hay* siempre desborda desde cualquier claustro o significación dada. El *des-borde*

existencial es la noción que tomamos en esta investigación como intento de tocar aquello que no es no lo que históricamente se ha nombrado como inminencia ni el tras-paso que se ha denominado como trascendencia; tampoco queremos llamarle con la yuxtaposición de lo que alguna vez se ha nombrado como “transinmanencia”, porque mantiene los dos términos antagónicos y puede no ser más que un movimiento dialéctico. El de-borde, *bordus*: bastardo; es decir, lo que traspasa un orden, una rama principal definida y definitoria: *la existencia se traspasa a todo supuesto orden o establecimiento de una directriz, origen o naturaleza*; el sentido rompe y se derrama a través de los bordes que las palabras apenas tocan. El *desbordamiento existencial* es lo dado de la existencia que siempre se derrama de sí misma, sin ningún orden o principio, salvo el sin esencia, la infinita finitud que rompe perennemente lo dado. Cualquier vaso o contenedor es traspasado, *desbordado* en una especie de quiasmo existencial en el que todo surge, antes de cualquier presentación. La “trascendencia viva” de Camus es este *des-bordamiento existencial*; es la infinita finitud que no deja nada para siempre, que siempre adviene en el *toque* de todo lo que co-existe. El cierre de la metafísica es que toda esencia se interrumpe; y sin embargo, de este fin, de este límite, se *des-borda* la existencia, dándose cada vez, naciendo y muriendo, nueva. Nada es para siempre, salvo esta *nada*, está soberanía de Bataille que interrumpe cualquier inscripción de que haya algo de una vez y para siempre: y esta nada es en donde todo lo nuevo que es la existencia, surge, desbordándose. Normalmente pensamos los límites como aquello que determina o cierra algo: es la línea que marca donde acaba algo, el horizonte que muestra la finitud de las cosas; se nos acaba el tiempo, el cuerpo no da, la inteligencia llega hasta... Pero pocas veces pensamos lo que está más allá de la línea, de la indeterminabilidad de ella misma, de si inquietud, del infinito que se abre en nuestra finitud: finitud que nunca deja de venir, infinitamente, en el infinito de la existencia. No se trata de romper la finitud o de un pensamiento fronterizo que atisbaría un más allá de las líneas a través del arte o la belleza, sino de la inquietud existencial del límite.

La línea del mar nos muestra su tope, hasta donde acaba... Pero nos abre, ¡exactamente en donde termina! al infinito espacio abierto, a otro azul... Los límites

son la posibilidad de que todo acontezca, del contacto creador del mundo, del sentido que se des-borda a cualquier significado que les damos a las cosas, aun a nuestra vida. El *des-borde existencial* no se refiere a un cielo u otra vida, sino a la existencia infinita en donde se tocan todos los seres, en donde cada vez, hay nacimiento y muerte, apertura y cierre; en donde el re-envío huye a cualquier determinación lógica: es la apertura, es la libertad en donde todos los mundos caben en el mundo.

El cuerpo debe ser pensando desde el *des-borde existencial* y escapar de esta dicotomía que se ha representado y de la que ha sido víctima; y no sólo el cuerpo humano, sino cada cuerpo, el uno *con* otro, que ha sido significado como cosa, ente, objeto, lo ha la mano, instrumento, animal, vegetal, mineral... el sentido del cuerpo queda insignificante ante las representaciones que lo encierran en sus verdades y que justifican su uso dentro de los esquemas de estratos existenciales. El infierno que el ser humano ha convertido el mundo para los animales que atisbaba Schopenhauer, lleva este sello: el cuerpo-animal es un objeto de uso natural que no guarda ninguna trascendencia, que no tiene conciencia (y por ello, ni mundo ni sentido), que su dolor es menor al del ser humano o que es de un grado inferior que puede ser sacrificado en pos de un cuerpo sobre-significado. Insistimos: la neutralidad ontológica es la apertura para interrumpir cualquier representación de dominio. El mundo es in-mundo, negación del sentido desde que hay cualquier atisbo de una representación o sobre-significación que otorgue una dignidad o sentido diferente a “uno” y que lo distingue con todo lo demás que existe. Y lo que existe es cuerpo y nada más; y existe porque co-existe.

Si bien el sentido dado nos expone como lo indistinto de lo distinto, la materialidad que nombramos cuerpo nos distingue radicalmente. El cuerpo es el testimonio original en donde cada cuerpo se expone cada vez. Esta diferencia no quiere decir y no debe ser tomada como el fundamento de una idea de desigualdad o de estratos existenciales, sino que cada cuerpo es único y singular en su materialidad: “soy cuerpo”, afirma Nancy. Este testimonio no está vinculado a una encarnación o a un “más propio yo”, sino que cada cuerpo, exponiéndose, se testimonia a sí mismo. No

es necesario decir “mi cuerpo” para que éste ya sea ex-puesto en el mundo como una singularidad, uno con otro, y en su unicidad corporal. Y, sin embargo, esta unicidad del cuerpo no está formada en una soledad existencial, como si su *talidad* y *suidad* fueran solamente una manifestación intrínseca propia, sino que el cuerpo se distingue únicamente porque co-originariamente se *toca* en el *con* de la existencia. Cualquier “sustancia biológica” ha sido conformada en la coexistencia.

El materialismo, entendido no como mero dato sino como el sentido desbordado de la asignación del dato, no es más que cuerpo: cuerpo pétreo, cuerpo vegetal, cuerpo animal, cuerpo saltarín, cuerpo líquido, cuerpo fotón, cuerpo colorido, cuerpo asignado, cuerpo muerto, cuerpo gaseoso, cuerpo partícula, cuerpo células cuerpo molécula, cuerpo mudo, cuerpo vestido o desnudo, cuerpo sonriente, cuerpo célula, cuerpo enfermo, cuerpo viejo, cuerpo metálico, cuerpo en expansión, cuerpo humano, cuerpo felino... No hay más que cuerpo, y quizá esa es la ontología que no había sido considerada. Y cada cuerpo es en su factualidad material, diferente al resto de todos los demás; no obstante, esta unicidad o diferencia es sólo por el *con-tacto* con todo lo que existe en el que se con-forma. Que lo que haya sea la diferencia no implica que sea un estado de guerra –como de la misma forma, el “nosotros existencial” no concluye una comunión original-, sino la constitución diferencial por la que circula el sentido. Sólo es posible cualquier anudación únicamente porque lo que *hay* es la diferencia. Por esto, no es posible una *unión substancial* entre cuerpos, ni siquiera en la unión sexual, sino únicamente el anudamiento, la posibilidad de un vínculo finito que se deshace. El cuerpo diferenciado es la constatación metafísica que hace y deshace cualquier nudo que se forme, de-forme y deshaga.

El cuerpo, cualquiera –el fulanismo ontológico-, es *significancia*. Es decir, que el cuerpo tampoco puede ser totalmente significado sin que pierda el sentido: la significación extrae, enajena el cuerpo del *con* ontológico, y lo encierra en determinaciones conceptuales que lo definen. Esto no quiere decir que no sea en parte aquello que lo significa, pero el cuerpo, es más, su sentido se *des-borda* más allá del límite del significado que lo fija.

Ninguna significación alcanza el sentido del cuerpo, aun la científica, la matemática o la poética: no se trata de exaltar un tipo de lenguaje sino, como hemos apuntado, el sistema de significación es lo que se ha cerrado en el orden del sentido. El cuerpo, cualquiera, no encuentra su sentido en su significación, sino que es en la co-existencia, en su relación infinita de *cuerpos extra cuerpos*, del *ser-juntos*, que hace posible que haya algo así como el sistema de significación: esto ya interrumpe cualquier determinación que hacemos de él: cosa, perro, ente, vegetal, conejillo de indias, toro, humano, hoja, gato, gas, petróleo, neblina... Lo que identificamos como el sentido del cuerpo no son sus significaciones, sino su *des-borde existencial*. Lo que queda interrumpido son las representaciones con las que hemos entendido el cuerpo y que lo sobre-significan como templo, o lo denigran como *cosa*. El cuerpo que ladra no alcanza su sentido en ninguna descripción; el cuerpo que piensa no da en ello su sentido al otro cuerpo; el cuerpo animal no es únicamente parte de una cadena alimenticia que naturaliza el infierno que hemos creado para algunas especies. No se trata, ni de realizar un nuevo salto para significar el cuerpo, sacralizarlo ni execrarlo, sino de poner en suspenso lo que hemos representado de él, porque esta elisión a la significación del cuerpo nos sigue dando una justificación a muchos sin-sentidos que obran sobre otros cuerpos no-humanos.

El cuerpo como sentido está completamente dado; no hay misterio en su donación existencial. Si el sentido es la circulación infinita que se envía y re-envía *entre* lo que existe, luego, el sentido circula *en* los cuerpos: el existir, el ser como acción transitiva de la existencia no es un más allá del cuerpo *con* cuerpo. El sentido no es una dimensión angelical o ultratumba-material, sino que *corre* a través de los cuerpos que co-existen; esto Nietzsche lo sabía muy bien: “Antes miraba el alma con desprecio al cuerpo y nada entonces era tan sublime como este desprecio; lo quería demacrado, horrible, consumido de hambre”⁷⁰⁹. Interrumpir lo que creemos del cuerpo –sobre todo si hay una jerarquía corporal, como la del cuerpo humano sobre el resto de los cuerpos, o un cuerpo-humano de una étnica en particular- es la

⁷⁰⁹ Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1964, p. 23.

apertura a lo que se *des-borda* de la existencia. El cuerpo no necesita ser significado una y otra vez, sino abrirlo a todo lo que a través de él pasa: el sentido del ser.

Lo que siempre se derrama de cada una de las significaciones que damos del cuerpo, es su sentido. Nuestro saber acerca de todo lo que existe –física, química, botánica, anatomía, neurología, geografía, cosmología, filosofía, citología ...- no es otra cosa que el siempre cada-vez-nuevo de los saberes sobre el cuerpo. Y ese conocimiento es siempre inaudito porque el sentido que circula en los cuerpos coexistiendo, nunca deja de surgir; lo que *hay* no es más que cuerpo *con* cuerpo, singular cada uno en la singularidad ontológica, uno *con* otro, diferente cada uno por el toque con el otro en su materialidad. Y esto es una posición que debe ser tomada en su gravedad, es decir, en su radicalidad: lo que hay no es más que cuerpo –no lo que hemos “nombrado” como cuerpo a lo largo de la historia del pensamiento-, y no hay más sentido como mundo, que el cuerpo –ni siquiera el cuerpo mío o más propio, ni mi carne o la afectividad, que denotan un mínimo de subjetividad-, su factualidad material. Quizá es lo que siempre se ha querido decir cuando se afirmaba que no había nada detrás de los fenómenos; o el volver a las cosas mismas: siempre se ha tratado del cuerpo, de lo que se le ha negado, exaltado o denigrado. Y cuando decimos que no hay más sentido del mundo que como cuerpo, no está dicho desde una nostalgia, desde los sentimientos que siempre nos han empujado a esperar más allá de la finitud constitutiva de lo que existe; es decir, el cuerpo mismo, siempre dejado atrás por ser “poca cosa”, por ser prisión de un impulso o de una vida o realidad más plena que el peso de “cargar” con él: no se carga con el cuerpo, sino que la existencia es ese peso, y sólo eso. Y ello no es un impedimento de ninguna libertad o que se trate de una gran prisión, sino que es la libertad misma, que como veremos, es en donde nada es para siempre: y el cuerpo es la gran evidencia de ello.

El sentido del mundo como cuerpo tampoco es un nuevo engrandecimiento de ningún cuerpo, en especial del cuerpo humano: no es el pináculo de la evolución ni la “máquina perfecta” manifiesta en el cerebro: el cuerpo es lo que hay, ni mucho ni poco, sólo el sentido todo, ofrecido en la imposibilidad de su apropiación. Si el

sentido está en su in-apropiación, el cuerpo nos lo demuestra inexorablemente: nunca lo hemos apropiado; lo que siempre se ha dado es lo inasible de su sentido, aun cuando el cuerpo esté siempre y totalmente dado, pero nunca apropiado.

Consiguientemente, si el sentido no se apropia, no se *fija* o detiene en *uno*, sino que esta acción de que no hay uno más que *con* otro; luego, el sentido no se queda en *éste* o en *aquél* cuerpo. No hay el sentido de un cuerpo, o el sentido no está en un cuerpo que acapare, detente, origine o sea finalidad del sentido. El sentido está en el *con* del cuerpo con cuerpo, en el sentido que se derrama tras cada significación que intenta presentarlo. El sentido del cuerpo no es otorgado por cómo sea presentado por el “cuerpo del pensamiento”, por cómo afecte la corporeidad humana, sino que está antes o después –al quiebre- de cómo ha sido representado. Si el sentido del mundo es cuerpo, éste no está en un más allá que lo calumnia, ni en un interior incorpóreo que se quiere perpetuo, sino que se des-borda en la magnífica pequeñez, entre las galaxias y los guijarros. Insistimos: no es mucho, no es poco; es el sentido infinito de la finitud.

De ahí que, si el sentido no es la significación sino precisamente lo que lo cierra, luego, el cuerpo significado ha quedado constreñido a través de la historia: desde las mitologías hasta la neurología. El cuerpo ha sido comprendido como cosa, imagen de algo más grande que él, objeto, abyecta materia, máquina perfectamente acabada o en proyecto, recipiente de lo divino, músculo, materia, lo feo, lo bello... El sentido del cuerpo humano, que no puede ser otro que su contacto con el cuerpo, humano y no-humano, ha sido sobre-significado y, en ello, ha quedado insignificante. Lo que la industria ha exaltado como el cuerpo bello y saludable no es más que la forma en la que se le sigue calumniando al cuerpo del sentido: sólo un cuerpo, sólo un tipo y un modo de estar-en-el-mundo es digno de llamarse bello y saludable –y con lo que se ha pretendido nombrar como “bello y saludable”. En esto, el cuerpo humano ha quedado relegado en un “afuera” que no es digno de mostrarse por no estar dentro de eso que encierra en las significaciones de lo “bello y saludable”. El cuerpo, entonces, está en las periferias, en los hospitales, en las zonas marginales, amontonados en el metro, en las tumbas clandestinas, en las

sierras indígenas, emigrando al norte, en zonas de seguridad, en escuelas, metidos horas en autos o camiones, tumbados en las ciudades o playas... El cuerpo humano ha quedado insignificante tras los grandes relatos comerciales o supuestamente científicos que le dan una única apariencia en la cual ocultarse; el cuerpo significado se exhibe en los aparadores, tras las ropas de moda, en los músculos o las curvas obtenidas a veces de sacrificarlo o cortarlo. Este cuerpo sobre-significado entra a las salas de operación para ser reafirmado a la "imagen y semejanza" de cómo se representa lo bello en la actualidad; se corta, se rellena, se le succiona, se le reemplaza, se le moldea como un "concepto de marca". Su sentido se le asigna en un símbolo que suele representar lo bello o lo deseable. El cuerpo humano no queda comprendido en una significación que termina humillándolo: deviene símbolo que lo difiere de él mismo; el cuerpo no aparece, sino que queda difuminado, obnubilado y re-enviado entre la moda, una figura extremadamente delgada que vende, unos músculos o unas formas que representan el éxito o la salud, un status económico o un objeto que puede ser utilizado, vendido o comprado. El cuerpo queda sin sentido y, en ello, utilizado como medio para alcanzar una imagen que representa algo más que él: termina siempre inmolado sin que sepa que con esta calumnia la existencia es la que queda insignificante. Hay una elisión entre cuerpo y sus representaciones: el sentido no queda en el cuerpo, sino en todas las imágenes de felicidad, belleza, éxito, poder, experiencias, trabajo: el cuerpo sólo *es un paso y un peso* que hay que sacrificar para acomodarlo y ajustarlo a ellas; su sentido se difiere de él mismo para anclarse en sus interpretaciones.

Con todo, el *cuerpo del sentido* nunca queda anulado; siempre está ahí, aun en la fosa común o clandestina; nunca deja de abrirse paso como *resistencia* del sentido mismo: de la insignificancia del cuerpo lo que se des-borda es su sentido; la obscura clarividencia que se mantiene en la exposición compartida de la existencia. El sentido del cuerpo humano se resiste a la calumnia que se hace de él: el patriarcado no es otra cosa que la calumnia que se hace del cuerpo femenino; las asignaciones de deberes, roles, estratos, dominio, destinos, naturalezas que permiten que el cuerpo de la mujer, cualquiera, sea sobajado bajo una idea bien determinada, bien comprendida y acabada, y que *no es más que eso que se "sabe" de él*, y que

siempre va a terminar como base ideológica para sostener el hecho de que los cuerpos soporten lo insoportable. El “fin de la filosofía” es, en muchos sentidos, el acabamiento del “dicho del hombre,”

El cuerpo no se significa; *el cuerpo* es el lugar *en donde se espacia el no-lugar, es decir, de la no-esencia del ser-en-común que des-borda todo lo que sabemos de él.* El sentido del cuerpo humano no es ningún significado, *sino que él se da ya como todo el sentido com-partido de la existencia.* Esto hay que comprenderlo de este modo: el sentido del cuerpo humano no se significa, no se representa, no se hace imagen –ni humillada ni engrandecida-, sino que de él, del *cada uno* del “somos” de la existencia, surge todo el sentido y todas las significaciones posibles. Cada cuerpo humano es el acceso al *origen plural del ser,* más allá o antes de cómo lo representemos. No es la representación política, cultural, religiosa, económica o científica que nos hace “comprenderlo”; no somos un “individuo”, no somos mexicanos o lo que se quiera decir con “negros” o “indígenas”, no somos ricos o pobres, del norte o del sur; no somos “un cerebro” y todas sus sinapsis; no somos proletarios o capitalistas... ¡somos!, y antes que cualquier significado, nos-otros somos el sentido impresentable del mundo que nunca es sólo aquello con lo que nos hemos comprendido: somos el cuerpo inconmensurable del sentido que circula porque “somos”, porque nuestro cuerpo toca y comparte un des-borde que no se deja detener o fijar por ninguna significación.

El sentido del cuerpo humano está en que es el lugar de la existencia: el lugar de la no-esencia; esto no puede tomarse como que sea el lugar de la elisión, del dualismo o de un monismo inmanentista que lo circunscribe meramente a los datos anatómicos, químicos o neuronales. No es una “alma encarnada”, un “yo” substancializado o encarnado (como si fuera un ente revestido; o que la existencia estuviera únicamente en los seres vivos), sino que es el límite que cierra y lo que abre, lo ilimitado del sentido que lo atraviesa.

Si bien el fenomenólogo francés, Michel Henry, toma la posición metodológica de hablar de la carne únicamente, habría que discutir primero qué se entiende por carne, pues se podría tomar como si ésta no fuera “con” lo inerte del mineral, del

agua, del hierro, oxígenos, nitrógeno, calcio, fósforo, carbono... Quizá se mantenga en la noción de “carne” una sobresignificación del cuerpo humano que lo sigue manteniendo fuera del mundo. Henry afirma:

¿Es idéntico el cuerpo perteneciente a los otros seres vivos al cuerpo material del que se ocupa la física cuántica, soporte de esas otras ciencias duras como la química y la biología? El hecho de que mucha gente piense así en nuestra época, precisamente la de la ciencia, no es óbice para que un abismo separe desde siempre, por un lado, los cuerpos materiales que pueblan el universo, y por otro, el cuerpo de un ser<encarnado> como el hombre⁷¹⁰.

Habría que considerar si en este punto no hay el viejo prejuicio de Henry que lo distancia inmediatamente de las consideraciones de la ciencia, considerándolas erróneas o que poco tiene que ver con la filosofía. La separación entre el cuerpo material y el “encarnado” mantiene a este último lejos del mundo, separado del mundo de la “física cuántica”, como si el “encarnado” no perteneciera a él, como si su encarnación no dependiera de “esos cuerpos de los que se ocupa la química y la biología”; como si la carne no estuviera com-puesta de todos esos elementos, somos si no se hubiera dado en común con ellos. El mundo sigue siendo el co-relato de la carne, su escenario en donde ella se desenvuelve. Carne – cuerpo material: se hace una escisión del sentido. Un poco más adelante dice:

[...] tomaremos una primera decisión: dejar fuera del campo de nuestra investigación a los seres vivos diferentes de los hombres. Tal decisión no es arbitraria. Se justifica por una elección metodológica, la de hablar de lo que sabemos (el subrayado en mío) en vez de hablar de lo que ignoramos⁷¹¹.

Quizá esta decisión metodológica es crucial y habría que dar un paso atrás, que es el que intentamos hacer en este estudio: pensar el cuerpo antes de toda Encarnación, antes de toda separación; porque quizá el gran problemas es partir

⁷¹⁰ Henry M., Encarnación. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 9.

⁷¹¹ *Ibidem*.

precisamente de lo que “sabemos”, como si eso que sabemos no se haya cerrado con el final de la filosofía, como si todo eso que conocemos no es lo que nos ha llevado a separar al hombre del mundo, a construir estratos existenciales que siguen poniendo al hombre como lo totalmente otro del universo, como el “paso” de toda realidad o una sobresignificación con respecto al cuerpo material. Habría que preguntarnos qué tanto pesa en Henry, para tomar esta “decisión metodológica”, las ideas cristianas acerca del hombre y del mundo. También afirma:

Un cuerpo inerte semejante a los que se encuentran en el universo material –o más aún, que se puede construir utilizando los procesos materiales extraídos de él, organizándolos y combinándolos según las leyes de la física– un cuerpo tal, no siente ni experimenta nada. No se siente ni experimenta a sí mismo, no se ama ni se desea. Más aún, ¿siente o experimenta, ama o desea, algunas cosas que le rodean? Según la profunda observación de Heidegger, la mesa no <toca> la pared contra la que se sitúa. Por el contrario, lo propio de un cuerpo como el nuestro es que siente cada objeto próximo a él, percibe cada una de sus cualidades [...]. Y sólo siente todo ello, las cualidades de los objetos que componen su circunstancia, sólo experimenta el mundo que le acucia por todas partes, porque primeramente se experimenta a sí mismo [...] ⁷¹².

Puede ser que Henry sigue manteniendo “la profundidad de Heidegger” de que la mesa no toca la pared: la piedra no tiene mundo, la madera y el guijarro son objetos a la mano... Esta crítica a Heidegger ya la hemos mantenido durante la presente investigación. Lo que nos parece interesante, es cómo Henry mantiene en la consciencia y en el “sentir” el paso que debe de cruzar lo que existe: los objetos son las circunstancias del hombre que aparecen únicamente porque el hombre se siente a sí mismo. Habría que analizar si no hay un atisbo de sobre-significar está afectividad; pero lo que sí queda claro es que se mantiene un “filtro”, un medio particular (la afectividad) como acceso al mundo. Insistamos: para que haya el sentir de sí mismo y, después del mundo, antes de todo eso, hay mundo, hay cuerpos –

⁷¹² *Ibid.*, p. 10.

materiales y encarnados- coexistiendo, sin división más que en su absoluta materialidad, por la que circula el sentido y permite cualquier sentir o afectividad del cuerpo encarnado.

Es el “cuerpo del sentido” nancyano que nada tiene de idealidad o de miseria, sino lo propio del sentido que no permite ninguna asignación del sentido: *en ningún cuerpo se aloja el sentido; así, que nadie es el sentido del nadie*; el hijo no es el sentido del padre ni el esposo de la esposa; no hay cuerpo *encima* de otro ni que otorgue el sentido a los demás (quizá es por eso que a pesar de todas las pérdidas que sufrimos los hombres, siempre continuamos; tal vez es lo que se ha intentado decir cuando se afirma que “la vida sigue”: lo que nos mantiene vivos, de pie ante la insignificancia con la que nos topamos en nuestras pérdidas; ante la muerte, la desaparición o la ausencia, sin quitar ningún gramo del dolor que esto nos produce, es que hay un sentido más allá de lo que hemos interpretado como la muerte, la ausencia o el sentido; que no nos definimos por lo que creemos ante ellas, que *algo se mantiene* a pesar de lo que “sabemos”). *Uno* se pierde, pero el sentido se *mantiene*. Un cuerpo no otorga el sentido; ninguna de sus representaciones basta; pero no se trata de un cuerpo inefable sino de una existencia que está totalmente ex-puesta en donde el sentido se derrama.

El cuerpo humano no encuentra su sentido en su “yo soy”; el *ego sum* no alberga nada más que a él mismo, su *excritura*; el “yo” únicamente aparece cuando se le nombra: *y no nombra nada distinto al cuerpo*. El “yo” es la evidencia del *cada vez* de la constitutiva finitud que se hace y deshace; no en el cuerpo, sino, como apunta Nancy, el corpus ego que co-existe y se expone. No es el “soy mi cuerpo” de Merleau-Ponty ni de Michel Henry que quizá mantengan un “mi” que sirve de nexo o que muestra una forma de separación. Es de esta forma, que nada de lo que se desarrolla del “yo”, que ningún *dicho* determina su sentido o su insensatez. Nada de lo que se representa sobre el cuerpo da fundamento o justificación, ni a la exaltación cuasi-divina ni a su detracción; ningún derecho ni ninguna infamia quedan *naturalmente* determinados. El cuerpo humano no *aaaaaa* el sentido, se *expone* como su toque, como aquello que lo atraviesa, como su nacimiento y su muerte,

como un acceso. Su sentido no radica en tal o cual cuerpo humano, que es participación y circulación, sino el *con* de los cuerpos. El *ahí* de la existencia no es más que cuerpo, humano y no-humano. Es así, como apunta Nancy, que la ontología es cuerpo, el cuerpo ontológico.

El cuerpo humano y su sentido está en su *arealidad*, en su imposibilidad de presentarlo y en su espacialidad; no tiene ningún fondo, no hay nada detrás o un constitutivo: es el lugar *sui-essencia* de la existencia que le da forma y que lo separa en su distinción; es en donde se espacia todo acontecimiento: vida y muerte acontecen en el cuerpo. El cuerpo humano es el límite, el punto más amplio y extenso de su propia existencia; esto sólo quiere decir que, sin su cuerpo, el ser humano, las mujeres y los hombres, no tienen más existencia que como “tales” cuerpos: es en el cuerpo humano en donde se juega todo lo que hay de existencia y de vida humana posible; es ahí, en su *arealidad*, en donde ninguna inmanencia o trascendencia han podido presentar su sentido; es ahí en donde se de-borda la existencia.

El cuerpo humano no guarda nada es su *ex-posición*; no oculta nada de él, no hay nada que desvelar, ningún misterio o naturaleza críptica que esté detrás de él. El cuerpo se *ex-pone* todo. La *justeza* del cuerpo –que es quizá *en* donde se puede tocar una justicia posible- está en su *arealidad*, es su extensión finita que no está fundada en ninguna naturaleza –ni de dignidad ni de calumnia. Su exposición es toda la claridad infinita, del límite que cierra y del infinito que abre, *cada vez y en cada cual*, en cada cuerpo singular, *único-uno-con-otro*. Su *claridad* no está fija, como nada lo está del sentido, sino que se *ex-pone* cada vez, que nunca es *en general*, o de una vez y para siempre: la claridad del cuerpo humano, en donde se *ex-pone* totalmente, es siempre nueva, siempre dándose a otro cuerpo –con ojos o ciego-, siempre distinto cada vez y en cada cual.

Se *ex-pone* sin límite y como límite en su *arealidad*. Es en las representaciones que desde la antigüedad lo han definido en donde ha quedado oculto y diferido, en donde su sentido ha quedado en otro lugar; es por ellas que el cuerpo es el espacio de la angustia, de la desesperación, en donde recaen todas las injusticias y

desigualdades de todas las épocas: *el cuerpo es el que, tras cada una de las calumnias asentadas y fijadas sobre su sentido, es humillado y obligado a ser tal o cual “cuerpo”*; es el “objeto” de toda desigualdad que el neoliberalismo provoca en el mundo; es el que emigra en consecuencia del dominio de una idea de guerra, seguridad, religión, economía, política o de fratricidio: nada de lo que se sabe del mundo, nada de las representaciones por las que creemos comprenderlo todo se concretan en “otro mundo” o en un plano “espiritual”; el cuerpo humano es el único lugar de lo que podríamos llamar “existencia humana”, y es en él en donde se concretan cada una de las determinaciones del sentido y del mundo. *El cuerpo de la angustia es el cuerpo significado*. Su sentido es la libertad de oponerse a lo que lo humilla, la pasión por nunca terminar de acostumbrarse a los límites que lo encierra, de estar siempre en el sentido aun con todo lo que lo agobia: el cuerpo humano nunca se resigna a las asignaciones de sentido que lo encasillan; nunca es completamente un “emigrante sin patria”, un “flojo mexicano”, un “negro inferior”, un “indígena sin cultura”, un “objeto del mercado”; lo humano está ya en el sentido, incluso en la consideración más profunda del absurdo de la Europa de mediados del siglo XX; Albert Camus lo sabía muy bien: “El absurdo en sí mismo es contradicción. Lo es en su contenido, puesto que excluye los juicios de valor al querer mantener la vida, cuando vivir es en sí un juicio de valor. Respirar es juzgar”⁷¹³. Es cuerpo humano es inagotablemente la resistencia del sentido a todas sus significaciones: ante su insignificancia se opone la significancia o el sentido que se des-borda a través de todas sus representaciones.

El cuerpo humano no significa nada y no es signo: no remite a ningún otro lado, a ningún “afuera” ni a ningún “adentro” de su arealidad. Se da completamente, que no es lo mismo que se pueda significar todo. No hay desvío en su sentido sino únicamente *el “con” en el que es*; lo cual no quiere decir que se abandone su espacialidad, sino que se expone su sentido en la co-existencia. El cuerpo como símbolo lo calumnia, lo *des-aloja* de su sentido material y lo transforma en “medio”, en un mero “paso” que hay que trascender o superar para llegar a otro sentido

⁷¹³ Camus A., *El hombre rebelde*. Op. cit., p. 15.

ausente en él. El cuerpo como signo lo des-incorpora. Y aquí caben todos los significantes que ha tomado y que le han otorgado una producción de sentidos; pero quizá los podríamos sintetizar en el concepto de “alma”: el sentido del cuerpo siempre se encuentra diferido o puesto a distancia de su propia extensión; siempre ha quedado en un más allá “auténticamente real” o en un “más adentro” cuasi-divino. Pero lo que siempre sucede *ipso facto*, es que su corporeidad, su extensión aloja todo tipo de ignominias, heridas, abstenciones, frustraciones, deberes, sacrificios, cortes, escrituras, escisiones, rellenos, extracciones, mutilaciones, vejaciones, decapitaciones... el cuerpo como signo deviene el objeto último de las máximas representaciones de la calumnia del mundo: ahí se convierte en cicatrices, penetraciones, violaciones, cosa de uso y de comercio, que no son otra cosa que la in-mundicia de la insignificancia humana. El cuerpo humano no se significa, no se le inscriben a la piel símbolos que le den un sentido o lo conviertan en símbolo: quizá el cuerpo tatuado, a lo largo de la historia y en nuestra época, no exprese otra cosa que esta ansia por representar un sentido “propio, auténtico y único” a lo que, por *esencia*, es impropio y en-común. El cuerpo humano no alcanza su sentido en las múltiples figuras con que se le inscribe un sentido -ya sea un mensaje edificante, historia, amor, recuerdo, un muerto, una religión. Tras esas imágenes, el cuerpo se mantiene velado, oculto en su exceso de significación. Mas el cuerpo no es un signo, no remite a nada más que a un sentido *des-bordado* en la co-existencia; un sentido que, como el cuerpo, no tiene *un* origen o una finalidad, sino que cada cuerpo, cada cuerpo humano, es el acceso a un sentido infinitamente finito.

Sin los cuerpos co-existiendo no habría ningún “texto”, ningún gran significado o absurdo. El cuerpo humano como texto lo des-aloja del sentido que no parte de ningún lado, que no se detiene ni tiene finalidad, pero que es la posibilidad de todos los orígenes y teleologías que lo han denegado. El sentido del cuerpo humano está todo dado en su arealidad, en esa “justa extensión”, que es todo el lugar y todo el espaciamento de un “valor” sin contenido, sin posibilidad de significado, que colma todo el sentido como mundo. El cuerpo humano co-existiendo es el lugar sin esencia en donde *pasa y pesa toda la praxis del sentido*. Su justa extensión no debe ser ocultada tras ninguna máscara que lo humille: su extensión, su *justeza*, es por

donde circula el sentido y toda la posibilidad de justicia: *no hay otra medida de lo inconmensurable que su extensión material.*

Con el cuerpo ontológico, el ser deja de aparecer como un estrato “angelical” o como una dimensión abstracta que está despegada del ente. El ser es la acción de “ser” de los cuerpos que no encuentran su sentido en ninguna significación, sino en el derramamiento que cada vez “somos”: *¡el cuerpo es el cuerpo des-bordado de la ética!* Si el sentido del mundo es cuerpo, la ética es la praxis de ese sentido en el *en* común de los cuerpos. La responsabilidad no puede ser un mandato, sino el testimonio de este cuerpo *con* cuerpo que es la existencia. *Hay cuerpos, hay responsabilidad:* la existencia se decide por sí misma antes de cualquier decisión significada. El cuerpo no alberga nada, no es prisión o receptáculo de una inocencia o de una presencia más original o auténtica por la que tenga que ser sacrificado. Cuando Nancy afirma que la existencia no se sacrifica a nada, nosotros lo entendemos como que *el cuerpo no se sacrifica a nada. Es el cuerpo -todo lo que sabemos de él, pero, sobre todo, el infinito que se encuentra en la interrupción de lo que “sabemos” de él- lo propio de la praxis del sentido (que no es un “después del sentido como si fuera una construcción o un proyecto posterior y que hay que realizar) y por ello, la co-originariedad con la ética.*

5.4 Lo humano en la comunidad imposible

Es necesario que los idiomas sean posibles para resistir a las idioteces sanguinolentas de identidades indexadas sobre la sangre, el suelo y el sí mismo. Es necesario que las identidades se *escriban*, es decir, que se sepan y se practiquen en cuanto los anudamientos de sentido de eso que no tiene sentido identificable [...]. Es tiempo de interrumpir. Habrá que reescribir.

Jean-Luc Nancy⁷¹⁴

⁷¹⁴ Nancy, *El sentido del mundo. Op. cit.*, p. 179.

El sentido de la comunidad ya no puede estar en una identidad, un mito o un proyecto político: el sentido de la comunidad está ya dado en el “cuerpo del sentido”, en el cuerpo *con* cuerpo, en el *estar juntos* ontológico. Es un *estar-juntos* que no se significa y que, más bien, rompe con toda representación -que es en sí misma, separación- de unión, comunión, des-unión, ideal o teleología que otorgue un sentido “más allá” o en un “más acá” original que habría que perseguir.

El sentido de lo humano como un *estamos-juntos*, uno-con-otro, que no renuncia a ello, deberá tener dos gestos o impulsos: 1) una crítica a toda comunidad asignada (religiosa, étnica, social...) que bajo sus proyectos e ideologías justifique la exclusión implícita o explícita; en este orden, ¡no hay comunidad! Esa es la quizá la evidencia más grande de nuestra época; 2) nunca desistir a realizar el gesto que sugiera o toque la comunidad del *estar-juntos*, de eso que la existencia no deja fuera: la comunidad del estar-unos-con-otros está siempre dada, siempre acuciante, y cualquier ímpetu por la comunidad y la política debe ser una resistencia-pasión por “tocarla”.

Si hay algo urgente que interrumpir, o para decirlo en términos nancyanos, *desobrar*, son las representaciones que aglutinan todos los arrojados sobre la identidad y que conforman a la comunidad. En esto estamos con el filósofo mexicano, Luis Villoro y el francés J. Derrida y sus férreas oposiciones a toda comunidad; pero aquí hay que hacer una importante precisión: el “¡no hay comunidad!” manifiesta una oposición, la cual es que no hay un gran o pequeño significado que otorgue una identidad comunitaria que no deje fuera a un otro; y *la existencia no “deja” fuera a nada*; el sentido transita por cada cuerpo y se comparte en el toque. El que la existencia no deje fuera a nada quiere decir que nada es excluido del sentido, ni se detiene en unos o se salta otros. La comunidad inmanente a la que se opone Nancy es aquella que otorga un sentido identitario de unión-comunión; y el “final de la filosofía” es el cumplimiento y la consumación de un ser-común. Esta es nuestra posición cuando afirmamos el “no hay comunidad”. Y es un imperativo de nuestra época interrumpir toda comunidad inmanente que lleve el impulso, claro o velado, de una unión que

justifica la expulsión o el en-cubrimiento de los otros. El fragmento que reza que “[...] donde están dos o tres congregados en mi nombre [...]” (Mt. 18, 19) quizá no se haya tratado más que los que tienen “otro nombre” que los reúne, se conviertan en el *otro*, los excluidos, enemigos, verdugos, víctimas, sacrificados. Y es así como quizá los más grandes sin-sentidos siempre se han fundamentado y justificado por un gran sentido comunitario.

Nuestra oposición a las comunidades immanentes también es oposición a las trascendentes; las dos tienen una Significación que une, pero la diferencia específica que aquí intentamos denotar es que estas comunidades transfieren el sentido-común y su cumplimiento perfecto a un “más allá”. Lo que vincula es un rasgo que calumnia *hic et nunc* para lanzarse en pos de un mañana, de un estadio más elevado o profundo que hace que la lógica que empuja a normalizar las desmesuras de cualquier inmundicia sea el sacrificio sistemático. Los cuerpos son el objeto o el medio para transitar o alcanzar esa comunidad perfecta: el final de la historia, los cielos, un Proyecto, un Destino o una Nueva Humanidad... son las visiones que nublan la vista y que permiten mantener dentro de un supuesto orden el sin-sentido. Si el sentido es la existencia, el tránsito, el toque de todo lo que *hay* antes de cualquier “encarnación”, “afectividad” o “sujeto”, *el* sin-sentido podría no ser otra cosa que el movimiento por fijar o paralizar la com-partición en un Significado. Quizá no hay injusticia o inmundicia que no se haya justificado, legalizado o normalizado por una “gran razón” fijada. El sin-sentido es el ímpetu del cierre, de fijar, asentar, incrustar o establecer lo inconmensurable. Los sentidos identitarios, los que han intentado dar un rostro o una familiaridad al mundo, lo han desfigurado. El humanismo ha sido la superestructura moderna que desfiguró rostros y cuerpos.

El “ya no hay comunidad” es, entonces, un movimiento que busca deshacer cualquier identidad que otorgue un dato o una suma de datos con la intención de crear, obrar, generar o mantienen una esencia humana que dé fundamento a una forma de organización con una naturaleza o fondo común de la que sólo algunos pueden participar, o que deba ser reconocida universalmente o a la que todos

debemos añadirnos. Esto no puede ser tomado como que se tenga que hacer una renuncia, sino que está más cerca a lo que Luis Villoro afirma a cerca de la comunidad: “La comunión sólo se sostiene en el constante fracaso de la unificación total”⁷¹⁵.

Lo que ha quedado en una sospecha radical no sólo es la noción de comunidad, sino también su característica principal que es en torno a ella que se reúnen y se circunscriben los miembros: la identidad. Esta noción podría ser considerada como la forma de una *philia*, un amor o un apego individual o colectivo que es tomado como una re-flexión o figura de lo más propio de un individuo y/o pueblo. Nos vemos “reflejados” en una imagen o representación de una sustancia propia. Lo más íntimo queda exteriorizado en una significación que se co-pertenecen. De esta forma, el símbolo identitario manifiesta una supuesta esencia “auténtica e interior” del individuo o de los pueblos. En esto vemos una clara lógica o repetición de la metafísica de la significación en la que el objeto adquiere la forma del sujeto que lo representa. En el caso de la identidad, este símbolo muestra un rasgo o un dato de lo más-propio ex-traído de su obscuridad, que es en donde pertenece, hacia una luz que le da figura. Este dato no es develado, quizá, sino a través del mito y de su lógica sacrificial: lo que ha dado identidad a los pueblos siempre se ha constituido desde el poder del mito que despliega todas sus fuerzas supernaturales e infinitas para sacar a un pueblo de una opresión, darles una tierra, un propósito, rituales de sacrificio, un símbolo de lo sagrado y de la identidad que unifica en una divina comunión. Pero esta comunión puede ser el fatal destino de los “otros” que fueron expulsados de su tierra, que fueron oprimidos por su sello, que son la carne cortada y quemada en los rituales de sacrificio, que son enemigos, parias, sub-especie de un magno propósito de una Nación o Pueblo.

Bajo esos rasgos identitario se construye una civilización, una religión, una moral, una política, un proyecto... que otorga –bajo la lógica sacrificial- una esencia humana que debe ser defendida y mantenida en su pureza. No es extraño que, en momentos

⁷¹⁵ Luis Villoro, “Soledad y comunión”, *Filosofía y Letras* 17, 33 (1949), p. 115, *apud* Teodoro Ramírez, “De Villoro a Nancy: la comunidad imposible” en *DEVENIRES*, IX, 17 (2008): 38-51.

de crisis, los pueblos o sociedades apelen a la radicalidad de las ideas originarias que dieron identidad y sentido a su grupo y a cada uno de sus miembros.

No es necesario argumentar demasiado para evidenciar un factor determinante del “choque de civilizaciones” de Huntington⁷¹⁶ (que quizá no es más que las civilizaciones siendo utilizadas por una “imagen” radical del sentido: el capital) es la consecuencia de los “datos originarios” que otorgan una identidad cultural-religiosa: en nombre de estas comunidades se otorga el sentido en el sin-sentido de la cerrazón, de la beligerancia y de la calumnia suicida y asesina por una supuesta trascendencia. El sin-sentido de las identidades originarias y que aspiran a la totalidad *excluyen* a miles de millones de mujeres, hombres, niñas y niños que no caben o se oponen a alistarse a sus determinaciones. Si aún hay Occidente y Oriente y no un solo bloque de neoliberalismo voraz, éstos manipulan y exacerbando identidades, otorgan “sentido y significados” a vidas humanas que no saben cómo es que a partir de ello tienen que excluir, discriminar, si no matar, al otro.

Bajo el signo identitario se constituyen y proyectan las desigualdades, las guerras, las diferencias esenciales, la imposible justicia; se determinan los “unos” y los “otros”. La dualidad metafísica entre lo “uno” y lo “otro” adquiere aquí determinaciones reales que dividen ideológicamente los “cuerpos contra cuerpos”. La guerra no está en ninguna naturaleza, no es lo propio de ninguna esencia humana; más bien, quizá la guerra siempre ha sido la consecuencia de una imagen de poder o identidad comunitarista que otorga – a manera de naturaleza o condición humana- un sentido presentado, evidente en una imagen del nacionalismo, la cultura, tribu o religión que ofrece toda la legalidad o el “deber” para con los propios y someter, defenderse o asesinar a esos “otros”. La identidad comunitarista – y no sólo en sus excesos- no es otra cosa que una forma de otorgar una verdadera y auténtica *humanitas*. En el fondo, la identidad quizá no es más que el reflejo de lo más-propio-del-hombre que es repartido a un grupo selecto o elegido y donde éste adquiere el “deber” –civil, religioso o cultural- de proteger, mantener y diseminar por el mundo. El mundo bajo una máscara de sentido identitario es el sueño velado de

⁷¹⁶ Cfr. Huntington, S., *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós, 2009.

todo grupo comunitarista; y quizá esto nunca había sido más factible que en la globalización.

Es debido a las consecuencias de estos excesos identitarios que también es importante mantener una sospecha radical a todo lo que tiende a formar, renovar o reconstruir a los mitos; quizá no hay más grande instrumento de estas identidades que el poder que otorgan las grandes representaciones narrativas que construyen a la “humanidad y a la barbarie”; el rostro de lo bárbaro siempre ha sido el exterior de una identidad comunitarista formada a través de una mitología. Es ella la que construye y otorga proyectos; la que revela orígenes y dicta teleologías; la que forma naturalezas y destinos; justifica la destrucción de los otros: el “choque” del mundo americano y europeo fue la guerra de sometimiento y destrucción de lo “otro”. La Cruz era el sentido presentado y absoluto que daba fundamento a que el “horror” de una supuesta cultura inferior fuera aplastada y que los cuerpos, que únicamente tenían forma cuasi-humana pero no su esencia, fueran despojados de tierra, libertades y vida. Una visión mítica del mundo aplastó y sometió a otro mundo. Es por esto por lo que la sospecha hacia el mito es válida: éste encierra un irresistible deseo exacerbado de identidad de los pueblos. El mito y las ansias de identidad comunitarista son los grandes términos que cierran el círculo del sentido: es la yuxtaposición del poder y la carencia.

Son desde estas aseveraciones que debe ser entendida nuestra tesis de que no hay vuelta a nada: no hay regreso a ninguna profundidad ni a ningún fundamento u originariedad de una comunidad –ni grande ni pequeña- que no apele a la fuerza del mito. Y apelar directa y abiertamente al mito no quiere decir otra cosa más que se está dispuesto y necesitado de toda su fuerza; y en esto no podría haber una finalidad sensata que justifique su uso. Se apela al mito, tanto como para hacer sonar los tambores de la guerra como a construir proyectos nacionalistas. El mito siempre lleva la semilla de *la identidad absoluta* que deja fuera a algunos. Así que no es posible apelar a él sin que lleve ya el signo de la cerrazón determinante. No se mienta al mito –cultural o histórico- sin que ya *per ser* se tenga un proyecto de

exclusión, aunque el discurso sea otro. El mito construye la humanidad y la barbarie en un solo movimiento.

Estas premisas nos podrían permitir hacer algunas re-lecturas de la hispanidad y mexicanidad, si es que se puede seguir hablando desde esos términos, pues “el mexicano” no tiene ninguna condición que lo determine, ni siquiera la “Soledad existencial” a la que hace referencia Octavio Paz: “La soledad es el fondo último de la condición humana”⁷¹⁷. El mexicano no es parte de una supuesta condición humana; no somos la sensación de una nostalgia de separación, de una vida más plena en una totalidad imposible. No aspiramos a la “grandeza inefable” de la inconsciencia pre-natal o *post-mortem*. Esto podría explicar porqué nuestra vida no es este insalvable *laberinto de la soledad* que transcurre entre los opuestos de la vida y de la muerte. Octavio Paz evidencia la influencia del exceso de la modernidad que deviene individualismo exacerbado y que concluye únicamente en la consciencia de su “propia muerte”. El individualismo es la representación de un imposible: la atomización del ser-en-común; no es el cuerpo y su arealidad ni su radical facticidad material, sino la abstracción del hombre totalmente aislado, sacado de su *en-común* con la intención de colocarlo ante una libertad que termina en condena. *El individuo como tal no existe si no es por una obstinada representación imposible de la unicidad humana*; no existe más que como concepto. Sólo desde este exacerbado individualismo se puede concluir la absoluta soledad como condición humana. Esta representación en la que nos hemos comprendido produce un ensimismamiento existencial que exagera la experiencia propia como lo-más-propio: lo que acontece soy “yo”, y lo “otro” siempre es una consecuencia posterior e inferior a mi individualidad. Es de este modo que el aislamiento abstracto del *cada-uno* no tiene otra salida que la evidencia de su propia muerte: soy aquello que sólo tiene la evidencia de ser-para-la-muerte; y morir solo, igual que como se nace. El individuo es la consecuencia de una representación que le ofrece la ficción de aislarlo y de tomar a la finitud únicamente como pérdida. Pero esta finitud no abre a nada ya que no se asume radicalmente, sino que tiene un movimiento

⁷¹⁷ Paz, O., “Apéndice. La dialéctica de la soledad” en *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a “El laberinto de la soledad”*. México: F.C.E., 1999, p. 211.

contrario a la finitud absoluta: *hace de la soledad una esencia*; y la finitud radicalizada, como hemos estudiado en Nancy, es la interrupción de cualquier esencia. Más aún, la soledad no puede ser la esencia del ser humano ni el fondo último del mexicano. En el individualismo, la finitud es la exacerbación de una mirada al “ser-para-la-muerte” que aísla y romper como lo hace toda substancialización de la esencia humana. Y el gran peligro de esta representación es el ansia que despierta y que Octavio Paz reconoce muy bien: “Y le pedimos al amor –que siendo deseo, es hambre de comunión, hambre de caer y morir tanto como de renacer- que nos dé un pedazo de vida verdadera, de muerte verdadera”⁷¹⁸. El individuo está totalmente listo para que a través de una *philia*, de un dato identitario, se lance a cualquier comunión que le dé significado a él, a la vida y a la muerte. Quizá no hay más ansia de *philia* y de comunión que el que provoca una representación de la condición humana como soledad absoluta. El sentido queda en suspenso por una *philia* que representa la comunión; pero ésta nunca se presenta: *el individuo es la imposibilidad de cualquier anudamiento salvo con su propia soledad* –y que el nacimiento y la muerte se evidencian como su exceso; así que lleva una lógica que impide cualquier vínculo o encuentro con el otro; claro que no nos debe sorprender que lo único que evidencia es su imposibilidad de salir de sí y que se exhibe como “hambre de comunión”. Lo único que queda es esta ansia que también deviene esencia. Aquí se da una paradoja: el hombre, en este caso y según la lectura de Paz, es una contradicción entre dos esencias; una solitaria y otra como hambre de comunión. Esto parece ser el fondo metafísico que fundamenta toda la cultura, la ética, la política y la sociedad. No debe, entonces, extrañarnos cómo naturalizamos todas nuestras desmesuras.

La “dialéctica de la soledad” es la posibilidad infinita de renovación: “ruptura con un mundo y tentativa para cerrar otro”⁷¹⁹. Paz describe magistralmente el ciclo de construcción de una comunidad, que a través de la soledad, se re-funda y se re-crea en una renovación o creación del mito: “La esterilidad del mundo burgués

⁷¹⁸ *Ibíd.*, p. 213.

⁷¹⁹ *Ibíd.*, p. 222.

desemboca en el suicidio o en una nueva Forma de participación creadora”⁷²⁰. No deja de ser curiosa la manera en que Paz escribe la “nueva Forma de participación” en letra mayúscula; pero esta dialéctica es la que está ya cerrada y cumplida. Y aunque Paz afirma: “[...] empezaremos a soñar otra vez con los ojos cerrados”⁷²¹, lo asevera como “otra nueva forma” para ir en contra del racionalismo moderno que, sin embargo, no deja de estar implícita cierta inclinación a la recreación de lo mítico. “Soñar con los ojos cerrados” no puede ser ya más que la evidencia del fin del sentido, del final de la identidad comunitaria como un dato sobre-valorado. Los “ojos cerrados” es la obscuridad clarividente de nuestra época: ¡Ya no hay más mito ni más identidad comunitaria! Lo que “hay” es la imposible soledad del ser-en-común. Únicamente en la imposible soledad del ser-juntos –en donde no hay ni “lo uno ni lo otro”, sino el toque impresentable en el que “hay” todo lo posible- podemos “soñar con los ojos cerrados”. No hay creación ni novedad más que en la comunidad que nos des-borda, insignificante, pero en donde se da todo el sentido.

Nuestra posición es ésta: ni ansias de identidad ni mito que la satisfaga. Ni vuelta a ninguna originalidad de comunión ni proyecto que trace un camino que otorgue en él una esencia. Este laberinto de búsqueda de comunión es en donde nos hemos extraviado filosófica e históricamente. Nos aventuramos a las pesquisas de lo más profundo, de lo más propio y original, como si esa fuera la última y radical realidad; como si nuestros esquemas de interpretación se pudieran anular y nos permitieran la apertura para una comprensión “pura” del origen. Las ruinas son sólo eso; ruinas. No podemos extraer ninguna identidad ni sentido original que nos una. Carlos Fuentes lo sabía muy bien: ni Quetzalcóatl regresa y las ruinas son sólo eso, ruinas en sí mismas⁷²². Del pasado únicamente podemos extraer datos, símbolos, significados interpretados desde las construcciones representativas que se han ido apilando en nuestros esquemas de entender lo que acontece. Es ingenuo pretender anular los siglos y las ideas que nos separan del pasado profundo al que queremos

⁷²⁰ *Ibíd.*, pp. 230-231.

⁷²¹ *Ibíd.*, p. 231.

⁷²² Cfr. C. Fuentes, *Tiempo mexicano*. México: Cuadernos De Joaquin Mortiz, 1971.

“cortarle un pelo de verdad” que satisfaga una identidad que, por fin, nos dé la ansiada comunión.

Con esta posición no pretendemos descalificar los grandes esfuerzos científicos y hermenéuticos de los que se extraen enormes conocimientos útiles para el pensamiento y la cultura; pero sí procuramos desentendernos de la afanosa búsqueda de una supuesta originariedad y sentido comunitario identificado. Insistimos, otra vez, con Luis Villoro: la comunidad no es un dato al cual nos apeguemos en búsqueda de identidad común; más aún, si lo que se busca del pasado es lo mítico y su poder. Tenemos que sospechar de los discursos que apelan a lo original de nuestras culturas pre-hispánicas; no porque no encontremos en ellas una vasta riqueza cultural y de sabiduría que en muchos órdenes nos hacen falta, y que ese pasado, en muchas formas, debería ser nuestro presente; pero lo que está en sospecha son los discursos que pretenden obtener de ellos la fuerza del mito para afirmar un sentido *revelado* o des-cubierto que termine siendo la base ideológica de un comunitarismo, ya sea nacional, regionalista o etnicista. Otra vez: Luis Villoro sabía esto muy bien⁷²³. No debe tratarse tampoco de asumir una posición o decantarnos ante los proyectos civilizatorios del “México profundo y el México imaginario” de los que nos habla Guillermo Bonfil⁷²⁴; precisamente esto es lo que está agotado e interrumpido: el “México imaginario” siempre ha sido la fábula que ha mantenido un proyecto que ha buscado insertar ciegamente al país dentro de una civilización de la que, de hecho, quizá nunca ha podido escapar. Su “proyecto” se ha mantenido como una forma de entregar un destino que, por fin, otorgue una identidad esencialista. El “México imaginario” representa la identidad de una fracción del país, otorgada a sí misma a manera de un sentido a distancia; ese proyecto se transformó en la esencia misma: *sus ansias de integración a Occidente es lo que ha bastado para justificar la anulación de todo lo que le contradecía*. Ese “Querer” otorgar una identidad comunitarista, y que en este proyecto ha sido, más que nada, únicamente su deseo: *su esencia misma está*

⁷²³ Cfr. Ramírez, M. “La alteridad indígena: mito y razón de la filosofía de Luis Villoro” en *Eidos*. 28, 2018, pp. 120-127.

⁷²⁴ Cfr. Banfil G., *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijaldo, 1989.

constituida en esa hambre. Y toda ansia es patética; su desmesura se encuentra sostenida en su propia desesperación y es por ello por lo que sus consecuencias son más que obvias: discriminación espontánea o sistemática, desigualdad criminal, exclusión estructural, clasismo, pobreza extrema que coincide con grupos étnicos. El hambre de identidad deviene esencia: todos sus proyectos, todas sus fábulas y ficciones le otorgan una vía por la cual se crea un vínculo comunitarista más o menos velado, pero que actúa abierta y estructuralmente en su denegación del *ser-en-común*. El proyecto envía su sentido siempre a distancia; siempre hay un movimiento que hacer: ya sea un tratado o unas reformas estructurales a la ley, un tipo de educación o instrucción; pero, como cualquier ansia o hambre, cada acción es justificada en sus efectos comunales, y el sentido desplazado. Nuestra historia ha sido llevada por este proyecto civilizatorio esencialista que ha suprimido vidas, cultura, paisajes, cuerpos, lenguas, tradiciones... Y, sin embargo: “[...] lo otro no se deja eliminar; subiste, persiste, es el hueso duro de roer [...]”⁷²⁵. Esto lo sabía muy bien Antonio Machado. Y no es que mantengamos aquí una dialéctica de lo “uno y lo otro” y sostengamos una idealización del “México Profundo”, de las culturas prehispánicas que se mantuvieron y se mantienen *resistentes* al proceso destructivo que desde más de 500 años comenzó. No; sería ingenuo e incoherente posicionarnos por un proyecto que se fundara en las culturas indígenas del país al cual nos adhiriéramos o acopláramos: sus visiones del mundo son propias y se podrá valorar, aprender y sensibilizar sobre ellas, pero siempre estarás sujetas a otros esquemas de comprensión del mundo. No se trata de hacer permutaciones de visiones del mundo, sino aceptar que ya no hay visiones del mundo, que ya no hay un sentido común. Y aunque la visión de “lo sagrado” puede ser una forma de seguir interrumpiendo el discurso del “México imaginario”, quizá no deja de seguir diciendo el sentido a través de significados míticos. No es el propósito de esta investigación seguir ahora ahondando en este tipo de tópicos, pero sí es necesario dejar al menos esta premisa para posibles investigaciones futuras: ni el México profundo, ni el México imaginario son el fundamento hacia una comunidad que nos otorgue una esencia o naturaleza; más bien, la comunidad está dada ya antes de cualquier

⁷²⁵ Machado, A., *apud* Paz O., *El laberinto de la soledad*. *Op. cit.*, p. 9.

occidentalidad; no hay que ansiar nada, no hay que buscar nada “común”, sino que el en-común en el que existimos –lo humano y lo no humano, lo pre-hispánico y lo occidental- está ya otorgado en una “comunidad inconfesada”, que es en donde surgen todas las resistencias. La entereza del “México profundo” no se ha mantenido principalmente por una defensa a ultranza de un tradición original que quizá ella misma ya no se comprenda como tal; no; *el fondo de la resistencia es porque nada de lo que existe es excluido; y nadie, y ningún proyecto debe hacerlo sin desplegar el sin-sentido que resquebraja el mundo.* La existencia es co-existencia y ese es su sentido; y esa es la comunidad por la que atraviesa. Y quizá ni siquiera “lo sagrado” de nuestros pueblos indígenas exponga la infinita condición profana de la existencia: ni lo sagrado ni lo profano, sino el des-bordamiento de *una comunidad imposible* que toca una pasión que siempre interrumpe toda identidad y comunitarismos, que es un estar-junto-a, *en* la que nada es excluido. *Ahí* siempre tiene que ir todo intento: es un *ahí* que siempre está ya dado, al que no hay que aspirar o desesperar por ello; estamos; y eso no necesita vínculo o imagen que nos una.

Si hay algo que interrumpir son estas ansias de vinculación, de comunión, de identidad, de la pesquisa infinita de un lazo irrompible con los demás, con lo otro, que suprima una supuesta soledad. La exacerbada bifurcación interminable de los distintos grupos sociales (tribus sociales) se mueve con el impulso de encontrar una identidad más específica que los defina. Las ansias de identidad son ansias de comunión que llevan un fuerte impulso por el rechazo a lo otro.

El *estamos* ontológico ha sido la resistencia que nos ha apasionado siempre, incluso en nuestras búsquedas imperiosas por identidad hispana o mexicana. El fondo de esa búsqueda es la pasión por no definirnos desde lo que Occidente ha determinado históricamente de nosotros; nuestros grandes aciertos y errores al respecto han llevado ese gesto por no circunscribirnos a ninguna identidad o dato; nos hemos opuesto a las grandes definiciones de humanidad europea porque siempre hemos sido testigos y víctimas de la in-humanidad que esto trae consigo. Enrique Dussel lo ha sabido muy bien y queda expresado en el en-cubrimiento del otro que Europa

ha intentado realizar a través del “descubrimiento” de una identidad propia, de un *ego* occidental que lo define como conquistador de la alteridad⁷²⁶. Quizá todos nuestros ímpetus de identidad hispánica y mexicana no han sido más que la resistencia a que se nos otorgue *otro ego*, una esencia que nos defina y nos encubra con ella: lo que *somos* no puede cubrirse con ningún *ego* o esencia humana. El humanismo europeo quizá no ha sido otra cosa que este afán angustioso de expandir su visión de mundo, su *ego repetido* para encubrir la alteridad. Entonces, la pregunta hispana no es otra cosa que una reacción contra la filosofía occidental con la que se justificaba el humanismo; nuestro empeño por identidad es porque desde el descubrimiento se puso en duda nuestra “humanidad”: siempre nos han obligado a mirarnos a través de su reflejo; y nos movemos entre el deseo de descubrirnos a parir de lo europeo y entre la indagación de una “civilización perdida” que nos dé un rasgo más original de identidad.

Y, sin embargo, nunca hemos podido definirnos; no hemos podido identificar nuestra hispanidad original por obvias razones; nunca hemos logrado resucitar nuestra civilización ancestral porque siempre terminamos comprendiéndola desde nuestros propios esquemas de interpretación. Pero quizá tampoco nunca nos hemos otorgado una esencia porque siempre nos hemos resistido a ella; siempre hemos atisbado una pasión: no-hay-esencia. Quizás nunca hemos desesperado tanto por ningún dato esencial; quizás nunca nos han interesado los grandes proyectos ni las grandes identidades; y quizá es porque en el fondo sabemos que eso no es para nosotros; pero no porque no queramos o porque seamos menos capaces que los grandes humanismos y nacionalismos occidentales, sino porque atisbamos que eso no es lo correcto: nuestra historia nos lo evidencia.

Y nos resistimos a forjarnos una gran comunidad, una hispanidad o mexicanidad; a construir un proyecto que nos otorgue una esencia, que nos dé un sentido que perseguir o un destino a cuál sacrificarnos: sabemos de sacrificios; sabemos lo que ha sido ser víctimas de otros sentidos, de otras identidades o destinos; aún

⁷²⁶ Cfr. Dussel, E., 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Editores Plural – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA, 1994.

padecemos las ignominias, de rechazos, de cuerpos desterrados, de rostros morenos desechados de un sistema de sentido. El mundo pre-hispánico fue sacrificado por una gran comunidad de en-cubrimiento. Quizá es ésta una de nuestras grandes sabidurías que seguimos aprendiendo por padecerla.

Quizá sabemos bien, en el fondo, que “nacimos” como *nace* toda la existencia: *en la im-propiedad*; quizá siempre hemos aceptado que lo-más-propio-de-nosotros es nuestra im-propiedad: si aprendemos a aceptar esto, no como una vergüenza sino como la libertad misma de la existencia que no tienen un origen, sino que cada-uno es un acceso a un origen plural, podríamos dejar de aspirar a identidades originarias. Siempre nos hemos desconocido como españoles o europeos; nunca hemos alcanzado o no nos ha alcanzado lo pre-colombino perdido; los pueblos indígenas del continente siguen con su propia resistencia contra el asedio del encubrimiento y la mezcla de su cultura y la occidentalidad. En el fondo también hemos conocido que “no hay lo original”, ni en lo occidental ni en la cultura perdida: nacimos en lo im-propio y siempre lo hemos aceptado no sin cierta ironía y des-apego. Y aunque las angustias por la identidad comunitarista no han estado históricamente ausentes, quizá una de nuestras grandes sabidurías –no de todos, y no siempre de la filosofía- es que somos-sin-esencia. Quizás nuestros nacionalismos han sido más parte de una “ficción occidentalista” de crear naciones que en muchas ocasiones fueron exclusivamente el resultado de intereses económicos y políticos sumamente mezquinos.

La hispanidad latina, la mexicanidad son una identidad en la im-propiedad; es desde esta premisa que debemos entender lo siguiente: *México no tiene esencia*. Y aunque históricamente muchos grupos identitarios han intentado otorgarle una, *no se la demos nosotros*. Nacimos como todo nace, del toque (que, en nuestro caso, fue “choque”) del uno-con-otro; nuestras mezclas de etnias, de lenguaje, religión y cultura no nos permitieron y no nos permiten ahora creer ni en una esencia ni en una hispanidad o, en nuestro caso, de una mexicanidad.

No tenemos ningún signo de lo más propio de nosotros ni un proyecto que nos haga perseguir un dato común que, por fin, nos dé la comunión; quizás nuestras penas y

nuestras alegrías más profundas nazcan de esto que sabemos de nosotros: el sabernos sin-esencia. Esto lanza un doble movimiento: la angustia que desespera por una esencia; y lo posible de no necesitar una, de no sentir-se en falta –ni en ausencia ni en pecado- ni deseando nada más de lo que ya-somos.

El movimiento de la angustia por el *sin-esencia* de lo que somos (o de lo que “no-somos”) se ha contenido en los vagos vínculos de la territorialidad política, en el lenguaje común, en nuestras normas jurídicas, en la bandera nacional, en la historia de los héroes que se inmolaron para dar patria, en la cultura, en una “psicología”, un folklore, una naturaleza, una historia que nos ha conducido inexorablemente a un presente determinado por ella; un sombrero, un zarape, un tequila... Nos hemos formado una imagen de nosotros mismos y nos ajustamos a ella; la vivimos, más que con alegría, con un deseo de superar nuestro individualismo. Aspiramos a un México que quizá nunca ha existido y que simbolizamos en nuestras tradiciones. Si la dignidad de un pueblo se midiera por la justicia que se proporciona a sí mismo, todos nuestros gritos no son más que gritos de angustia, de esperanza que no ve su lugar ni su tiempo. No se trata aquí de denigrar nuestras tradiciones ni cultura, sino de asumir lo que hemos entendido por los conceptos de “nuestro” y “nosotros”, para llevarlo a ese otro movimiento del sin-esencia, del *ya-somos-juntos* desde antes de cualquier idioma, conquista, tradición, usos y costumbres... Tampoco podemos seguir postergando infinitamente el sentido a un valor perdido o no alcanzado todavía; en esto nos distanciamos de Guillermo Hurtado, cuando en su obra, *México sin sentido*, apela a un valor perdido o todavía no alcanzado: “*Hemos perdido el sentido de nuestra existencia colectiva*”⁷²⁷; o cuando afirma: “Mi esperanza es que en la medida en que construyamos un nuevo sentido, podemos ir resolviendo los demás problemas”⁷²⁸. No podemos seguir apostando a un “valor perdido” (como si éste se hubiera dado en algún momento histórico y hubiera que volver a él) ni a un proyecto que envía en sentido a un más allá histórico, sobre-significado de una esperanza que termina haciendo calumnia del presente: el sentido no está en nosotros, como personas o como mexicanos, y que

⁷²⁷ Guillermo Hurtado, *México sin sentido*. México: Siglo XXI editores, 2011, p. 13.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 14.

creativamente tengamos qué realizarlo; más bien está ya siempre dado, está en el fondo obscuro que permite todas nuestras significaciones, de su fuente. No se trata de aspirar a una existencia colectiva, ni lo que esto intente querer decir, sino de dar cuenta de que la existencia es ya, siempre, antes que cualquier colectividad y sus sentidos y sin-sentidos, co-existencia. El punto central es que el humanismo histórico y su fracaso monumental, se fundó, precisamente, de este tipo de discursos, de retornos o desplazamientos del sentido siempre ha distancia, en el que el sujeto del sentido es quien termina siendo su objeto mismo o su deseo y voluntad de ello; y esto es lo que debemos interrumpir.

Quizá no haya *un* México; quizá sólo haya gente concreta, diferente, singular, *uno-con-otro*, “¡topándonos!” todos los días: *nos “topamos” unos con otros antes de cualquier interpretación de ello*; antes del tráfico, de los mítines o el metro, estamos siempre topándo-nos; y este *tope* nos con-forma antes de cualquier idea de “pueblo mexicano” o cualquier filiación política o religiosa. *Somos en este topar-nos*, que no tiene ni un origen ni finalidad. A todo lo que hemos entendido por hispanidad o mexicanidad; a todos los datos que nos han otorgado una cierta identidad y que han formado comunidades e, incluso, a toda nuestra idea de pluralidad y diversidad, le debemos oponer el sin-esencia del “somos-juntos”. A todo lo que hemos construido y con lo que nos hemos interpretado, debemos realizar el *gesto* que interrumpe cualquier renuncia al *estamos*. Todos los vínculos, símbolos y pluralidades que nos hemos formado, deberán ser tratados desde un sólo gesto: que no haya una renuncia, abierta o callada, que deje a alguien fuera; ningún gran concepto, como “pueblo”, “cultura”, “tradición”, “nación” o “religión” debe de llevar un sello tal que obligue a dejar fuera a los que no se ajustan a su rasgo identitario o proyecto. El “nosotros” dicho desde cualquier comunidad, no debe romper el “nos-otros” de la existencia. Todos nuestros movimientos deben llevar la pasión por resistir, por forzar el lenguaje contra todo aquello que separa y excluye: la obscura clarividencia de un sentido del estar-juntos-que-no-excluye-nada, se resiste al cruel reconocimiento de la exclusión histórica y sistemática en nuestros pueblos. A todas nuestras divisiones, separaciones, burguesías, estereotipos, racismos y, quizá, algunos tipos de

indigenismos⁷²⁹ y “usos y costumbres” se les opone el sin-esencia de la existencia: el “somos” del sentido se opone al “somos-algunos” del sin-sentido.

José Vasconcelos podría aportarnos algo en este orden de ideas; sin seguirlo plenamente en su tesis sobre la “raza cósmica”, sí tendríamos que hacer el esfuerzo por re-leerla desde lo que él llama como “criterio de universalidad y belleza” que se opone al de las razas conquistadoras. La “raza cósmica” está ya dada en la conformación del estar-ya-juntos; no como proyecto, sino como el acto mismo de la existencia; y el universalismo y la belleza quizá no son otra cosa que lo que interrumpe cualquier proyecto purista étnico y político. Posiblemente en el fondo, Vasconcelos atisba esa “raza final”, la “Nueva Humanidad” con aquello de un *estar-juntos* que se oponga a la originariedad étnica y a la superioridad racial. Y eso lo reconocemos porque nuestras mezclas étnicas y culturales, nuestras conformaciones lingüísticas y religiosas no nos “permiten” creer ni crear ninguna esencia, ni de hispanidad, ni mexicanidad de lo-más-propio-de-nosotros.

El “estamos” ontológico es tocado por Leopoldo Zea cuando éste intuye un “fondo común” entre los hombres y la necesidad de una humanidad que no se fundamente a sí misma en la mera razón y en el dominio⁷³⁰. Claramente mantenemos una distancia con este “fondo común” entre los hombres, ya que nos hemos decantado de ambas nociones: no hay “los hombres” como algo despegado del mundo, sino que, porque hay mundo es que hay algo así como “los hombres”; y no hay “fondo común” porque no hay fondo, sino una infinidad surgiendo en el cuerpo finito que nunca termina de llegar, es decir, que no tiene un origen. Esto implicaría realizar una re-lectura a ese “fondo común” por un “en-común” del “estamos” que, precisamente, no “crea” ni fundamenta nada de lo que lleva la semilla del dominio. Es en esta lógica que no somos un “reflejo” del hombre europeo, puesto que el hombre europeo no es lo-más-propio-de-lo-humano, sino que no hay tal cosa de lo “más-propio”.

⁷²⁹ En el punto de los indigenismos, nos gustaría salvar todas las diferencias que hay al respecto; sólo queremos no dejar de lado la posibilidad de que haya algún tipo de indigenismo que, dentro de sus razones para estar juntos, lleven la idea de la separación con lo otro, o que se auto-excluyan a través de un significado o una resistencia histórica. Asíéntese únicamente como una vertiente de posibles estudios posteriores.

⁷³⁰ Cfr. Zea, L. *Filosofía latinoamericana. Op. cit.*

Tampoco podríamos pensar en una “dignidad común” a la que Zea apela: “Una dignidad proclamada por la filosofía occidental, no para un determinado tipo de hombre, sino para todo hombre”⁷³¹. No podemos seguir afirmando algo así como una “dignidad común” a los hombres, pues ésta no podría más que fundarse en una esencia permanentemente dada o por hacer; pero sí podemos realizar el gesto de un valor expuesto en la existencia: ella misma se expone como un valor sin contenido, y es lo que Zea intenta tocar cuando apela a esa dignidad común, o cuando busca “una humanidad concreta, con caracteres determinados, distintos, pero *no tan determinados y distintos* (las cursivas son mías) que lo humano deje de ser común a ellos”⁷³². La “humanidad concreta”, determinada y distinta es el cuerpo humano en su arealidad y materialidad; y el “estamos” ontológico es el *en-común* en el que se hace y deshace todo lo humano. Ya no podemos aseverar o buscar una dignidad común entre los hombres, sino que quizá tengamos que hacer el movimiento de tocar el *en-común-de-la-existencia* que no puede producirse y crear un significado, y en donde ésta se expone infinitamente como un *valor* que *desborda* cualquier asignación de “lo digno”.

El “estamos” es la comunidad im-presentada, imposible, sin obra, a la que ya no hay que aspirar o desear: ¡ya estamos en ella, aun antes de cualquier “comuni3n” o desesperaci3n por la unidad o la identidad. Se trata, m3s bien, de lo que Camus intentaba decir cuando afirmaba que el verdugo y la v3ctima, a3n sin ellos saberlo, participaban de una misma naturaleza; el verdugo y la v3ctima son siempre el resultado de una representaci3n de lo com3n⁷³³. Este *estamos* no crea una esencia que termina excluyendo a algunos, sino que, al contrario, es el sentido de la existencia que circula en ella. El “estamos” del sentido se opone y se resiste a cualquier determinaci3n del “somos-algunos” o “los-m3os” del sin-sentido.

⁷³¹ *Ib3d.*, p. 40.

⁷³² *Ib3dem.*

⁷³³ Cfr. Albert Camus, *El hombre rebelde*. *Op. cit.*

5.5 Lo humano y el des-borde de lo político.

Si hay un estadio de la estructura humana de significación de lo real que más evidencia el “fin de la metafísica”, es, sin duda, la política: sus excesos, métodos, proyectos, ideologías, recursos desmedidos, corrupción... La misma palabra es sinónimo de su impotencia sobre aquello a lo que aspira; se muestra como el poder administrativo para llevar a cabo, de concretizar una visión del mundo de lo-común y que, *per ser*, es excluyente de las demás visiones. Mas lo que se termina desechando o excluyendo no son ideas y visiones del mundo, sino cuerpos que sufren de discriminación, desigualdad, migración, pobreza. Y es que todo proyecto político es una decantación en la que “algunos” quedan fuera; es una determinación de unos-con-algunos que circunscribe el inconmensurable unos-con-otros. La política quizá no es más que un sistema de contenidos que supone y, al mismo tiempo, aspira y administra una homogeneización. Históricamente no se ha tratado más que de suponer dos cosas: 1) que haya una naturaleza homogeneizada fundamental e identificada que “hay que saber administrar”; 2) hay una naturaleza de lo desigual y un punto original, que es lo-propio, que hay que defender y expandir. En ambos casos, la violencia queda esencializada y, por ello, necesaria y justificada. Lo diferente es tomado como aquello que, o se elimina o se tolera, porque escapa de la “natural igualdad” o porque es lo “otro” inferior o bárbaro de lo original propio. Todas las diferencias, estratos de clase, esclavitud, aristocracias, fascismos, causas “justas” de guerra y apropiación de territorios, disputas tribales, etc., parten de algunas de estas suposiciones políticas de la homogeneización. Se crea una “imagen” a la cual se debe ajustar todo y en donde se construyen todas las estructuras de los dominadores y dominados: la imagen política rompe lo político.

En la modernidad la política quizá no fue otra cosa que el intento de una sustitución de lo teológico, ya que mantuvo, tanto la idea de un fundamento como el sentido a distancia. No se trata de sustituir sino de interrumpir, tanto la idea misma de fundamento y del sentido a distancia. Quizá si hay una prioridad de la época –y porque en esto, toda “época”, toda postergación es cómplice del sentido a distancia que calumnia a la vida, que romper la existencia, es decir, que “rompe los huesos”

literalmente- es la urgencia por interrumpir todo fundamento velado de una “justicia para después”: en un trans-mundo, en una utopía o en un futuro.

Y es que quizá lo que ha mantenido la injusticia generalizada es que a ésta se le “encuentra” sentido en un significado que apela a “otro tiempo de la justicia”, o se le difiere a otro tiempo. La justicia queda comprendida a un “más allá del mundo” y, por ello, a un más allá de la política: es así como la injusticia se esencializa. Y aquí se gesta un sentido: la “justicia humana” (como si hubiera otra) es imperfecta; luego, se supone o se crea otro tipo de justicia: ¡y ésta es la que calumnia! ésta es la que ha infligido toda clase de humillación a millones de cuerpos. La *justeza* del cuerpo queda diferida.

Es en este orden en que nos oponemos a un tipo de metafísica de la “otredad”: la otredad, aparte de mantener una infinita dialéctica de lo uno y lo otro, quizá pueda mantener el fundamento de una frontera más allá de la existencia, que es lo “totalmente Otro”.

En este caso, tomemos de ejemplo a Max Horkheimer y su posición sobre la idea de justicia y lo totalmente Otro⁷³⁴; para él, la justicia toma el rostro de la lucha contra

⁷³⁴ Horkheimer afirma que la confirmación de los anhelos profundos del hombre -en torno a la felicidad, la justicia, la Belleza, fundamentados en la religión-, quedan en clara sospecha a la luz de la razón occidental. Los intentos de la teología de vincular a la fe y a la razón, desde varias posturas, fracasa. Incluso la Razón exaltada en Kant y, sobretudo, en Hegel, no logra vincular de manera definitiva el anhelo del hombre y su realidad: el positivismo puso en sospecha infranqueable las verdades religiosas:

“Nosotros no podemos aceptar hoy que en este pequeño gramo de arena que representa la tierra en el universo, en un punto, por tanto, que es miles de millones de veces más pequeño incluso que la vía láctea a la que pertenece la tierra, no podemos creer, digo, que los seres vivos que deambulan como hormigas sobre este grano de arena tengan un alma inmortal y que por esa razón serán castigados o premiados tras la muerte por cada una de sus pequeñas acciones”. Max Horkheimer, “El anhelo de lo totalmente otro” en *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 186. La idea del Bien Supremo se contradice drásticamente con la confirmación de la miseria, la muerte y el sufrimiento de este mundo. Todo optimismo metafísico que promulga un Orden y logra encontrar un sentido abstracto fracasa ante la realidad concreta de la humillación de los hombres en este orbe. Incluso la verdad lleva en sí misma el sello de la impotencia. Y, sin embargo, en este pesimismo, en esta desesperanza aceptada lúcidamente, se gesta una genuina y auténtica solidaridad: “Socorrer a lo finito temporal en contra de lo eterno inmisericorde”. *Ibid.*, p. 56. La solidaridad entre los seres finitos identifica a los hombres dentro de una miseria común que despierta a las fuerzas más hondas de un rechazo a lo negativo de lo real y el anhelo más profundo de lo Otro. El otro fundamento es la aseveración de que no es posible afirmar nada, en sentido estricto, acerca de Lo Absoluto, de Lo Incondicionado: “Nosotros no podemos representar al Absoluto; en realidad, cuando hablamos del Absoluto no podemos decir mucho más que esto: el mundo en que vivimos es relativo”. *Ibid.*, p. 167. Empero, y esto es muy importante, la no afirmación de lo Otro, no significa la supresión del anhelo de lo absolutamente

el orden injusto, social y metafísico, impuesto en la realidad; pugna de un pensamiento claro: “[...] los hombres lúcidos no pueden dejar de luchar contra el horror hasta la muerte”⁷³⁵. Esta doble condición del anhelo de justicia, social y ontológico, debe ser el sello imborrable de toda moral política: “Una política que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga en sí la teología, se reduce, por hábil que sea, en último término a negocios”⁷³⁶. Aquí es necesario dejar claro que, para este pensador, teología no quiere decir la ciencia de Dios o de lo divino, sino “[...] la consciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último. Teología es [...] la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra”⁷³⁷. La teología se empareja, entonces, con el anhelo -que es pugna contra la indiferencia- de que la justicia tenga una imposible realidad.

Detengámonos en esta idea: “la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra”; si ésta es la premisa –que no deja de ser más que una petición de principio- con la cual se mantiene el principio del sentimiento teológico, se puede comprender cómo se difiere la *decisión de la justicia* –que es la decisión del sentido- a lo Incognoscible: Que el verdugo triunfe sobre la víctima tiene, así, un fundamento metafísico. La supresión del mal no puede ser una “espera teológica”, sino que es el *acto político*. La espera que apela a la supresión del mal en lo Otro, pide una ruptura - la base de una lógica sacrificial- con la justeza del cuerpo, con el *cada-vez* que se da, *hic et nunc*. La espera de lo Otro funda la renuncia –que es la dimensión fundacional y funcional- en “nombre de lo Innombrable”; prorroga la decisión por la existencia, por lo posible del sentido que no tiene “ni mañana ni después”. Albert Camus tenía la clara lucidez de que la

Otro, de aquello que se encuentra fuera de este orden injusto de sufrimiento y muerte, y que representa el fundamento del sentimiento religioso del hombre.

De este modo, se deja ver la quiddidad de la idea de justicia en Horkheimer: la necesidad de despertar la auténtica solidaridad, bajo la idea del desamparo en la condición finita del hombre, y el profundo anhelo - religioso- de que esta condición no sea la realidad última y definitiva de la humanidad. Se puede identificar un deseo irrenunciable de justicia en dos órdenes: uno social y otro ontológico. Aquí, en este punto, se devela el *topos* en donde se gesta el sentimiento religioso para él.

⁷³⁵ Max Horkheimer, “La actualidad de Schopenhauer” en *Op. cit.*, p. 53.

⁷³⁶ Max Horkheimer, “El anhelo de lo totalmente Otro” en *Op. cit.*, p. 168.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 169.

justicia no era asunto teológico sino un acto de lo político: “[...] si es criatura ciega, errando por las tinieblas de una condición cruel y limitada, necesita a sus semejantes y su amor perecedero. ¿Dónde puede refugiarse la caridad, al fin y al cabo, sino en el mundo sin Dios?”⁷³⁸. La justicia adquiere su radical gravedad únicamente en cuanto asume a la finitud en su absoluto. El peso de los cuerpos muertos que fueron sacrificados por la elisión que realiza lo teológico se despoja de todas sus representaciones que lo oscurecen cuando se reconoce que no debieron morir; éstos son los espectros de los que nos habla Meillassoux: “¿Qué es un espectro? Un muerto al que no le hicimos el duelo”⁷³⁹. Asumir existencialmente lo político realiza el gesto en el que se interrumpen todas las representaciones que aligeran lo injusto. Así como no hay un origen del mal que justifique la naturalización de lo injusto, tampoco hay un “destino salvador” que haga llevadero el “peso” de los cuerpos muertos que nuestras estructuras políticas han agregado a lo inmundo.

Esto es una obscura clarividencia: no hay “destino salvador” que vaya a hacer que el mal no tenga la última palabra; pero quizá el mal no es más que la consecuencia de nuestras representaciones políticas y, por ello, sujeto a una deconstrucción. Pensar el mal desde el fondo de lo político, desde el sentido del estar-juntos, quizá pueda interrumpir sus causas profundas y falta constitutiva que lo justifica. No debe, entonces, sorprendernos porqué se tolera lo intolerable. Pero lo intolerable no tiene ninguna naturaleza, sino que quizá es el resultado del sistema administrativo de una imagen política; es decir: es nuestra construcción. Pero lo político se resiste a toda imagen del estar-juntos; nuestra intolerancia a lo intolerable es la libertad de la existencia que se resiste al sin-sentido. No hay “destino salvador” que nos libre del mal, pero quizá todo el sufrimiento del mundo no es más que el efecto de cómo lo hemos interpretado.

La política se constituye desde la *hybris* en la que se administra una “imagen”: los excesos de la política siempre están sobre la base de una representación, ya sea de izquierda, de derecha, social-democrática, partidos humanistas, agrupaciones

⁷³⁸ Albert Camus, *El hombre rebelde. Op. cit.*, p. 186.

⁷³⁹ Quentin Meillassoux, “El duelo por venir” en *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores, 2016, p. 101.

ciudadanas, coaliciones... Siempre una imagen general se va subdividiendo en otras más pequeñas, más específicas y delimitadas figuras: la política moderna quizá no ha sido más que la sistematización del desanudamiento. Entre más figuras, más separación y exclusión. *No es de extrañar el porqué la política es el lugar del des-encuentro por excelencia y, por ello, su impotencia. Estamos listos para ser “asumidos” por una imagen que dé identidad.* Si Nancy afirma que las masas alemanas de los años treinta eran propensas al mito, entonces nosotros podemos pensar que nuestras sociedades están más que dispuestas, ansiosas, por significar un lazo o por defenderlo.

Sin tratar de definir la filosofía de Gabriel Marcel con la siguiente referencia, sí nos ayuda a mostrar una idea que subyace en Occidente la sobre esencia de lo supuestamente natural que laza a unos: “Únicamente entre los hombres del repudio (el hombre no religioso, afirma Marcel) tienden a constituirse lo que denominaré vínculos desnaturalizados, por la oposición a los que unen a sus miembros de una misma familia o de una misma ciudad cuando se mantiene en orden”⁷⁴⁰. En este sentido, quizá la familia, al menos la tradicional, como el gran núcleo de unión básica de la sociedad, guarda en sus entrañas las justificaciones más soterradas y veladas que han fomentado y fundamentado la indiferencia por las desmesuras que sufren los que no son sus “miembros”. Quizás es la *philia* que más se ha protegido a través de la historia de Occidente. “Cuidar a los míos” es el significado por el cual se mantiene un círculo de protección paterno-maternal hacia los miembros y que, *ipso facto*, contra los otros. “Cuidar a los míos” inicia un gesto de cuidado contra los otros: los demás se convierten en la exterioridad de la que hay que cuidarse y protegerse; los “otros” son los que han quedado fuera de la *philia* y en nombre de ella lo otros, al menos, no importan de la misma manera: se crea un estrato de valor y de sentido. Este *cuidar* no tiene límites, pues los *míos son el sentido último de una íntima comunidad* (un linaje de sangre y tradición, una naturaleza, una conveniencia, unos valores...); fruto de un *apego*, se exige la protección por cualquier medio. No hay gran Causa o Proyecto, misión, guerra, paz que no apele al sacrificio en nombre

⁷⁴⁰ Marcel, G., *Op. cit.*, p. 192.

del amor propio a la familia: *es la philia que puede justificar cualquier acto, incluso el asesinato de los otros*. Esta *philia* se ha esencializado de tal forma que es el núcleo de una sociedad que mantiene en ese sentido cuasi-sagrado, una unión que es usada en cualquier causa. No ha política o líder que no demande, a nombre de “nuestras familias”, el apoyo de su proyecto; no hay empresa humana que no reclame la última protección de *nuestras* familias. En nombre de los *míos*, cualquier cuerpo está dispuesto al sacrificio del otro o del auto-sacrificio. La familia y su *philia* quizá son una *philia esencial* que nombra todos los sentidos que están inscritos en las mayores causas de la humanidad. Es de esta manera que la lógica de la familia como núcleo social histórico, es decir, como esencia social, lleva consigo *una representación de la esencia de la humanitas*. La férrea oposición de Derrida a toda idea de comunidad es en este tenor: la responsabilidad a “los míos”, a mis hijos es, en un extremo, asesina; es decir, cuidamos a los nuestros y en esa inclusión hay una exclusión implícita que puede sacrificar a todo lo de-más: protegemos a nuestros hijos y dejamos morir a los de otros.

El asesinato y desaparición de los 43 estudiantes normalistas de Iguala, Guerrero, en México, ocurridos en la noche del 26 de septiembre del 2014, evidenció a la estructura del llamado “narco-estado”, extremo del sin-sentido y la apatía social. Y todo esto bajo la mirada casi indiferente y, por ello, cómplice de otra parte de la sociedad ensimismada en las representaciones de “su-propio-mundo”: la asesina protección de los míos⁷⁴¹. Lo cierto es que ninguna justicia puede “tocarse” si no se hace patente la vida de aquellos que no debieron morir. Todo abrazo a los propios-hijos debe tocar a “los-otros”. El asunto de los 43 estudiantes indica el Estado-del-sin-sentido, la violencia y la barbarie que desde las desigualdades, la ignorancia y el hambre se gestan. “Los 43 estudiantes son hijos de otros”: esta es la significación que permite la apatía generalizada. No se trata de “los míos y los otros”, sino que siempre ha sido los “unos-con-otros”; y quizá no hay nada más que rompa el Mundo

⁷⁴¹ No eran hechos aislados las justificaciones de los políticos asociados con los cárteles del narcotráfico, en las que alegaban que “los suyos” eran amenazados y que, por ello, tuvieron que ceder ante las presiones criminales: *los suyos nunca fueron los otros*; los desaparecidos estaban del “otro lado del límite” de lo-propio.

que los cuerpos rotos y violentados en nombre de cualquier sentido. El “estar-juntos” se resquebraja ipso facto en que los cuerpos son rotos y anulados.

La acción que mantiene una “protección” por lo propio o por lo “nuestro”, es la acción que corta con el *estar-juntos* y que realiza la violencia de la indiferencia; ésta, contrariamente a lo que se podría pensar, no es una pasividad, una a-patía o una nulidad de la pasión; es una fuerza, una violencia ejercida primeramente sobre uno-mismo a consecuencia de las grades representaciones de la “protección a los míos”; es un choque que busca suprimir, separar el *estar-juntos*; que incita al cuidado de unos-pocos, a la protección de unos-cuantos. Las formas en las que nos hemos representado la protección a los-míos, nos ha formado una falsa moral (tan falsa que pone en suspenso lo ético, que crea los dilemas morales entre la defensa de lo propio y las normas positivas) y salida, un empuje que obliga al cierre, a la ruptura con aquellos a los que no se les “debe” ninguna responsabilidad. La indiferencia es, cada vez, ese golpe fanático por resquebrajar la existencia; por justificar, moralizar y naturalizar el sufrimiento de lo supuestamente extraño, de lo que poco o nada tiene que ver con “uno”. *La representación que asevera el compromiso con-los-míos, insta con la fuerza de la phylia y con la razón de “lo natural”, a voltear la vista, a escindir el mundo, a enfriar el corazón, a encontrar porqués y una lógica de lo más-propio que nos haga capaces de mirar el horror y seguir adelante. La indiferencia es la potencia por anular el sentido tras una estructura que divide el mundo en un infinito de “míos”.*

La imagen de lo político defendida a ultranza y que envuelve una visión totalizadora de lo humano y lo real, es el fanatismo político; sabemos de sus fatales consecuencias en el mundo contemporáneo. Y aunque en Latinoamérica no tiene los alcances mundiales ni su naturaleza histórica como los fascismos europeos o el nazismo alemán, no podemos negar que las “dictaduras perfectas” –veladas o abiertas- que han sumido a nuestros pueblos en las desigualdades, guerras civiles y explotaciones, no son consecuencia de lo mismo. La disposición para una imagen del estar-juntos quizá es el efecto de un estado: las ansias de imágenes de lo identitario, y el *capital* mostrado como la valoración sin límite que desvaloriza todo,

que no deja de ser un deseo absoluto por lo absoluto. El capital muestra el sentido dado y diferido a una distancia infinita que adquiere una multiplicidad de símbolos de satisfacción y de postergación de sentido: se necesita infinitamente más y se expone como el Sentido mismo a distancia. *La disposición social a la imagen política se vuelve absoluta entre las ansias identitarias y el “valor sin límite” del capital.* El “valor sin límite” vuelve insignificante cualquier otro valor. Quizá es por esto por lo que las sociedades latinoamericanas, y especialmente la mexicana, estén tan “dispuestas” a la *hybris* del narcotráfico. *Las ansias de lo identitario y el “valor sin límite” del dinero, dan forma a las más atroces “figuras” de nuestras sociedades.* Los cárteles mexicanos son la “hidra” gestada de esta “dis-posición” al sin-sentido; éste adquiere una infinidad de figuras y ritos que han construido toda una diversidad de expresiones: la música peculiar de los narco-corridos, el simbolismo cuasi-religioso de algunos cárteles⁷⁴², la vestimenta, los lujos desmedidos, las des-figuras de las mujeres, el alcohol, las leyendas románticas que se construyen alrededor de una supuesta valentía o rebeldía⁷⁴³, los autos... Todo ello es el sobre-significación que deja en la perplejidad el sentido del *estar-juntos*. Tal estado es la criminal paradoja de la significación del sin-sentido presentado, tras el terrorífico símbolo de la muerte. Su simbolismo, sus figuras, son la ficción asesina de todas las des-figuraciones del mundo: son las representaciones de lo in-mundo que “toman cuerpo contra los cuerpos”: las decapitaciones, venganzas, guerra de cárteles, granadas en plazas públicas, asesinatos masivos de periodistas, secuestros, narco-terrorismo, narco-estado, fosas clandestinas por todo el país, desaparecidos, estudiantes asesinados... Todo esto tras la criminal contradicción de expresar el sentido a través de la figura del sin-sentido: La Santa Muerte.

Quizá la metafísica en las que nuestras sociedades nos hemos comprendido es en las esencialidades del mal; es decir, que hemos naturalizado el mal como una base de todo lo que nos acontece a manera del sin-sentido. Tal vez este es el cimiento

⁷⁴² No es extraño encontrar que algunos cárteles mantengan una base fanática y mística de su fundación que justifica, tanto su estructura de mando como sus atrocidades.

⁷⁴³ Es común encontrar proclamaciones y aclamaciones hacia los líderes de los cárteles que les exaltan cualidades económicas y políticas que los harían capaces de ser líderes nacionales.

de cierta apatía por el dolor y el sufrimiento del propio y del otro: nos es natural la muerte, la desigualdad, las fosas clandestinas, las desmesuras de los gobiernos, los feminicidios, los desaparecidos de las guerras de los cárteles del narcotráfico,, la discriminación a los inmigrantes del sur, la pobreza extrema... Revestimos nuestras desgracias sociales, políticas y económicas con una representación tal que nos hace interpretar que eso que sucede, es “natural”: es la naturalización esencialista del mal; y esta es la manera de comprender nuestras desgracias; no nos debe extrañar entonces la apatía criminal y generalizada que nos impide resistirnos al sin-sentido. Quizá esto es lo que no nos deja sentir verdadera indignación ni un gesto de pasión por oponerle la radicalidad de la co-existencia. Quizá no haya un imperativo más apremiante que interrumpir esta naturalización del mal: si el mal no es necesario, si todos nuestro sin-sentido es el producto de nuestras figuras significativas de relacionarnos y comportarnos, entonces el mejor de los mundos es posible, que no es otra cosa que el mundo del sentido.

No obstante, este “cierre” de la política es el *re-traimiento* de lo político; es decir, que lo que ya está clausurado, lo que se ha agotado es la política como el gran proyecto administrativo del sentido comunitario que distribuye, a través del Estado, imágenes fundacionales y fundamentales de una jerarquía social de dominio. Esto es lo que se retrae; y sin embargo, esta interrupción es la posibilidad de re-traer, de abrirnos al “estamos-junto”, que es lo político. Y es que la política crea militancia; lo político las interrumpe; la política tiene su sentido en proyectos, *lo político es el acto del estar-uno-con-otro*. Lo político es el gesto o el movimiento por no romper un *estamos* previo o posterior a todo discurso o proyecto; es una resistencia por mantener el “estar-juntos” de la existencia, que no suprime nada ni a nadie.

Lo político es una respuesta sin fin, absoluta por anudar; pero sin que de esto se siga una imagen o la ponderación de cualquier significado. No hay ningún intento por elevar en la estetización la lengua o la poesía, sino puntualizar en el lazo de todas las lenguas, entre los habitantes, pueblos y culturas que forman el mundo. El gesto político se lanza por *la configuración y no por la mera figuración* de una soberanía, que es en donde se gestan todos los excesos. Lo político es la existencia

misma; ella es la unión indefinida e insospechada de la relación infinita de lo que acontece. Es la condición de posibilidad de todas las representaciones de la política: la comunidad cristiana perdida; el estado de guerra natural del hombre (Hobbes); los mitos de integración e identidad exacerbados (nazismo); el justo porvenir que hay que construir y que justificará toda la sangre derramada en las revoluciones (marxismo). La historia de “la política” ha sido la vía trazada que ha intentado definir lo ilimitado de lo político como existencia; es así que no debe sorprendernos que en su cierre queden “algunos” afuera, discriminados, excluidos. Lo político lleva el ímpetu, la inclinación a nunca rendirse a una fórmula, a un sistema o proyecto —esto es precisamente lo que ha fracasado y que se muestra en el hartazgo mundial sobre la política: todos los grandes sistemas han fracasado y esto se demuestra en la salvaje miseria en aumento. Lo político es el gesto por no definir el “bien común” (que quizá el “bien común” sólo es la existencia impresentada, sin ningún contenido, sino el acto mismo del “estar”, en contra de todo “común”), por nunca conformarse por llevar justicia a una supuesta mayoría; más bien, una justicia que, en este orden, es infinita, pues nunca puede “decirse” qué es lo que merece cada cual (como se ha asentado anteriormente, la justicia es como el amor: no hay límite identificable de cuánto tenemos qué amar). Lo político no es la política; esta última cierra a lo primero: un político nunca debe desistir en hacer puentes, de unir lo roto por acuerdos e intereses, por las divisiones y grupos de poder; debe llevarse por la pasión de romper esquemas que separan en grupos, clases o naciones; *lo político está en la intuición que tenemos de la existencia: nada de lo que hay debe quedar afuera.*

Lo político es la condición existencial en cuanto que lo que existe, co-existe; no hay “el individuo”, sino uno-con-otro, un nos-otros. Su resistencia es la obscura lucidez de que nunca ha habido una comunidad original ni un gran fundamento o naturaleza que nos designa como tal: “Nada se ha perdido, por tanto, y por esta razón nada está perdido”, dice Nancy. Lo político no es un constructo humano, e incluso, va más allá del *zoom politikon* aristotélico. No hay un fondo último perdido, un exilio de lo original; siempre ha acontecido la sociedad. No hemos sido arrojados de ningún paraíso de lo común, así que lo que ha acontecido no es una realidad bastarda que

aspira a un espacio de fraternidad. No; lo que tenemos no es una pérdida y, por ello, nada queda perdido, nada está denegado. Esta es la oscuridad clarividente: no vivimos una condena en un submundo al cual tenemos que acostumbrarnos y que debemos forzosamente tolerar por el exilio natural. La "tragedia" en la que vivimos los mexicanos, no es porque "así somos" como si esa fuera nuestra naturaleza, sino que es producto de relaciones que hemos construido y que podemos deshacer: ¡Así que todo puede ser alcanzado! Esta es la resistencia de lo político, que nada de lo que es, quede fuera. El pensamiento occidental, es decir, la filosofía, ha sido desde sus orígenes, la aceptación de un gran pre-supuesto que ha servido de fundamento: el orden, la ley moral, Dios, la Razón, la Historia, el Sujeto... Siempre buscamos significar ese impresentable que tiene la condición de estar en un plano inaccesible y desplazado a un pasado o a un futuro al que hay que volver o construir. La más grande evidencia a la que hemos llegado es que no hay ningún fundamento: que la existencia no crea nunca una esencia, sino que ella es el instante eterno en lo que todo se hace y deshace. *Eso nos deja en un abismo: el del pensamiento.* La actualidad de la filosofía exige esta radicalidad, porque *todas las desmesuras humanas, todas las inhumanidades, parten de una idea fundamental que funda y da dimensiones absolutas en las que comprendemos todo y en las que actuamos.* No hay injusticia que no vaya acompañada de un pensamiento que crea un acceso a un sentido absoluto; no hay sufrimiento otorgado del hombre para el hombre y a la naturaleza que no esté sustentado en un gran Principio rector de lo real; la más pequeña frase discriminatoria, la más ingenua justificación de la injusticia, el rechazo velado por el otro, nuestros impulsos de autodestrucción, la indiferencia... Todo lleva una idea de un gran fundamento que lo sostiene. Así que la exigencia de nuestra época, que no es más que la exigencia que nos pide el dolor generalizado del mundo, es resistirnos (quizá aquí está la condición de toda rebeldía, incluso la de Camus) a todo discurso que mantiene una substancia (una permanencia que subsiste más allá de lo aparente) con la que naturalizamos toda la injusticia por la que vamos por la vida. *Una resistencia que pone en tela de juicio todo discurso, toda identidad, todo proyecto, lo que pienso de mí y lo que pienso del mundo; una resistencia humana contra su inhumanidad.*

Y es que lo político no es lo que hemos nombrado con el término de “soberanía”, que tiene que ver con una independencia de territorio, leyes y Estado con respecto a otros: ¡cuántas muertes no se han dado a nombre de esta supuesta soberanía! Lo político es la soberanía que no se sostiene a nada y nada sostiene: la existencia misma. La soberanía, que es *nada*, es el gesto que se opone a cualquier ley, gobierno o acuerdo político que mantiene estructuras de división, desigualdad e injusticia: la nada nos sostiene; esto no quiere decir otra cosa más que “no hay algo”, ni siquiera un tratado de razones, que fundamenten que algún cuerpo sea desechado o denegado. Es la libertad que nos empuja a ella, a no suprimir, por ningún supuesto, nada ni a nadie. Es lo que, ante todos los extravíos políticos, nos abre al acto de todo sentido no anudado o por anudar; al gesto por *tocar* -que es la interrupción del sentido en general. No hay un *lazo*, sino el acto de anudar que está ya dado, siempre reanudado, sin fin (ni teológico e interminable), sin que quede totalmente anudado o des-anudado. Y es en este orden en donde lo humano se abre a lo político, del que comparte, como singularidad corporal limitada y el infinito que se des-borda más allá de él; ahí es su “propio-estado”, que es el espaciamento político de la existencia.

Y es que el sentido no es otra cosa que el acto mismo de anudamiento; la comunicación, no de “lo-común”, sino de la comunicación misma, que no comunica nada. Lo político es el anudamiento infinito del sentido.

Desde lo político, lo justo nunca está ya dado –a manera de un original o de un contenido al que hay que volver siempre-, no es “lo natural” que debe siempre reconsiderarse y representarse, sino que es la justa medida de lo inconmensurable del sentido. Y esta justa medida está condensada justamente en el cuerpo, en la singularidad finita y en su singularidad interminable del cuerpo-con-cuerpo.

Ya no se trata de aspirar a un gran movimiento o proyecto estructural de la política, sino a que toda la política sea consciente de realizar un gesto que toque al constitutivo estar-juntos. Quizá esto se dio en México la noche del 20 de noviembre del 2014, cuando en la explanada de la capital mexicana se agruparon de todos los estratos socio-políticos para “re-unirse” en lo que el momento exigía, una protesta

por los 43 estudiantes desaparecidos; es decir: hacer lo político, de que nadie debería estar solo, abandonado, desaparecido, incinerado hasta los huesos. No se creó un proyecto, sino que fue el ímpetu que se resistió a que la “narco-política” sea el sin-sentido hecho sistema que administra la supresión de cualquier cuerpo. Quizá ahora se trata de analizar cada movimiento político y social bajo esta mirada y ya no desde una ideología o sistema, sino en cuanto *cada quien, cada-uno* realiza el movimiento por tocar lo *cada-uno-con-lo-otro-en-cada-momento*. Se trata de interrumpir cualquier significado que no rompa con esto; y se trata de mantener una resistencia por el sentido del estar-juntos, por hacer lo justo, justo en el cuerpo-con-cuerpo, en su espaciamento y que no es colmado ni siquiera en “Los Derechos y Libertades Históricas”. Desde aquí y ahora, la libertad, fraternidad e igualdad, ya no puede ser un contenido proyectado como sentido hacia un infinito postergado, sino tomar lo ya dado de la existencia que es, antes de cualquier definición, la libertad de la soberanía de no tener esencia; una fraternidad (sin padre) del “seamos-juntos”; y la igualdad en la que no hay ningún estrato, ninguna autoridad o clase que mantenga la injusticia perenne. En esto, se trata de todo el rigor del pensamiento y de toda la gravedad de nuestra época: la oposición sensata a toda idea de conjunto que rompe el mundo en partes infinitas incompatibles entre sí. *Se trata de hacer mundo, no de romperlo. No hacer de esto lo in-mundo, es decir, piezas de división y exclusión. Se trata de que cada-vez, cada-uno, nos des-identifiquemos de lo que nos ha dado una identidad supuesta; de lo que hemos tomado como nuestro, de lo que hemos asumido como propio, de lo que hemos comprendido como un “nosotros” y nos abramos a lo ya dado: com-parecemos; y en esto, nada es excluido.* Si la democracia es sentido, es porque antes de todo proyecto mundial del supuesto “poder del pueblo”, es porque no aspiramos a otra cosa más que a lo que la existencia nos da como una igualdad constitutiva del estar-juntos. Y este es el “coraje” que se mantiene como oposición sensata a lo insensato de la política. En México y en Latinoamérica, el “coraje” de la filosofía tiene que estar en este orden que rompa con el “orden histórico” del sin-sentido. Sin coraje, sin verdadera indignación, la filosofía y los filósofos en nuestras tierras, no somos más que una parte de la estructura representada de un sin-sentido que justifica que lo in-mundo

sea parte natural de nuestra historia. *La filosofía, si no es resistencia por el sentido, no es más que “asistencia” (que asienta y presencia) de lo inhumano.*

5.6. Humano, (in)finitamente humano.

Pero al perderse no se perdió con ella el ansia de un fin último de la vida, sino al contrario. Como las necesidades se hacen más firmes y se ahondan más cuando han estado satisfechas durante largo tiempo, la vida había conservado un ansia profunda de un fin absoluto, aun después de haber desaparecido el contenido anterior de este fin último. El ansia es la herencia del cristianismo, que ha dejado tras sí la necesidad de algo definitivo en los movimientos de la vida, necesidad que sigue subsistiendo como un impulso vacío hacia un fin que se ha hecho inalcanzable.

G. Simmel⁷⁴⁴.

Lo que haya de humano en mí no es lo mejor de mí mismo. Lo que hay de humano en mí es lo que yo deseo, y para obtener lo que deseo, creo que lo aplastaría todo a mi paso.

Albert Camus⁷⁴⁵.

⁷⁴⁴ G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Terramar Ediciones, p. 19.

⁷⁴⁵ A. Camus, *El malentendido*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 54.

En este apartado nos centramos en las nociones de finitud, libertad, lo ético y lo divino que hemos trazado desde Nancy para extrapolarlo a nuestro estudio sobre lo humano en estos ámbitos. Creemos que es la última pieza que completa nuestra investigación al tocar lo humano en su sin-esencia, en el testimonio de la existencia a cada cuerpo, en el inconmensurable valor de la existencia y lo divino que no ha sido pensado con suficiente altura.

La existencia es finitud; pero su indeterminabilidad no se agota. Sí, todo es finito, el ser es finito: pero esto señala no solamente que todo acaba sino que en un solo movimiento, también todo es nuevo. Pensar la finitud significa pensar el mundo: es así que pensarla es una necesidad de la época pues desde ahí todo debe ser pensado. Nancy nos ha dejado esto: No hay principio (regulación suprema) ni fin (teleología), sólo principio y fin: nacimiento y muerte, el quiasmo de lo que acaba y de lo que inicia, su re-envío infinito de finitud. Es en este sentido que Nancy afirma que la finitud es la verdad de la existencia.

El deseo de sentido se ha vuelto en ansia –quizá patológica- que arrastra todo con ella: todos sabemos las consecuencias irracionales que ésta conlleva. Antes de toda pregunta por el sentido, éste se nos expone como respuesta, como condición de posibilidad de toda pregunta que lo inquiete. Esto nos hace sospechar, como lo hizo Freud, que la pregunta por el sentido ya es una patología. La pregunta por el sentido realiza lo contrario de lo que busca: lo interrumpe como mundo, pues lo pone en sospecha, lo difiere a todas las direcciones peligrosas que la historia ha proporcionado: a un origen atemporal, a un proyecto sacrificial o a una denegación de la existencia. No es que la pregunta por el sentido quede desde ahora, prohibida, pero sí debe hacer patente sus propios riegos de abandonar lo que ya está dado completamente en su inapropiación, en lo que ya no puede seguir esperando. Lo que se ha agotado es el deseo de la apropiación, de “tomar” o “aprisionar” (presentar, re-presentar) el sentido; precisamente es lo que debemos dejar ir, pues éste siempre se va en cuanto se presenta: *no podemos seguir ansiosos de lo que ya está dado en cuanto lo soltamos.*

La pasividad del sentido la entendemos así: el querer ya tiene, siempre ha tenido el cumplimiento de su deseo; la voluntad no se rinde, se colma cuando el sujeto moderno, que se separa del mundo, se sabe en relación infinita de finitud. Es la voluntad más fuerte, colmada de sentido siempre, nunca atrapada y determinada en un querer limitado, sino en lo ilimitado del ser.

La muerte y sus desesperaciones modernas son el reflejo de la finitud comprendida parcialmente: ella des-sujeta lo que siempre ha estado amarrado a algo: el sujeto. Su “nada” se volvió en el principio del cual todo surge y vuelve: no nos debe sorprender las ansias insensatas de inmortalidad. Ya no se trata de una muerte sin significado, sino que lo que se da es la muerte de la significación: ya no hay una gran causa, idea o lucha que otorgue una “muerte con sentido”. Ni por Alá, la Patria, la Historia ni por ningún valor determinado... ese es el fin de la filosofía en tanto que sentido asignado; es el final de una época que nació con Occidente. Si el sentido se ha agotado, entonces la vida y la muerte aparecen sin posibilidades de determinar. La muerte ya no puede tener consuelo, pues éste siempre se ha determinado a través de un sentido que se da dialécticamente de su angustia: ni el recuerdo, la comunidad, la familia, la religión ni la “sabiduría popular” que tiene frases ya bien definitivas. No es la vuelta a una nada, devenido principio de lo real, concebida desde la subjetividad y que es la fuente seca del nihilismo. Lo que ha muerto es precisamente las bases de todo el pensamiento Occidental: ya no hay una luz sino únicamente las tinieblas; hay que movernos en ellas; y esto es la exigencia de nuestros tiempos: dejarnos inquirir de esa oscuridad, de ese vacío de la muerte para pensarla desde la libertad negra.

Y sin embargo, y sin quitarle un gramo del peso de su crudeza –más bien se trata de no disfrazar o encontrar ningún sentido identificable- a la muerte del otro, ya el sufrimiento, la desesperación o desazón implican un sentido de lo que siempre se da cada-vez; el decir “con esto no puedo ya continuar” es un gesto del sentido que está siempre dado. Incluso el suicidio, como bien lo sabía Camus, está siempre bajo la estructura del sentido. Y esto quiere decir lo contrario a derrumbar mausoleos, abrir tumbas o eliminar ritos de duelo, sino un gesto que sostiene lo siguiente: la

muerte no tiene ningún significado que nos “salve”, nos “condene” de ella. Ni el cielo ni la nada determinan el evento de la mortalidad. Ni inmortalidad (abstracta o concreta) ni sus sucedáneos que bien identificaba Miguel de Unamuno. Y es que la existencia no “necesita” salvación: identificarla en un fallo o en una falta es, quizá, el fondo de la religión. Y quizá aun está por pensar cuáles son las consecuencias de una idea tan poderosa como “la salvación”.

Ante la muerte, ningún significado absoluto; y es que la “salvación” se mantiene como una espera universal a partir de la muerte: nos ha sido necesaria ésta; y la religión lleva este sello primordial. La muerte dialectizada, en donde se asienta un sentido infinito de un término que no para de postergarse. La muerte es una conclusión, una totalidad de significancia. ¿Es la exposición extrema de lo finito? Sí; pero es así como es infinita, indeterminable; no se acopla ni a una resurrección ni a una nada.

La muerte es la evidencia de que no hay algo así como “los míos: no hay “los míos”: ¿no es esta la lección que nos da el amor, la que nos dan nuestros hijos en su indiscernible identidad, en su libertad, cuando se marchan de casa a seguir un “destino propio”? Nada es nuestro; ni siquiera nosotros nos “pertenece” ni nada nos pertenece. ¿No la muerte nos evidencia esto? Los míos representan una esencia que mantiene un sentido de vida o de acción, mas la muerte resquebraja siempre –de igual manera el nacimiento- esta determinación: lo “mío” únicamente queda en lo que siempre fue: un fundamento del sentido representado en la imagen del hijo, los hermanos, esposa, padres...

Habíamos apuntado más arriba la siguiente premisa: *uno se expone como testimonio de su existencia, que es co-existencia.* Ahora damos un paso al frente: *la existencia ex-pone, testimonia la existencia de uno: y este testimonio es absoluto, aun cuando uno ya haya pasado.* Esto apunta a que estamos “en” los muertos; los vivos compartimos el “en-común” con los muertos del pasado y futuro: Derrida nos hace pensar no únicamente en un pasado-futuro lineal, sino cómo el aquí-ahora, el eterno presente es la condición de los muertos pasados y futuros. En los “vivos” está la posibilidad (abierta; el muerto ya la tiene cerrada/concluida) de oponerse a

la calumnia con la que los muertos pasados-futuros puede perder su “dignidad”; en “nosotros”, en el en-común ya está inscrito, sin poderse “presentar” el acto de lo ético (no diferente a una ontología, es decir, no separada de la misma existencia) que no calumnie a los muertos del pasado y venideros. Si es en la factualidad, en la materialidad desbordada en donde se asienta la existencia, el vivo está lleno del muerto, pasado y futuro: *con el muerto pasado vivimos y morimos; en el muerto del después, nos extendemos los vivos, nos espaciamos, nos desplegamos/extendemos en el tiempo.*

No hay que buscar en la historia ni en la Idea del progreso para una reivindicación de la justicia para el muerto “fuera del presente” (eso no significa ¡para nada! que no se busque la verdad histórica de los muertos debido a la injusticia, ni que frenemos el ímpetu por hacernos de mejores condiciones de justicia social...) sino que ya la justicia con el vivo, la “justicia infinita” con él, puede alcanzar al “otro” muerto, al que ya-somos, a los que no podemos “presentar”. No podemos hacer “presentes” a los muertos como no podemos presentar a los vivos, pero ya están como última y primera condición de lo “en-común” que “somos nosotros” en el impresentable estamos. En los vivos, en su materialidad está el “otro”, en el cuerpo que somos: esto es lo que debemos entender cómo “somos-en-los-muertos”.

Lo que ha acontecido, el cuerpo y su singularidad es un absoluto que ni siquiera el olvido lo puede anular (esto lo apunta muy bien Ricoeur). El olvido es una noción histórica o interna del hombre: lo que acaece, lo real, no tiene su sustento en la memoria ni en la historia. Desde la visión histórica el hombre permanece como “medio” para lo real, para el recuerdo o el olvido; es así que lo muerto persevera inevitablemente en el olvido o en la fragilidad de las representaciones históricas o personales. El “ojo humano” custodia como el “testigo” y la medida de lo que existe y lo que no. Los muertos son de la misma “substancia de los sueños” (Shakespeare). El recuerdo y el olvido no son suficientes para atestiguar el absoluto del (pasado) “pasar” de un cuerpo, pues como apunta el mismo Ricoeur: “No es ésta (la memoria) fundamentalmente reflexiva, como induce a pensar la forma pronominal

que prevalece en francés: acordarse de algo es inmediatamente acordarse de sí”⁷⁴⁶. Tampoco se trata de no escribir u olvidar, sino de aceptar cierta impotencia o sus alcances en ello; cualquier trazo debe llevar el gesto de tocar el absoluto pasar de un cuerpo en el que él testimonia su existencia y la existencia, como ser singular plural, es su testigo. No renunciamos a la memoria y al olvido –sobre todo porque en ello permanece cierta justicia para los que sistemáticamente son expulsados de la memoria colectiva, que su asesinato y desaparición, como en el caso de los estudiantes del 68 o los 43 de Ayotzinapan, exigen una fuerte resistencia contra el olvido-; pero también hacemos el movimiento que acepta el pasar absoluto, de un alguien dado en lo que co-existe. Es así, que más allá de cualquier contenido ético que exija la memoria o el olvido, la existencia otorga la más alta justeza: que nada de lo que acontece, nada de lo sin-esencia, ningún cuerpo como el no-lugar de la existencia, queda sin testigo de su paso. No hay jerarquía de los testigos: lo acontecido se des-borda de cualquier testimonio histórico. Los muertos y desaparecidos olvidados, los sin-nombre que ninguna escritura o voz histórica recoge no están en una “imaginaria nada”; ni los que se recuerdan y conmemoran están en un estrato más alto de su forma representativa de la existencia: cada cuerpo que pasa –esté o no en la memoria- deja el *factum* absoluto de su pasar. Alguien pasó; y eso es un absoluto que ningún olvido o memoria mixtificada, pueden suprimir. Y esta es la máxima justicia que tenemos más allá de cualquier inmortalidad. No es mucho ni poco –este pensamiento sólo puede ser determinado por una comparación con las diferentes representaciones a cerca de la permanencia o revivificación de los muertos-, pero siempre hemos sabido que, no obstante de la infinita finitud que “nos trajo”, el hecho de nuestro pasar es el único absoluto que “tenemos”: el único regalo –que no es transmundo- que la finitud no puede denegar.

Los muertos, lo sin-nombre, los olvidados nunca han “necesitado” ninguna reivindicación memorial; ni siquiera lo que se ha nombrado como una “justa memoria” (Ricoeur). Lo inmemorial de la existencia toca vivos y muertos, pasados

⁷⁴⁶ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 19.

y futuros, en su inconmensurable justeza. Es ahí a donde toda ética debe apuntar; es ahí a donde dirigía, quizás, su mirada Derrida al afirmar esto:

Ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya como si todavía no han nacido. Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya⁷⁴⁷.

Insistimos en la necesidad de esa justa memoria; pero desde ella los sin-nombre quedan sin la justeza o en “espera” de aquello que no lo hace. Y no podemos seguir apostando a ninguna confianza que aspire a vivir en el “recuerdo de Dios”. La existencia, de uno-con-otro, testimonia el absoluto de un uno: ese “uno”, su ausencia no presentada, es el absoluto de que por ahí pasó alguien. La inmortalidad siempre ha sido una súper-significación en la que se intenta mantener la supervivencia o re-vivencia en la idea de una substancia humana (y en este caso, ¿por qué habría inmortalidad sólo de lo humano?). El alma, el espíritu o una substancia del “yo” con el que nos representamos al otro, lo que de él deseamos mantener y que nos alberga; Miguel de Unamuno y Derrida sabían esto muy bien: esa representación del desaparecido “morirá” con nosotros. El sujeto moderno quizá no tiene otro propósito que “sujetar-se”, que agarrarse de sí mismo con la absurda idea que que eso que siempre ha estado desde que él es, permanezca: se sostiene en el abismo de su propia sombra.

El instante eterno, la infinita finitud toca todos los cuerpos –aun los pasados y futuros. Este instante que no deja de venir –que trae todo y se lleva todo- es la apertura en donde el sentido circula en todos los cuerpo, con los inertes, vegetales, muertos –pasados y futuros-. Es en el aquí y ahora, en el cada vez, en donde el valor absoluto de la existencia se expone como absoluto, antes de cualquier

⁷⁴⁷ Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Valladolid: Editorial Trotta, 1995.

representación de lo bueno y lo malo, y alcanza para todos. Una ética que no alcance a los muertos y no nacidos, se realiza en el sentido mismo, antes o en la resistencia o en la interrupción de lo in-mundo del “hombre” que siempre ha representado y encerrado el sentido.

5.5.1 El sentido y lo ético: co-originariadad de la ontología existencial y lo ético.

Nancy nos ha otorgado una vía inaudita sobre la co-originariadad del ser y lo ético: la existencia es el valor inconmensurable, libre e inapropiable que expone y se retira en las normas de la ética. La existencia, su infinita finitud, lo que arroja, nos entrega, nos dona las singularidades; *aquí nosotros damos un paso delante de Nancy: nada de lo que existe debe ser excluido –marginado, desaparecido, explotado, utilizado, anulado... ni sacrificado y ni siquiera, ofrecido, sino que “brota”: finitud absoluta del nacimiento/muerte, cada vez.* Todo lo humano, toda su resistencia a la in-mundicia, es resistencia a lo inaceptable desde el sentido que se desborda de la existencia. Ya no es válida cualquier resistencia en nombre de alguna gran significación o revolución; las grandes causas están todas perdidas: es una evidencia de la época. En esto, Camus tiene la razón cuando afirmaba “Una revolución sólo merece que muramos por ella si nos asegura la supresión inmediata de la pena de muerte”⁷⁴⁸. Sin embargo, esto tampoco quiere decir que todo está perdido, que nada deba buscarse, que tenga que ser aceptado naturalmente el sin-sentido que envuelve al mundo; no; más bien se trata de aceptar la contradicción de toda norma ética que determina lo bueno y lo malo, y forzar la acción y el lenguaje en el toque del valor indeterminable, (in)finito, de lo que rompe todo esquema de lo “mío”, de lo Uno, de los Principios, de la Ley.

La ética ha estado presente en donde hay un sujeto sujetado, en donde hay fundamento y principio; se origina en donde hay, aunque sea un mínimo de

⁷⁴⁸ Camus, *Breviario de la dignidad humana*. Barcelona: Plataforma Editorial, 2013, p. 36

subjetividad, en donde nace toda idea de estratificación de la existencia que conlleva algún tipo de primacía o inferioridad de lo real –y que quizá es una base teológica dogmática de todo antropocentrismo-. ¡No hay fundamento! Y esto no es ninguna falta, ninguna gran Ausencia, pecado o el principio de todo desgarramiento y desgracia humana, sino al contrario, es en donde se espacia la existencia, en donde hay surgimiento de todo aparecer, en donde acontece todo fenómeno: la infinita finitud es la condición de posibilidad de que haya algo. Si lo que hubiera fuera permanente, nada habría.

Toda subjetividad que se defina como fundamento, no está lejos de nombrarse y reconocerse a sí mismo como fundamento de lo real y, de ahí, todo pende y depende de él; todo el poder se derrama a partir de su principio: es la esencia de lo Uno.

Entonces, *el sujeto ético es el que se desprende de lo que lo ha sujetado*: todo lo que ha aprendido sobre lo bueno y lo justo; la praxis del sentido estriba en que no hay nada sujeto, que nada determina completamente...que el sentido interrumpe lo que sabemos del otro y de nosotros mismos: así, la bondad es infinita hacia el otro: no está determinada por lo que sabemos de sus actos y motivos, sino por lo que no puede ser determinado. *Esto no debe ser una justificación para permitir el mal absoluto, sino para abrir el bien absoluto*. Un bien que no tiene contenido ni forma, sino que está inconmensurable en el *con* de la existencia y que no se deja atrapar en una Ley, pero que no deja de inquirir radicalmente en todo lo que vemos y en todo lo que hacemos, en lo que com-partimos.

El sentido humano es en la neutralidad ontológica de todo lo que existe; nos apartamos de toda posición que mantenga el argumento del tipo de “la piedra es sin mundo”; o “el animal es pobre en mundo”; estas ideas han mantenido un estrato de existencia, como si ésta tuviera nivel o jerarquías que dignifican más o menos a todo lo que existe: la calumnia que ha mantenido todos los excesos de dominación, -no sólo hacia otros seres que has quedado denigrados en el poco mundo que poseen y que han justificado el infierno en que se ha convertido el planeta para las especies no-humanas-, sino para los propios hombres y mujeres. Quizá todo el sistema

ideológico de dominio parte de un pequeño, pero abismal, sesgo existencial, que termina deviniendo antropocéntrico, y de ahí, social, étnico, religiosos, cultural. El ser humano no hace el mundo, el mundo es el sentido repartido en todo lo que existe y en donde no hay una causa o un acto original que propicie la explosión de sentido hacia todo lo demás. No hay un ser más digno que otro, ninguno tiene un mundo más grande que otro sino que cada ser, cada cuerpo, cada piedra o humano es, únicamente en la circulación, en el envío y re-envío infinito de su toque. Si no hay una distinción original, luego todos los cuerpos comparten una misma y única dignidad, dada en la infinita acción de toda la existencia. Cada cuerpo es el índice de la dignidad de la existencia, la cual no es otorgada por ningún pastor del ser, sino que está expuesta en y como acción del ser: lo que es no puede caber en una representación que la determine a unos contenidos de lo que es digno o debe representarse como tal. Si el sentido es que haya algo, que haya mundo: ahí todo cabe y nada sobra. No hay nada que dictamine una justificación de lo que debe ser el mundo y quién sobra. Nada por el lo cual sacrificar, nada por lo cual soportar ninguna miseria. La idea de dominio es la representación de estratos de dignidad en las que opera un sistema de significación de lo más real, o de qué es lo real.

Si el sentido es que haya algo, si mundo es lo que hace posible la presentación; luego, no hay representación, idea, significado, intuición que aprisione o justifique que algo deba ser suprimido.

La existencia es el valor inconmensurable, no asignable, que se resiste abiertamente desde todos los intentos del pensamiento ético. *La existencia es la condición de todo gesto por una praxis del sentido; desde aquí, la ontología y lo ético, son co-origenarios.* Cada cuerpo es un acceso al origen, el cual es plural: cada cuerpo es un acceso a lo original plural y no un escenario de lo humano.

El sentido no divide o se separa de una *praxis*: es ya, desde el cada vez, *praxis*. Lo in-mundo es una negación del sentido; pero el sentido permanece aun ahí: *está en el gesto que nos permite identificar la inmundicia: lo que es, lo sentido en el sentido, se resiste ante lo que hace al mundo, in-mundo.* De este modo, no puede ser algo distinto el sentido y su *praxis*: el sentido es de la existencia y siempre está ahí,

infinitamente venida, no haciendo esencia. Lo in-mundo niega el sentido a través de una esencialización y la puesta en marcha de su lógica. Lo in-mundo es la consecuencia de las representaciones esencialistas del mundo y el sentido: la discriminación, la pobreza, las desigualdades, los cuerpos humillados y emigrados, la guerra, el terrorismo, los fanatismos, la apatía, las filias...

En el exceso de la modernidad, el existencialismo desesperó en una premisa: si nada hay de permanente en el hombre, tampoco hay razones ni valores reales que puedan vincular esencialmente (la libertad, la decisión, la solidaridad...) a unos y otros; el mismo Camus afirma: “¿Por qué rebelarse si no hay, en uno, nada permanente que preservar?”; sin este vínculo que salvar no queda más que el nihilismo. Pero es, precisamente, porque nada hay de permanente en el hombre sino sólo existencia que es la “acción” infinita de romper toda permanencia, que lo que hay se ex-pone como un valor en-común.

Si no hay nada fundado, sino que este hay es lo sin-fondo, que se crea de la “nada”, sin principio, sin fin (telos), es entonces que no hay ninguna razón o naturaleza que dé constitución a lo intolerable. Lo inconmensurable que toca a “uno” lo testimonia, aunque el “uno” ya no sea la singularidad, porque ya-no-ser es junto al ya-es, es el “pulso” de la existencia; y esto es lo (in)finito de la existencia.

Toda injusticia (aun el dolor ante la muerte, al menos la natural), todos los que no debieron morir –los asesinados, los animales procesados industrialmente en el alimento, los que mueren de hambre o de enfermedades curables- se resisten a que esto sea tolerable, a que sea asumido dentro de una gran significación, naturaleza o principio. Esta resistencia no parte más que del “sin-esencia” de la existencia que nos hace atisbar una “soberanía indeterminada”, una infinita libertad que no funda ningún intolerable, y que no exige ningún sacrificable. Nada, nada hay en la existencia que nos deba mantener o que haga permanecer la inmundicia. Lo intolerable siempre se puede romper porque la existencia también es deshacimiento (no hay tiranía que dure 1000 años, no hay ley injusta que no sea abolida, no hay injusticia histórica que se mantenga y por la cual haya que pedir perdón); pero también se vuelve a formar porque es nacimiento (Tomás de Aquino: para aniquilar

a un tirano hay que ser pero que él; o Marx y la dictadura del proletario). Es a través de la existencia que el ser humano se construye lo intolerable, mas la existencia no constituye ningún intolerable: la vida biológica es una contingencia del universo (sin hacer a un lado la vida macro y micro del universo; la cadena alimenticia si es un intolerable, lo hacemos a base de una ideología natural y que el hombre ha llevado a planos insospechados en el cambio de los habitas, del procesamiento industrial de animales, etc. Alterada por el hombre...es un natural. Lo cierto es que el hombre y el exceso de explotación de los recursos han exacerbado el dolor y sufrimiento sobre esto: es su responsabilidad menguarlo y no agregar injusticia.El hombre ha esencializado a sí mismo como depredador universal y la parte de la vida biológica como presa, alimento, cadena alimenticia por debajo...

Lo intolerable no está en la existencia (ni siquiera en la vida-muerte, haciéndose y deshaciéndose); antes de todo optimismo o pesimismo, antes del mejor o el peor de los mundos posibles, antes de toda injusticia metafísica o bondad metafísica, está creándose, de la "nada", el mundo, rompiendo lo supuestamente permanente, resquebrajando todo principio y naturaleza, toda ley universal y toda palabra perenne. El que la existencia no tenga esencia nada tiene de falta, nada tiene de tragedia o desgracia; es el evento del ahí, el acontecimiento del nacimiento-muerte, de la alegría-dolor, la acción de ser que se da ya siempre como sentido.

El sentido del cuerpo no está en un cuerpo en particular: está en el *con*, en su singularidad, del cuerpo con el cuerpo de la existencia (pero la existencia es cuerpo). Este sentido no excluye nada de lo que existe, sino que porque hay cuerpo, en este caso cuerpo humano, es porque hay sentido. *El cuerpo humano es la inagotable resistencia del sentido.* El sentido no abandona la arealidad del cuerpo y éste se da en la co-existencia, en el cuerpo con el cuerpo. El sentido del cuerpo humano está todo dado en su arealidad, en esa "*justa extensión*", *que es todo el lugar y todo el espaciamento de un "valor" sin contenido, sin posibilidad de significado, que colma todo el sentido como mundo.* El cuerpo humano co-existiendo es el lugar sin esencia en donde *pasa y pesa toda la praxis del sentido.* *Su justa extensión no debe ser ocultada tras ninguna máscara que lo humille: su extensión,*

su justeza, es por donde circula el sentido y toda la posibilidad de justicia: no hay otra medida que su extensión material y, en este sentido, inconmensurable.

La justicia es una medida que se des-borda infinitamente en el *con* de la existencia: “dar lo que no sabemos lo que le debemos al otro”. Y darlo infinitamente, sin ningún límite ni determinación que comprenda una justicia distinta a la significancia de la justeza del cuerpo; una medida que no es presentada, delimitada, sino la medida de lo infinito del sentido que pasa por la extensión exacta del cuerpo no eludido ni sustraído en conceptos como la mente, el alma, espíritu; ni siquiera “carne” ni el “soy cuerpo”; sino en su arealidad material, finita y, en ella, indeterminada, que no encuentra su sentido en ninguna presentación y sí en lo que com-parte. El límite de la justicia se encuentra en el cuerpo (in)finito, ni más ni menos, ni más adentro ni más afuera; es así que la justicia tampoco tiene determinación en alguna equivalencia, sino que tiene la medida inconmensurable del cuerpo mismo.

Así, la singularidad se hace *presente*, ya no desde un fundamento, sino desde la exposición de la existencia, en el juego del cada vez que lleva una novedad originaria que atestigua únicamente la existencia y, entonces, el sentido: y esto no puede ser más que una praxis.

La condición de lo intolerable habría que buscarla, más bien, en lo que se-quiere-con-esencia, permanente, acabado, lo muerto, en lo dicho que interpreta desde un único e inamovible punto al mundo y desde ahí lo ajusta, aunque tenga que romperlo, aunque tenga que hacerlo in-mundo.

La existencia, como infinita finitud, no es lo intolerable, sino únicamente cuando se interpreta a la finitud parcialmente, es decir, como consciencia de acabamiento, del ser-para-la-muerte y que desespera por ello, por ser “finito” y no “lo otro”: quizá las más grandes desesperaciones de la modernidad no se basan en otro principio que es esta parcialidad de la finitud, del “pasar que pesa” nietzscheano, del tiempo como enemigo (Camus), de la vacante inexorable (Unamuno) que cada sujeto, en su absoluta soledad, dejará. Esa finitud que es “otorgada” a los seres que ya de por sí están condenados: la existencia interpretada sin la radicalidad de la finitud, es

“explotada” como instrumento de dominio universal; se otorga al enemigo, al caído, por “amor”, por venganza (irónicamente al que mata), como exterminio, como purificación, como prevención, para “dar” vida; por Dios, por el Pueblo, por el Bien Común, por dinero, a través del capitalismo, por un sistema... el sin-esencia del cuerpo es “aprovechado” desde la ideología para romperlo histórica y sistemáticamente. Quizá es la esencia de lo que hemos nombrado como “poder”. Lo intolerable se gesta en la decisión, en el “aprovechamiento”, en la “ventaja” que se tiene en la fuerza para la transgresión, para hacer “uso” del sin-esencia y administrarlo a través de un sistema de sentido: la guerra, la industria alimenticia, las farmacéuticas... no son más que la maquinaria de la muerte que ha resquebrajado el mundo y lo ha dejado en la inmundicia.

Cuando se esencializa la existencia surge esto: 1) la protección contra lo otro, lo que el otro puede actuar para hacer de la finitud un instrumento en mí o en los demás; 2) la fuerza que se puede ejercer contra el otro, como amenaza-coerción-castigo, que es la esencia del dominio/poder. Es aquí, en la finitud en donde se gestan todas las ideologías de protección/dominio que administra al sin-esencia de los cuerpos; es la compasión de la madre por el hijo en su precariedad, en lo contrario a lo permanente; es la locura del tirano que administra la muerte para mantenerse en el poder; es la forma de control del sistema que mantiene en “límites aceptables” a los pobres para sostener a las clases dominantes; es la “estupidez” del criminal que carga con un arma para romper el cuerpo finito y que logra, a través de esa fragilidad, sus propósitos; es la bomba, el ejército, la lanza, la flecha, la piedra, la quijada de la bestia que asesina a Caín... instrumentos del sin-sentido.

La finitud asumida desde su parcialidad, desespera por el “ya-no-ser”, por el volver-a-ser-un-yo, por ser-siempre-yo, incluso cuando no sabe qué es su “yo” o que no es más que la suma de todos sus prejuicios sociales-económicos. La desesperación nace de la consciencia de que esto que siempre ha estado desde que es, desaparezca: *el sujeto es el que sabe que la muerte lo des-sujetará de aquello en donde siempre ha estado tomado, en donde había intentado hacer esencia. Al aceptar el sujeto la finitud radicalmente, se de-sujeta, no hay división de cuerpo y*

alma, no hay distinción entre Pedro y piedra, no hay determinación asignible que no mantenga: *es la libertad de hacerse-deshacerse, cada vez, en el sentido que nada apropia, ni siquiera a él mismo.*

La praxis del sentido ya no puede ser una búsqueda tras un gran significado que re-dirija la vida humana, individual o colectiva; ya no se hace un sentido, ya no se le extrae de una tierra inerte o inmunda: el sentido está ya siempre donado y sentido a manera de resistencia o reconocimiento aun en la misma inmundicia o en lo inhumano: *no sabríamos lo que es lo in-humano sin la noción misma del sentido que se des-borda a través de esa in-humanidad.* Es el gesto que interrumpe toda aquella presentación que hace del mundo, in-mundo, que bordea o limita, fija o fosiliza una idea, una vida, una religión, una comunidad, una política o a la misma existencia. El silencio no es callar o quedar sin ruido, sino el silencio de la época en que todos los significados, el sistema de significación, han quedado insignificantes en la ruptura de la metafísica; pero también es la libertad de hacer surgir la palabra tras esa experiencia a-significante que la des-borda: la experiencia de una imposible soledad, una voz en común que testimonia que lo que existe no debe ser suprimido por ninguna causa, sistema o justicia.

En este orden, la libertad no puede ser una cualidad humana de un sujeto independiente que busca tomar sus propias decisiones para acrecentar esta independencia: aquí, mi libertad es contraria a la libertad del otro, choca con ella. Eso es, quizá, lo más alejado de la libertad, en donde mi existencia es siempre "nuestra" existencia, es decir, donde existo porque hay una infinidad de relaciones con los otros. Muy cercano a lo que Merleau-Ponty afirmaba en "Lo visible y lo invisible": "El otro no es una libertad -vista desde afuera- cuanto destino y fatalidad, un sujeto rival de otro sujeto; pero considerado en el círculo que lo une al mundo, como nosotros mismos, y por ende también en el circuito que lo une a nosotros. -Y este mundo nos es <común>, es intermundo-".

La neutralidad ontológica no es una ética en el sentido que no se expone con un valor significado, con un contenido ético a manera de deber o de lo que debería de ser en oposición a una cierta realidad; es más bien, el exceso de cualquier ética o

significado en la *significancia*, en el des-borde del sentido que se rompe en la representación de lo in-mundo; o se da como libertad, que es la praxis del sentido: lo que hay no puede ser anulado, des-mundializado (in-mundo), expulsado del sentido en un absurdo representado y mantenidos a ultranza: no hay una significación en la cual se exalte la humanidad o se denigre la existencia: *el sentido no es una potencia, sino el acto mismo de existir.*

En este orden, toda búsqueda de los fundamentos de los Derechos Humanos primero tendría que mantener una crítica a la misma idea de fundamento –incluido todo lo que toma su lugar, como Proto-fundaciones, originalidad o autenticidad-; además que se podría explorar un sentido que no es conciencia. Si el sentido es conciencia⁷⁴⁹, esto lo mantiene en un modo único que sigue estando en una *humanitas*, una esencia humana –que puede ser fija o maleable, pero al fin y al cabo, una naturaleza o fundamento-. El sentido se mantiene en lo humano. Miguel de Unamuno ya afirmaba que si una hormiga tuviera conciencia, también se pensaría como la finalidad del mundo. Pensar lo humano siempre ha sido el esfuerzo por encontrarle un fundamento, lo más propio, su más profunda intimidad; pero no se ha explorado hacerlo radicalmente desde la co-existencia, y no desde la mera respectividad o lo relacional, sino desde la radicalidad de que no hay lo uno o lo otro, una conciencia y una realidad, sino uno con otro, *unidos únicamente en la existencia y separados en su cuerpo*. Los Derechos Humanos no pueden fundarse, pues como hemos afirmado, no hay fundamento de los Derechos Humanos porque la existencia es sin fundamento, es sin-esencia. Y tampoco debe de aislarse su estudio filosófico en la humanidad, sino en-el-ser-junto-a, en lo que se crea cada vez lo humano. Cualquier consideración sobre los DDHH se tiene que plantear al mismo tiempo las posibilidades de los Derechos de lo no-humano, por aquello en lo que somos, en el ser ontológico del sentido. La defensa de los animales y la

⁷⁴⁹Eduardo González Di Pierro afirma: “La intencionalidad no es otra cosa que el acto de otorgar sentido, y por ello la fenomenología no parte de la realidad objetiva, sino de la noción misma del sentido”. La célebre afirmación husserliana por la que “toda conciencia es conciencia de algo” no significa otra cosa que la realidad, cosas, pensamientos, tienen sentido únicamente en la conciencia (el subrayado es mío) que es, es tanto constituida por el flujo de las vivencias, la modalidad misma de la existencia del sentido”. Di Pierro E., “Mis derechos y los derechos del otro. Réplica a Luis Niel” en *Open Insight*, Vol. VII, No. 13, pp. 33-42.

ecológica no es una mera moda, sino los atisbos del pensamiento por comprendernos en lo no-humano. Esta defensa no sólo por una humanidad y su futuro –económico o moral- sino que es el toque del ser en común del mundo que, como dice Nancy, presentimos que no tiene un sentido, sino que es el sentido.

5.5.2 El sentido y lo divino.

La “muerte de Dios” es Occidente cerrándose: no sólo es la muerte de las grandes significaciones sino de la significación misma. Es la consciencia de que todo los sentidos que han nacido desde la formación de Occidente y que se han desarrollado a través de él, se han mostrado como una calumnia a este mundo, que es el sentido. Todo lo intolerable ha encontrado su fundamento en los fundamentos que han sido sostenidos. ¿Cómo nos pueden extrañar los fundamentalismos si le damos a la existencia Uno? No hay principio; y esto no crea uno, como el nihilismo que coloca a la Nada como uno; la existencia no tiene esencia; y esto no crea una substancia permanente. Estos son los juegos del lenguaje que colocan trampas epistemológicas, pero no ontológicas.

Occidente es el cristianismo en el sentido de lo Uno, del valor sin medida a un sentido que determina al mundo. Ambos se hicieron en el maridaje de la metafísica: asignar al ser lo ente. Esto no cambió en el humanismo que intenta, en sentido estricto, “superar” al cristianismo por considerarlo una enfermedad de la misma civilización, sin aceptar que él mismo prolongaría su estructura y la llevaría a su máxima expresión en el capitalismo.

Lo Uno, el valor presentado y sin límite, regidor del mundo y ceñidor de todas las dimensiones, tiene su nuevo rostro en el dinero. El capitalismo es la ideología de la acumulación sin medida de capitales a través de los modos de producción que no toma límite en su dominio contra el ser humano y el mundo. Así como el Dios-Uno exige la sumisión a su infinito, de este mismo modo el dinero ha tomado su máscara en la ideología capitalista que se ha diseminado como lo haría la religión más potente. No es que el apego al dinero sea algo nuevo, pero sí es el que el sentido,

en la forma de la acumulación de capitales, es ya el único sistema mundial; no hay esquina en el mundo que no lleve la semilla de otorgarle al dinero una equivalencia sin límite: él es el “único” acceso a todo lo que “vale”: cualquier otro valor le es subordinado y todo está permitido para obtenerlo; *si el valor último es el dinero, todo está permitido*; no hay nada que no pueda ser obtenido a través de él; no hay esperanza que no se pose en su imagen; todo está permitido: es el infinito. ¿Hay algo que no pueda ser obtenido o borrado con el dinero? Él es el único valor sin medida, que es la fuente de todas las desmesuras de la época. Así como en las iglesias los fieles se hincan a la vista de una imagen sagrada, el mundo globalizado se postra y se ofrece infinitamente ante el dinero: es lo Uno, es el único acceso a la verdad del mundo, a las representaciones del sentido y a la única felicidad que se puede obtener en esta vida. Un valor indefinido, infinito, sin límite: eso es la herencia del monoteísmo que ha devenido capitalismo: el dinero es el valor infinito, sin límite; todo está regulado, marcado, anhelado y formado desde su desmesura. Entonces, *¿cómo podría ser extraño el mundo sin límites que ahora vivimos y que ha realizado lo in-mundo? El mal es infinito, igual que su perdón...* Es lo que siempre queda, es lo permanente. No nos debe extrañar la fuerte justificación global de la miseria de millones.

Cuando Nancy afirma que “Occidente no existe” tiene razón en el sentido de que no existe ya “otro lado”, un “Oriente” u otra civilización que no lleve la marca del humanismo devenido capitalismo. Si no hay contraparte, luego no hay un rasgo que le asigne una identidad propia que lo diferencie. Es por esto que toda crítica al capitalismo es “soplo banal” si no toma en cuenta su verdad: éste sigue *prevaleciendo* por aquello que formó a Occidente mismo en la fusión del monoteísmo, la filosofía grecolatina y se configuró en el cristianismo. Todos los soportes del capitalismo se encuentran en lo que gesto a Occidente.

De aquí la urgencia de aceptar lo que se cierra con el “final de la filosofía” y la oportunidad inaudita de la “declosión” que ésta abre: deja la herida que se espacia, su vacío, su apertura indeterminada es el más grande optimismo al dejar al pensamiento en libertad de la existencia, en donde se puede seguir sin soporte de

ningún fundamento o principio por la justicia (in)infinita que exige el sufrimiento que envuelve la historia humana.

En este orden, todos los movimientos por “descolonizarse” de Europa, llevan la imposibilidad: ya no es posible “sacudirse” a Occidente o de su influjo; todos somos occidentales desde que el sentido está en la acumulación y circulación de capitales. Descolonizarnos sólo nos dejaría con la semilla del humanismo en nuestras representaciones. Es la debilidad de todas las “disculpas históricas” que reconocen la barbarie del pasado desde una peor presente: ambas llevan aquello que formó a Occidente. Y la peor tragedia es que ambos, dominadores y dominados, son Occidente.

La urgencia de nuestro tiempo es que Occidente se mire a sí mismo desde donde ha surgido y se cuestione cómo es que el sentido devino sin-sentido. Debemos dar cuenta de nuestra razón atea con la que nos formamos. Y esto sólo puede tener algo de coherencia si rompemos el supuesto de que en realidad Dios ha sido pensado. No se trata de tener una “razón teísta”, sino interrumpir los dogmatismos de un mismo problema suscitado tanto en la teología como en la ateología, y con ello plantearnos la posibilidad de que Dios no ha sido pensado sino únicamente bajo la “luz” de una razón atea, que piensa en principios y lanza lo divino hacia otro lado.

Es así que no sólo lo divino no ha sido pensado desde la soberanía de la existencia que no tiene esencia, sino que realmente no ha habido otra cosa en Occidente que ateísmo: es decir, lo divino expulsado fuera del mundo, dando forma o acoplándose a la metafísica en el que el ser es considerado desde lo ente, y éste siempre queda fuera del orden del mundo, dándole orden al mundo. Dios ha sido el fundamento del mundo ¡sin ser de este mundo! Este es el Dios de los “eruditos” en el que no creía Pascal.

Dios no puede seguir siendo pensado en términos de lo infinito; es decir, de lo determinado, lo completo, lo permanente. Lo infinito ha sido interpretado como aquello que sostiene lo finito, el gran Otro de lo que acaba. Si Dios es perfecto, entonces sí está muerto: no hay nada nuevo en él, no ha novedad ni repetición; es

lo “acabado” que permanece con la lógica de lo inmanente, a manera de fundamento, de una esencia perenne moldea en ella toda la existencia. La existencia es, entonces, “obligada” a tomar la figura, paradójicamente, de lo que “no existe” y se promueve como una supra-realidad. Pensar a Dios de esta forma es lo que se ha agotado con Occidente: una realidad fundadora de otra; sabemos los estragos históricos de esto; se viven a diario, en todo en todo el mundo, los fundamentalismos de lo fundamental, de lo fundacional.

Dios debe ser pensado desde lo finito. ¿No es esta la verdad del cristianismo? ¿No la de la muerte de Jesús de Nazaret? ¿No es esto lo que se susurra de sus labios en la “oración del huerto de los olivos”? *¡Que un cuerpo finito no sea sacrificado por un Infinito!*

La *anátasis* es el “vacío” de la tumba y no debe ya entenderse como el “salto” de la existencia a la supra-existencia: es el mismo “vacío” del mundo (vacío de significados, de contenidos, de dirección...), del universo; es el silencio y la obscuridad; vacío que no debe de ser llenado con contenidos o atributos divinos. El vacío de la tumba no da ni esperanza ni desesperación religiosa como fundamento (Unamuno y la desesperación religiosa). Es el vacío de la tierra, “dura y oscura” que no encuentra ni otorga un consuelo ni salvación a lo que no lo necesita; que no toma una imagen salvífica a lo desconocido, sino que se deja envolver por su misterio. El vacío de la tumba es el espacio abierto; su negrura es la ausencia de certezas y contenidos; la luminosa obscuridad que es el pensamiento finito que se abre a lo inesperado. Dios es finito y su potencia nos “toca”.

El cristianismo es la religión que proporciona la salida de la religión. Eckhart lo entendía de esta forma: “Pedí a Dios que me vuelva falto de Dios”⁷⁵⁰: ser libres para ser sin Dios. El cristianismo lleva en sí mismo la posibilidad de deconstruirse como religión; es decir, de desarticular las estructuras de creencia que mantienen lo desconocido dentro de una imagen que regula el consuelo y toda su administración. Esto va más allá de la “Oración del ateo” de Unamuno, que es el clamor de una

⁷⁵⁰ Eckhart *apud* Nancy, *La Declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. *Op. cit.*, p. 61.

imposibilidad de creer en la divinidad porque ésta “ni siquiera existe” y que hace que la voluntad lo busque inútilmente. Es, más bien, la libertad que rompe todo dios inmutable y permanente, de “otro mundo” distinto a este y para después. Es el movimiento que acepta que esa divinidad no lleva un sello distinto a la misma existencia, (in)finito como toda factualidad/materia; un Dios que, como afirma Meillassoux, aún no existe, pero su potencia se encuentra en este “vacío”, en su disponibilidad, en su libertad: ser libres para Dios es estar en ese “vacío”, en esa obscuridad que no revela nada, que no hace dialéctica luminosa, que no guarda al *Deus absconditus*, que no “supera” a la religión, sino que recobra toda la esperanza al pensamiento para desplegarse en esa obscuridad, para pensar lo impensable, para hacerse libre para el sentido, para hacerse libre de Dios.

La existencia y la radicalidad de la finitud, hacen y deshacen todo, sin ninguna promesa ni ninguna *falta* (ni ausencia ni pecado), ni hambre de nada: el hambre y las ansias de algo son la consecuencia de una supra-representación; ni el “hambre de Dios”, ni siquiera la de Miguel de Unamuno, que es producto del deseo de inmortalidad. La inmortalidad de Unamuno es corporal: o se mantiene el cuerpo en la eternidad (cuerpo-conciencia) o nada. El “hambre de Dios” son las ansias de contenidos, de salvación, de exoneración de la existencia que no necesita de tal; deseo de lo Otro que no es de este mundo, en donde no “triunfe el verdugo sobre la víctima”, pero que en ese movimiento, se elude el sentido de la totalidad de *significancia* del mundo: la justicia, la potencia del sentido se difieren a un punto indeterminado de lo inaccesible.

Se debe hacer evidente lo que cierra la afirmación de una razón insuficiente: la razón en falta, imposibilitada para acceder a lo “inefable”, que espera alguna compensación o rendirse a un misterio que haga *mutis*. Si la razón está desprovista para acceder más allá de lo que está en el pensamiento (la prueba ontológica de la existencia de Dios de san Anselmo lleva esta lógica: el límite del pensamiento, lo que la razón atisba más allá de ella misma, lo impensable, es Dios) no nos debe sorprender la irracionalidad de todas las justificaciones últimas que le hemos dado al mundo.

Esta “razón débil” afirma que hay algo más allá de ella misma, pero sus accesos no son racionales: sabemos que hay lo impensable, pero la razón es insuficiente para abordarlo. Y sin embargo, lo impensable toma la forma de lo divino, de lo fundamental, absoluto, lo original, de lo trascendente que, paradójicamente, gobierna todas las razones del mundo. Ante esto, cómo esperar dar razón a lo que es el mundo, a su sentido y todos los sinsentidos/inmundicias, pues ésta, la razón, está en falta y es insuficiente. ¿No están contenidas en esta insuficiencia de la razón para entender la “verdad de la existencia” todas las formas de dominio que parten, entonces, de una irracionalidad? Todas las formas de dominio llevan esta lógica: *la razón no es suficiente para entender lo Absoluto pero debemos ceñirnos a él; es así que la irracionalidad se apodera del mundo; es así que todas las desmesuras encuentran su “razón”, su lógica; es así que no sólo se humilla el pensamiento sino todo lo que toca: lo político, lo justo, lo que vale, el sentido...*

Mas la razón no es insuficiente al dar cuenta de lo impensable, sino que lo que se expone como insuficiente es la propia lógica de los principios y fundamentos. ¿Qué nos queda? La obscuridad inaudita de un mundo que no tiene ninguna “luz”, ningún soporte, ninguna petición de principio al cual sujetarnos por cierta cobardía que nos impide enfrentarnos a la verdad de la existencia: no hay un suelo “inmaterial”, perfecto, inmóvil, más allá de este mundo, eterno... que justifique el “valle de lágrimas” por el que transitamos. Es decir que sólo nos queda lo que siempre hemos tenido: el valor inconmensurable de la existencia y el pensamiento que se despliega a través de ella; nos queda el más grande optimismo: la libertad de lo inaudito y el pensamiento en libertad.

La fe es, entonces, este doble movimiento, ajeno a la creencia, que es romper con toda imagen consoladora que se le otorga al misterio, a lo desconocido; y la apertura del pensamiento a dejarse inquirir/aquietar por lo que no sabemos, por el vacío y lo (in)finito que hay en él. No más elisión a la muerte, a la injusticia, a la miseria a través de un significado que sirva de paliativo. Tampoco del nihilismo que decide aferrarse a la nada, hacerla principio: de existencia, de justicia, de sentido.

Levinás afirma que la interrupción de la metafísica, ir “más allá del ser”, es decir, de toda representación esencialista de lo ente, es ya un acto ético. Esto queda claro en lo que él llama la “substitución” del sujeto. Uno de los aspectos centrales de él con los que se opone a toda totalidad, es su esfuerzo por romper la esencia, que es el centro del ser. Este rompimiento abre a una a-anarquía, a un no-lugar; y es precisamente en este gesto de ex-cepción en donde se instala la subjetividad, que es un “[...] sí mismo que repudia las anexiones de la esencia”⁷⁵¹. Es una unicidad - sin lugar ni identidad- de una manifestación que suprime la esencia. Platón la designa como el Uno sin ser, y Husserl como el Yo puro, que es trascendente en lo inmanente. La subjetividad está en el fondo del Decir, en su enigma o equívoco, “[...] es precisamente el nudo y el des-anudamiento de la esencia y lo otro de la esencia”⁷⁵².

La subjetividad no es el sujeto que hace representaciones, que está en el cierre de lo Dicho en donde no hay ninguna alianza sino pugna contra cualquiera que se oponga a su verdad. En el sujeto, toda proximidad y acercamiento quedan tematizados y se olvida de una fraternidad anterior. Pero la subjetividad del sujeto es pre-original, no tiene lugar sino en la fraternidad de la significancia, en la supresión de las representaciones que rompe la esencia en ella y acontece precisamente en la subjetividad:

Es imposible sin el yo (o más exactamente sin el sí mismo) y que, en lugar de representarse la significación en él, significa significándose. La representación de la significación nace ella misma de la significancia, de la proximidad en la medida que un tercero rodea al prójimo⁷⁵³.

El que se da en la significancia, en la conciencia de una identidad y una proximidad que no está tematizada sino en sus saberes; es por ello que no es una determinación de lo otro a través de ella. La conciencia está afectada por el otro irreversiblemente sin que se piense en una reciprocidad, que es en donde se

⁷⁵¹ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. *Op.cit.*, p. 51.

⁷⁵² *Ibíd.*, p. 53.

⁷⁵³ *Ibíd.*, p. 143.

encuentra el uno-para-el-otro y su inmediatez. La proximidad es anterior a sus tematizaciones y es una exposición del sí mismo a lo otro: “Ni conjunción en el ser ni tampoco reflejo de esa conjunción en la unidad de la apercepción trascendental, la proximidad de Mí al Otro es en dos tiempos y, por ello, trascendencia”⁷⁵⁴.

La subjetividad es un sí mismo que no puede ser reemplazado, que no está en la forma nominal de un yo puesto en una identidad, sino que está, más bien, lanzado-a, en acusativo, para, que es responsable en un mismo momento o acto de ser y “sin escapatoria”, en donde se conjuga con la proximidad y la significancia: “La significación propia de la subjetividad es la proximidad, pero la proximidad es la significancia misma de la significación, la misma instauración del uno-para-el-otro, la instauración del sentido que toda tematización significada refleja en el ser”⁷⁵⁵.

El Otro rompe con toda relación de proximidad en el sentido de dos términos, sino que la prioridad, la obsesión que imprime el Otro al Mismo, interrumpe la proximidad como relación neutral de dos términos. Tampoco la subjetividad es anterior a la proximidad, sino que se hace en el compromiso en donde no hay ninguna máscara o representación del Otro, ni tampoco una anulación de la subjetividad. Lo Otro no se modifica por ningún contacto, por ninguna silueta que le venga de fuera, nada le cambia su “alteridad exclusiva”, ni siquiera cualquier aparecer.

Levinas se refiere con el neologismo de *illeidad* –que es la unión de él (il) o ille- a el “[...] modo de concernirme sin entrar en conjunción conmigo”⁷⁵⁶; es decir: soy el que es de otro. En este sentido, la subjetividad deshace la esencia que es substituida por el Otro; esto no significa que se trate de una forma de conocimiento que busca ser llenado, ni una ausencia de identidad o una identidad que no puede presentarse, sino que es la trascendencia que rompe el Yo en el mí, que no puede ya generalizarse y que ninguna identidad lo deja al margen de la responsabilidad adquirida, en un desinterés que rompe con la esencia: “substitución del otro por uno, yo (hombre) no soy una transustanciación movida de una sustancia a otra, no me

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 57.

encierra en una identidad, no descanso en un nuevo avatar”⁷⁵⁷. Y en este sentido, la ruptura de la esencia, es ética.

Sin embargo, parece que Levinás abre una metafísica de la “otredad”, de lo Otro, que corre el riesgo de la dualidad más arraigada de Occidente. Antes de toda ley que manda “no matar” está la singularidad plural, el sin-esencia que posibilita todas las impresiones. El intento de mantener, de forzar a la existencia con un fundamento, es la puerta por donde “entra el mal” al mundo. ¿Cómo determinar lo indeterminable? (dejando muy claro que lo “indeterminable” no es la figura de lo infinito, sino precisamente la radicalidad de lo finito y su inquietud, de su imposible esencia); ¿cómo representar lo indecible que es el otro, que soy yo, que es el sentido? La co-existencia es la posibilidad de volver siempre a lo que “no sé” del otro y de mí. El “prójimo” es el que no tiene esencia... es así que todos somos prójimos; lo que comparece es la proximidad, que es separación, la “proximidad”, antes de cualquier acción dentro de un esquema moral; no sólo es romper con cierto rol social, sino la *resistencia para hacer-se-libre-para...* aceptar la verdad de la existencia, la cual es que no hay un contenido del sentido, que no hay fundamento, identidad o principio que haga del mundo, lo inmundo; es dejar-se interpelar, inquirir por la existencia misma, que nunca se había expuesto ésta tan desmesuradamente sufriente en los cuerpos humillados de millones de seres humanos. El sufrimiento del otro, más que la petición de una imposible empatía nos llena de ira contra todas las “naturalezas” que envuelven todos los días, en todo lugar, la fractura del sentido. Quizás los fundamentos de Occidente no son más que el despliegue, la fortificación, la normatividad y la ejecución de una lógica de la naturalización de una esencia humana enferma, caída, y por ello, necesitada de una cura que nunca se presenta: es así que no nos debería sorprender porque emplazamos todo nuestro sentido a una idea de salvación; por ello la ética nunca ha partido de lo real, sino de su idealidad. Occidente es la súper estructura de la asignación de lo permanente que lo convierte en aquello que da cimiento al terror de la historia. Es así que la filosofía en sus momentos más lúcidos, ha sido el ímpetu

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 53.

de liberar-se de sus propias construcciones, de hacer-se-libre para el sentido; desde la duda metódica y la pascaliana; el “ir a las cosas mismas” de Husserl; los “estados de ánimo” de Heidegger.... Desde este punto, la filosofía no ha sido más que la resistencia por el sentido; resistencia por liberar-se de cualquier “invisible” que asigne un fundamento. “El buen samaritano” es una de las potencias de lo divino, de una “divinidad actuante”, que es una praxis: el buen samaritano actúa en ausencia de Dios; es el prójimo que rompe con toda esencia, la suya, la del otro y, en ello, no excluye a nadie; devuelve la libertad y el sentido como co-existencia, en la inapropiación de una justicia determinada pero abierto a una justicia (in)finita.

Para Sarte, o existe Dios o somos libres. Él se mantiene en pensar a Dios como el fundamento inamovible que regula desde Él la Ley a la cual el hombre debe apegarse. Dios es mandato; pero el hombre es irremediable y angustiosamente libre; ergo, Dios no existe. Mas la libertad no es la base de la angustia, sino el “hecho de la existencia” al que el pensamiento vuelve. Lo sagrado debe de estar pensado en esta libertad misma, que no lo determina, que no es arbitrario. Si hay algo así como “lo divino” está en libertad, vuelve a ella, se va en ella, en su (in)finitud: lo divino es (in)finito. Ya no puede ser el soporte del mundo que anula la libertad de una Ley en la que “nos hacemos libres”: la “verdad que nos hace libres” es esta libertad de contenidos, de certezas, de lo contrario a lo permanente, a lo fijo; es la verdad de que no hay fundamento; de que la existencia no crea esencia: es lo que nos hace libres. La verdad nos hace libres porque la libertad es la verdad. *El vacío de Dios: sentido total desbordado del sentido posible, al que nada le falta ni en tiempo ni en suficiencia; posible y en ello, la abertura de lo imposible. Este vacío de Dios es el espacio abierto de la totalidad que se desborda sobre sí misma, de lo posible, que es la condición de posibilidad para lo imposible.*

5.7 Conclusión.

Este capítulo ha desarrollado la pieza clave de la investigación: pensar lo humano, sus dimensiones, desde la radicalidad de la coexistencia ontológica que Nancy nos

ha aportado (La conceptualización teórica se ha categorizado en los capítulos II – IV). El sentido de lo humano no se presenta más que en su inapropiación, en la relación y circulación con lo que co-existe: hay sentido de lo humano no porque haya lo humano, sino porque hay sentido es que hay algo así como lo humano. Es la interrupción de un contenido que sobre-signifique lo humano sobre todo lo demás; o un significado que lo denigre a través de una naturaleza o esencia: el “mal” entra al mundo y se expone como razón en estas dos posibilidades.

El sentido del cuerpo humano está en la justeza en el que expone su existencia: se des-borda de todas las determinaciones que lo has constreñido históricamente y que lo han colocado dentro de una lógica sacrificial: ¡el cuerpo no se sacrifica a nada! Todo fundamento, principio, ideal o naturaleza no han realizado otra cosa que diferir su sentido que está completamente expuesto en su arealidad. Occidente ha sido la estructura para “sujetar” al cuerpo humano a un sentido que no existe; y lo que siempre ha quedado denegado es, precisamente, el cuerpo. En estos sentidos se ha dado lugar lo inmundo, todo lo insensato que ha padecido la existencia. Hay dos necesidades de la época: interrumpir lo que creemos del cuerpo y *excribir* el cuerpo al sentido que se da completamente en él.

El sentido de la comunidad y lo político está en este estar-juntos que nada deja fuera: la existencia es la imposibilidad de la soledad, la radicalidad de un “estamos” al que nada le falta y le sobran las identidades que terminan en rechazo por el otro. La familia tradicional, los “míos” se han expuesto como una *philia* que han dado razón a la indiferencia y las desmesuras que al proteger a unos cuantos, condena a todos lo que quedan fuera. El ansia de identidad identificada en una imagen da “sentido” es la condición para inscribir y presentar la separación, la soledad gremial lista al llamado bélico. Ni mitos que apelan a su poder; ni regresos a identidades originarias; ni proyectos que posterguen lo impostergable; ni el ser que marca la desigualdad... Sólo lo que tenemos en común –y que no hace comunión- la existencia y que nada “deja fuera”. Desde esta ontología nos hemos aventurado a abrir una vertiente para pensar nuestra tan ansiada identidad en México y la hispanidad más allá o antes de la pugna por darnos una identidad occidentalizada

o encontrarla desde una profundidad idealizada. También hemos llevado esto a mostrar otro lado de un posible estudio de los problemas estructurales de nuestros pueblos como los desaparecidos o el narcotráfico como la “imagen” del sentido en el dinero y en la Muerte.

La finitud, pensada radicalmente, es el fin de la muerte con significada: ni la Nada como principio ni el consuelo de las creencias. Si cada-uno testimonia la existencia, la existencia testimonia a cada-uno; es decir, que nunca partimos, sino compartimos, venimos y nos vamos en un sólo gesto: los muertos com-parten con nosotros, partimos con ellos en la factualidad absoluta de la existencia. La libertad es el hecho de la existencia que interrumpe las representaciones que han sostenido y dado razón a lo intolerable. La justicia no tiene otro lugar que la justeza que se des-borda del cuerpo. El acto ético está ya como condición en cuanto se interrumpe lo que sabemos del otros y lo que creemos saber de nosotros mismos; pero no desde el cambio o la modificación de alguna norma moral o ética por otra, sino desde el valor inconmensurable que se expone en la existencia misma: lo que es no se sostiene en nada que lo denigre sino que se testimonia como lo que no puede ser denegado: la existencia es la soberanía que nada excluye: este es el susurro de la libertad; es la co-originariedad de la existencia con lo ético.

El monoteísmo devino capitalismo: es la verdad de Occidente; no nos debe sorprender el valor sin medida que se expone a través del dinero y al cual se sacrifica todo: todo puede ser intercambiado. La muerte de Dios es el vacío de lo divino: el espacio, la apertura (in) finita de ningún soporte, que nos hace libres (para ser sin lo Divino, para salir de la Religión) para todo el sentido posible que es condición de lo imposible.

CONCLUSIONES

En plena oscuridad de nuestro nihilismo, he buscado solamente las razones para superar ese nihilismo. Pero no las he buscado en absoluto por virtud, ni por una singular elevación espiritual, sino tan sólo por fidelidad instintiva a la luz donde nació y donde, desde hace milenios, los hombres aprendieron a saludar a la vida hasta en el sufrimiento.

Albert Camus⁷⁵⁸.

Hoy su primer y puede que único deber (del filósofo) es el de convertirse en el defensor del hombre frente a él mismo, contra esa extraordinaria tentación de lo inhumano a la que tantos seres sucumben –casi siempre sin darse cuenta–.

G. Marcel⁷⁵⁹.

La presente investigación se ha cerrado en torno al sentido de lo humano a través de las principales nociones filosóficas de Jean-Luc Nancy. Aquí buscamos desarrollar brevemente los principales aportes que fueron tratados, sobre todo en el Capítulo V, así como las líneas de investigación que se abren a partir de ellos. El Capítulo I ha sido la exposición del estado de la cuestión del humanismo: su polisemia, sus contradicciones, los ideales de lo humano frente a lo inhumano, la ideología que encierra, los intentos por sostenerlo en la ontología y cómo quedó en suspenso desde Heidegger. Los capítulos del II al IV han sido la base teórica que dio paso al último capítulo en donde nos aventuramos a tratar el sentido de lo humano; el capítulo II es el estudio que expuso la respuesta a por qué “nosotros somos el sentido”, a la singularidad de los cuerpos, uno con uno, por donde transita

⁷⁵⁸ Albert Camus, *Breviario de la dignidad humana*. Barcelona: Plataforma Editorial, p. 46.

⁷⁵⁹ G. Marcel, *El hombre contra lo humano*. *Op. cit.*, p. 191.

el ser como sentido; es la fundamentación teórica del existencialismo ontológico como sentido en Nancy. El Capítulo III buscó desmotar lo que se ha cerrado a través de lo que hemos nombrado comunidad y política, lo abierto que nos ha dejado su insignificancia. El capítulo IV trata las nociones de finitud, libertad y su deconstrucción del cristianismo; todo esto dentro de la de ontología nancyana del ser singular plural. Y aunque el trabajo de soporte ha aglutinado el pensamiento vasto de Nancy y ha servido de cimiento teórico y conceptual para la investigación, esto no es una labor menor tomando en cuenta lo complicado que es intentar categorizar y unificar, dentro de su gran obra, a un filósofo tan *sui generis* como lo es Nancy. Ello hace que estos apartados, además de su objetivo principal, sean un referente para introducirse al pensamiento de este filósofo francés.

El Capítulo V es la concreción de la hipótesis que apuntó desde un inicio a que las principales nociones, sobre todo el tratamiento ontológico al sentido de Nancy, nos darían el suficiente soporte desde su ontología para desplegar una vertiente del pensamiento contemporáneo sobre lo humano. Este nos ha abierto a una multiplicidad de campos de estudio: obviamente a seguir profundizando en el propio pensamiento de Nancy que sigue muy activo aún en la actualidad; nos ha proporcionado una vía que se abre a múltiples campos: lo humano, el sentido, la comunidad, la política, el cuerpo, la libertad, lo divino, los derechos humanos y a las críticas al capitalismo. Además otra vertiente muy importante que se puede ir explorando sobre el nuevo realismo, pues a Nancy lo podemos colocar justo en su umbral.

¡La angustiosa pregunta por lo humano en medio de su propia inhumanidad! La inhumanidad no es la renuncia a alguna “esencia humana bondadosa” que haya sido abandonada y en consecuencia vivamos en la inhumanidad; tampoco es una “naturaleza caída” que inexorablemente transforma en terror todo lo que toca. La inhumanidad es el acto que otorga una esencia al humano –a través de un fundamento superior o cuando él se toma a sí mismo como principio- y cierra el mundo en esas dimensiones. El terror de lo inhumano siempre se desencadena a partir de una “imagen del hombre”, ya sea de Dios, de la Nada, del Sujeto, del Sí

Mismo, de la Caída o de la Historia. Reconocer la in-humanidad es reconocer un sentido interrumpido por los actos del hombre.

Y sin embargo, quizá esta sea una de las preguntas más apremiantes de la época ¿Hay sentido aun sin el ojo humano? Quizá únicamente podemos contestar de esta manera: hay lo humano únicamente porque hay sentido.

Dividiremos en nueve apartados los principales tópicos en donde se desarrolló la investigación y que categorizan nuestras conclusiones.

I.- ¿Qué es lo que se ha cerrado, lo que hay que evidenciar incesablemente en su cierre?

Esto que se cierra es el humanismo, y es lo que se ha intentado mostrar de los Capítulos II al IV de este estudio; intentar exponer y denunciar su persistencia -en todos sus modos y en todas sus formas- en el mundo, es quizá ya un trabajo ético *per se*: interrumpir al humanismo es ya quizá el trabajo filosófico de nuestro tiempo. Otra parte de este esfuerzo es el gesto por pensar la radicalidad de este fin, lo que abre, el infinito que se despliega del fondo mismo del nihilismo que sugiere el cumplimiento de las más grandes ideas de Occidente, tal como se ha hecho aquí. Nunca se ha tratado de suprimir el gesto o el *conatus* de lo humano, sino de trazarlo desde ese fondo, de lo que resta –que se desborda- de los pedazos de los grandes monolitos de Occidente.

El fin de la filosofía tiene la comprensión más concreta en este cierre del humanismo que ha sustancializado una *humanitas* dentro de los límites de una súper estructura con la que el hombre mismo se ha otorgado una naturaleza, un comportamiento, unos valores, un destino, una muerte con significado, una comunidad protectora de los suyos, una política que encuentra en ella su propia impotencia, una finitud sustraída en otros mundos o que ha servido de justificación para denigrar la vida ya de por sí siempre perdida y por ello, mancillada, sujeta a dominio en donde lo divino ha devenido capitalismo y lo justo, apenas gestionado en desigualdades sistemáticas, es imposible. Un humanismo devenido esencia del hombre.

El fin del humanismo es la interrupción de todo destino, teleología y fines; los *fin*es de la humanidad han llegado a su fin: todo progreso y proyecto están clausurados en el sentido de que ya se sabe de antemano su impotencia, sus mixtificaciones y virulencias; todos sus derechos fundados en la idea de una naturaleza y en una substancia del hombre de categorías universales, pero de concreto siempre parciales, comprendidas en la totalidad de las “democracias”, como paliativos de las desigualdades y como la puesta en juego de una dignidad supuesta que no hace más que terminar en in-humanidad. El fin del humanismo se muestra en cada esquina de todas las ciudades del mundo. La co-existencia interrumpe nuestro discurso, las palabras quedan en un "soplo banal" sin fundamento cuando lo queremos encerrar en nuestras ideas.

El fin del humanismo es el cierre del hombre puesto como el *fundamentum* de sí mismo y, en esta lógica, como Dios; al devenir fundamento de sí mismo no hace más que otorgarse una idea con la que se interpreta: el mundo adquiere así su imagen antropomirfizada.

El fin del humanismo es el cumplimiento de toda idea de comunidad que se cierra sobre una identidad ideológica, que deja afuera aquello que no logra estar a la altura de sus preceptos.

El fin del humanismo es la política en su propia imposibilidad. Es el agotamiento mundial del proyecto socio-económico que ha dejado a dos tercios de la humanidad en la inhumanidad.

Es el fin de la muerte como totalmente mía, de lo inefable, de la imagen con contenidos inamovibles: es el cierre de toda finitud que justifica *otorgarla* al cuerpo del otro, pues ya de por sí, le está dada. Es la muerte del individuo en el sentido que es la idea de “individuo” lo que ya carece de sustento; como hemos visto: nadie muere solo, com-parecemos, com-partimos, vivos y muertos.

El fin del humanismo es el punto de tope para intentar reconfigurar cielos e infiernos; es la imposibilidad histórica de seguir intentando retornar a Dios, a los valores; o a re-significar comunismos utópicos para lanzarse tras de un sentido siempre puesto

a distancia. Es el fin de toda religión que mata al otro en nombre de Dios; es decir, es el fin de toda religión. Aquí podemos coincidir con el *Caín* de Saramago y su encuentro con el sacrificio último que ofrecía Abraham a su Dios: “Qué va a hacer, viejo malvado, matar a su propio hijo, quemarlo, otra vez la misma historia, se comienza por un cordero y se acaba asesinando a quien más se debería amar”⁷⁶⁰.

En fin, el final de humanismo es el cumplimiento de una metafísica como sistema del sentido en la significación. Es la claridad de que todo compromiso por significar absolutamente el sentido de las cosas, realiza el movimiento contrario: conduce a la insignificancia del mundo, del hombre y de las cosas: y esto se refleja claramente en la injusticia histórica y generalizada.

II.- Ahora, ¿qué se abre? El sentido de lo humano

Lo humano ya no debe de estar oculto. Lo humano no debe ser significado y a la vez puesto a distancia, inalcanzable en la forma del proyecto. Lo humano debe trazarse como aquello que des-borda toda su significación.

Lo humano y su sentido ya no es una estructura del espíritu (Hegel) ni una fenomenología trascendental (Husserl), sino que es en el límite de lo inconmensurable en el que transita, en el que ek-siste, en el acontecimiento del sentido mismo. Creemos que la significación de lo humano deberá tener estas vertientes: 1) hacer patente su propia contradicción, lo que cierra y lo que abre, lo que muestra y lo que oculta; 2) llevar al límite el lenguaje en su camino a pensar lo nuevo que exige la época y eso no es nada extraño para la filosofía que ya no puede seguir pensando en los términos tradicionales; y eso no es poesía, sino quizá lo más propio de la filosofía.

El ímpetu es lo propio de la filosofía: interrumpir los límites sin abandonar el mundo, sin hacer otro mundo, sino abrirse a lo otro del mundo, pues eso que se derrama es la *significancia* de la que hablaba Levinas, o lo *excrita* de Nancy o nuestro *des-*

⁷⁶⁰ José Saramago, *Caín*. México: Alfaguara, 2009, p. 89.

borde existencial. Se trata de pensar lo impensado: en esto radica la exigencia y rigor de la época.

De nuevo lo volvemos a decir con Nancy; sólo hay hombres porque hay piedras, perros, astros, plantas, hongos, virus. Lo humano se debe, nos debemos al toque *con* lo no-humano, con el cuerpo *con* cuerpo: sin que ello cree una dicotomía de lo humano/no-humano, como ciertas metafísicas de la otredad que se mantienen en esta escisión. El sentido de lo humano no puede estar más que en el mundo de la piedra, de todo cuerpo que es únicamente porque es *junto a otro*. Lo que *es*, comparte este *nosotros*, parte exponiéndose en la misma exposición de toda parte. La vida humana no es el sentido; ni siquiera “la vida”; ésta no está en una especie de pináculo ontológico, sino que es *en* la existencia que la con-forma, en el circuito ontológico en el que se despliega lo que *hay*. El “yo soy” humano, hablado, no es ni una superioridad o inferioridad con el “yo soy” mudo con el que se ex-pone todo lo que existe: no agrega nada que no esté ya exponiéndose en el ser singular plural; el “nosotros” del sentido no se presenta, sino que *surge*, como acontecimiento, como evento en el *con* de la existencia. ¡Somos! Y ese es el *sentido*. El sentido no es qué nace, sino que haya nacimiento.

De esta forma, no podemos hablar de “el sentido de lo humano” como si fuera una particularidad de la especie; o que la existencia sea absurda y el hombre le otorga una sensatez a través del pensamiento, *sino del sentido en el cual lo humano está en la existencia*. El sentido de lo humano es en la neutralidad ontológica del uno *con* otro, en el toque que con-forma todo cuerpo. Es así, que lo humano no es más que *en* el con-tacto con lo otro, que lo configura y lo re-configura cada vez. Su sentido se cómo-parte en la existencia, y no se origina o se “extrae” de un “absurdo universo” al cual hay que extraerle un significado.

La soledad es imposible: no vivimos o morimos solos. Somos en-el-mundo, y ese “en” es inconmensurable. Somos testigos y nos atestigua el mundo. En este mundo no cabemos todos, todos somos el mundo: nada sobra y nada le falta; es el mejor mundo posible que deviene en el peor cuando lo limitamos o le damos una imagen.

Lo cierto es que esto nos lleva a asumir una renuncia a dar un sentido de lo humano como significación, a todo sentido asignado; pero no porque esté velado, sino que ya está dado como respuesta, encuentro (antes de toda humana pregunta y búsqueda), no como dato, sino como el exceso en el que se hace posible toda presentación. El sentido humano es, como el sentido del ser que no está aparte del ser: porque hay ser hay sentido; es contrario a toda fijeza y determinación. Ante la insignificancia de lo humano, se le opone lo abierto del sentido: la significancia. Es decir, lo humano ha devenido insignificancia en el humanismo por un exceso de significado o sobre-significación: las imágenes y sus significados se agotaron; de ahí la indiferencia sobre lo bueno, lo correcto o lo justo, pues éstos han quedado insignificantes... Pero de este fondo, que no es otro que el fondo del nihilismo, se abre el sentido: la significancia como el nacimiento del sentido que se *des-borda* a través de cada asignación de lo humano; la *significancia* atraviesa toda insignificancia de lo humano. Es el "estrato del sentido bruto" del que ya hablaba Merleau-Ponty. Lo real: así como en ocasiones la piedra rompe nuestra piel o huesos -más allá de lo que sabemos de los elementos de la naturaleza o el dolor- lo real es el acontecer que choca, y a veces, violenta, nuestras significaciones e interpretaciones del mundo. Y en este sentido, "pensar" no es producir una representación de lo real, de las cosas, sino dejar-ser, dejar-se ante su sentido, ser pasibles a este acontecer.

¿Cuál es el sentido de la vida? La vida y su sentido se han relacionado con alguna imagen pretendida eterna que intenta moldear lo que no tiene ninguna forma definida: ¡es, más bien, lo que rompe toda forma! Quizá la última respuesta a esta pregunta es "ninguno"; la vida no tiene un sentido, es absurda; el nihilismo es el peligro de nuestra época que tiene esta intuición: no hay ningún valor en el mundo y, por ello, todo puede ser denegado. Se nota claramente la consecuencia del deseo frustrado de fundamento: ¡todo o nada! Y de esto no salimos retomando otra imagen.

¿Qué nos queda? No hay un "resto" o una sobra de la cual asirnos, salvo lo que siempre ha estado ahí, y que, como afirma Nancy, no es algo que el filósofo sabe

por ser filósofo, sino que "cualquiera" lo sabe: el sentido ya ha estado siempre como "respuesta" antes de toda pesquisa, noble o desesperada; la vida (sin imágenes de ella; es decir, sin definiciones ideológicas) es el valor inconmensurable que nos susurra que nada de lo que existe debe (sin cualquier imagen ideológica del deber) ser suprimido; que lo que "hay" debe ser en libertad.

Nos hemos preguntado: ¿cómo trazar lo humano en el cierre de la metafísica como la significación del sentido, sin caer infinitamente en eso que denuncia ya como cerrado? No se intenta ninguna superación, ni de la metafísica tradicional ni de la metafísica de la significación; no se trata de ninguna exaltación de un lenguaje nuevo o la reivindicación de la palabra poética que diga lo originario. Damos cuenta de la miseria de nuestro propósito, pero quizá en este punto preciso está todo el rigor del pensamiento filosófico de nuestro tiempo por enfrentar en su radicalidad el fin del humanismo. Se trata de no dar un paso atrás de lo poco que sabemos, pues es a lo que nos ha llevado toda la historia del pensamiento occidental. No nos matenemos en la pesquisa de inscribir un fundamento ni una escuela *nueva, trans o post-humanista*, sino de pensar la soberanía de lo no fundado, de la libertad que arrebatada toda delimitación. A final de cuentas, se trata de mantener un gesto, una *resistencia* porque cada significación dé cuenta de aquello que cierra también. Hemos el gesto por no volver a presentar los problemas que fueron atendidos por la historia filosófica desde lo infundado, desde la existencia que rompe infinitamente toda esencia.

Así, pensar lo humano desde esta radicalidad debe ser una resistencia multidisciplinar, quizá desde la aceptación del agotamiento de las corrientes mismas de la filosofía contemporánea, contra toda idea de un retorno o de un gran sentido, a modo de proyecto que busque revivir o construir el sentido de la humanidad, su finalidad o valor. Resistir a cualquier retorno a un tipo de humanidad, a un pasado o ejemplaridad que lleve un rasgo ideológico-histórico –si no romántico– que intente exaltar una idea fundamental de esta humanidad a la que hubiera que rehacer o traer a la actualidad. Nada es desechado en filosofía; con todo hay que discutir; pero lo importante aquí es que debemos re-leer la historia del pensamiento desde una

resistencia que se oponga a volver a traer fundamentos y principios humanos, naturalezas, identidades idílicas, dioses que justifican cualquier calumnia a la existencia; resistencia a que se quiera construir desde las ruinas de un pasado memorable, de una grandeza humana mixtificada. Nos resistimos a cualquier retorno de humanidades, viejas o nuevas, que sostengan la reivindicación de cualquier esencia humana o la sobresignificación o degradación de cualquier punto de soporte; nos resistimos a la búsqueda de un sentido de lo humano que se acciona, siempre colocado a una distancia, que siempre va más allá, que siempre está –como nuestra sombra- un paso más delante de nosotros, pero que nunca dejamos de perseguir. No es que nos opongamos a cualquier proyecto que nos dé acceso al sentido como uno-con-otro, sino, precisamente, a aquellos que cierran ese sentido dejando fuera a cualquier “uno”, que rompa una circulación dada existencialmente en la que nada queda fuera por una idea.

Si Nancy argumenta que lo que esencialmente se cierra con el fin de la metafísica no es más que la clausura de la estructura de la significación como sentido, luego, podemos pensar que quizá esto quede más claro en lo que se ha entendido como *humanidad*: puede ser que el antiguo “conócete a ti mismo” no ha sido más que la búsqueda milenaria de un contenido, de una ultra-significación de lo profundo, lo originariamente humano. *Yo soy un límite indeterminable*. Todas las nociones acerca de la humanidad no han hecho más que demostrarnos siempre la inhumanidad que cada una encierra en sí misma, ya sea la naturaleza que sea que se otorgue

III.- Lo humano no está en su significación.

El sentido es circulación que *pasa* por el habla de lo humano; se interrumpe en lo *dicho* del que da cuenta Levinas. El sentido no se origina a partir del habla humano. Toda idea de naturaleza, de pertenencia, de anudación perenne, parten de asumir el *habla* como la fuente originaria de sentido, al cual hay que proteger y siempre volver. El sentido *pasa* cada vez por el habla de lo humano y por el que se re-envía

infinitamente; pero también circula por cada cuerpo de la misma manera, y por cada mujer, hombre, árbol, piedra, no-hablante. Sólo porque hay esta tensión, únicamente porque se *lanza* cada vez, es porque hay sentido.

El *des-borde existencial* es la misma existencia que rompe, interrumpe, irrumpe y derrama todo límite a través de la infinita finitud: la finitud absoluta es el movimiento existencial que no permite lo perfecto, es decir lo completo, lo acabado, sino que el *hay* siempre desborda desde cualquier claustro o significación dada. El *des-borde existencial* es la noción que tomamos en esta investigación como intento de tocar aquello que no es lo que históricamente se ha nombrado como inminencia ni el tras-paso que se ha denominado como trascendencia; tampoco queremos llamarle con la yuxtaposición de lo que alguna vez se ha nombrado como “trans-inmanencia”, porque mantiene los dos términos antagónicos y puede no ser más que un movimiento dialéctico. El de-borde, *bordus*: bastardo; es decir, lo que traspasa un orden, una rama principal definida y definitoria: *la existencia se traspasa a todo supuesto orden o establecimiento de una directriz, origen o naturaleza*; el sentido rompe y se derrama a través de los bordes que las palabras apenas tocan. El *desbordamiento existencial* es lo dado de la existencia que siempre se derrama de sí misma, sin ningún orden o principio, salvo el sin esencia, la infinita finitud que rompe perennemente lo dado. Cualquier vaso o contenedor es traspasado, *desbordado* en una especie de quiasmo existencial en el que todo surge, antes de cualquier presentación. El cierre de la metafísica es que toda esencia se interrumpe; y sin embargo, de este fin, de este límite, se *des-borda* la existencia, dándose cada vez, naciendo y muriendo, nueva. Los límites son la posibilidad de que todo acontezca, del contacto creador del mundo, del sentido que se des-borda a cualquier significado que les damos a las cosas, aun a nuestra vida. El *des-borde existencial* no se refiere a un cielo u otra vida, sino a la existencia infinita en donde se tocan todos los seres, en donde cada vez, hay nacimiento y muerte, apertura y cierre; en donde el re-envío huye a cualquier determinación lógica: es la apertura, es la libertad en donde todos los mundos caben en el mundo.

Es así que el sentido de lo humano nunca está en lo humano mismo sino en el *con* que expone y lo expone. En este “nosotros” no falta ni sobra nada. Toda significación de lo humano y su sentido nunca debe de dejar de abrirse a este estar-juntos; toda crítica y resistencia contra la in-humanidad o contra la in-mundicia, nunca debe dejar de ser una pasión por la existencia, que es coexistencia o no es nada.

IV.- El sentido como cuerpo.

El cuerpo es el lugar sin esencia de la existencia: el sin-esencia de la existencia tiene su más clara exposición en el cuerpo: nada permanece, pero nunca deja de acaecer la finitud. Cuerpo y finitud, tomados radicalmente, son lo absoluto, lo que nunca deja de llegar en su ida, lo que nunca se pierde en su huida. El cuerpo es en donde se rompe o interrumpe el principio de identidad $A=A$ y queda el $A=A$ indeterminado. La lógica tradicional se resquebraja en el cuerpo, pues aquella determina lo que es contingente y éste es inquietud, es toque inconmensurable que nada mantiene fijo. El principio de identidad es la adecuación formal con lo material; es la idea que se tiene del cuerpo con el cuerpo mismo; es decir, que siempre ha sido el intento del pensamiento por determinar lo que es indeterminable. Pero el cuerpo es la residencia dura, densa, impenetrable por el sentido in-signado.

No se trata meramente del “cuerpo humano”, sino del ser como cuerpo *con* cuerpo. Ponemos bajo sospecha toda afirmación que reza: “en la piedra no hay mundo, no hay surgimiento (Ereignis)” pues lo humano, lo subjetivo, no es el punto original de todo surgimiento, sino en el *uno-con-otro*, en la factualidad de los cuerpos co-existiendo. Si podemos trazar algo así como *lo humano*, es porque está *en* la singularidad del *uno-con-otro*.

La finitud, pensada radicalmente, es la imposibilidad de cualquier fundamento, naturaleza o principio; es la libertad que hace todo nuevo y que rompe cualquier determinación. Si la existencia es finita, esto quiere decir que no hay nada permanente que nos haga soportar lo insoportable y que justifique cualquier injusticia. El “nada es permanente” no es la evidencia nostálgica de un infinito que

daría sentido a lo finito, sino la obscura clarividencia de que la existencia es el sentido que rompe cualquier limitación y que se des-borda a toda asignación; es el gesto de toda libertad que no se deja circunscribir a ninguna definición. El ser es finito: luego, todas las desmesuras no son producto de una naturaleza infinita e inamovible, perfecta, es decir, acabada y que no acepta ningún agregado; y sí una determinación que hemos hecho nosotros mismos y que, por ello, podemos cambiar. Aquí radica una esperanza que no elude este mundo, sino que toma todo su sentido de él.

En donde hay subjetividad hay estratos existenciales. Puede que ni la fenomenología ni la hermenéutica *toquen* este *nos-otros* que es condición de posibilidad de toda afectividad, *epojé*, yo absoluto, lo real, lo profundo, lo auténtico. Se podrá concluir una neutralidad ontológica, y sin embargo, ésta ya está dada desde siempre, antes de todo decir o todo otorgamiento.

Podemos entonces afirmar que no hay más que exposición, un ser *los unos con otros*, fuera de sí, co-existiendo. *Cada ser testimonia, hablando o callando, su existencia*. El *ego sum* habla el ser, pero esto no le agrega nada a la totalidad de *significancia*. Es así que debemos entender que *el sentido de lo humano es material*. No hay nada en lo humano que no esté ya, siempre, en el envío y re-envío material: mineral, químico, físico, viviente. El humano se expone *en* la materialidad y no hace más que exponerla.

Cada cuerpo es un acceso al origen, el cual es plural: cada cuerpo es un acceso a lo original plural y no un escenario de lo humano.

El sentido del cuerpo queda insignificante ante las representaciones que lo encierran en sus verdades y que justifican su uso dentro de los esquemas de estratos existenciales.

El mundo es in-mundo, negación del sentido desde que hay cualquier atisbo de una representación o *supra* o *infra* significación que otorgue una dignidad, denigre o dé un sentido diferente a “uno” y que lo distingue con todo lo demás que existe. Y lo que existe es cuerpo y nada más; y existe porque co-existe.

El cuerpo es el testimonio original en donde cada cuerpo se expone cada vez: “soy cuerpo”. Este testimonio no está vinculado a una encarnación o a un “más propio yo”, sino que cada cuerpo, exponiéndose, se testimonia a sí mismo. No es necesario decir “mi cuerpo” para que éste ya sea ex-puesto en el mundo como una singularidad, uno con otro, y en su unicidad corporal. No hay más que cuerpo, y quizá esa es la ontología que no había sido considerada. Y cada cuerpo es en su factualidad material, diferente al resto de todos los demás; y sin embargo, esta unicidad o diferencia es sólo por el *con-tacto* con todo lo que existe en el que se con-forma.

El cuerpo, cualquiera –el fulanismo ontológico-, es *significancia*. Es decir, que el cuerpo tampoco puede ser totalmente significado sin que pierda el sentido: la significación extrae, enajena el cuerpo del *con* ontológico, y lo encierra en determinaciones conceptuales que lo definen.

El cuerpo como sentido está completamente dado. Si el sentido es la circulación infinita que se envía y re-envía *entre* lo que existe, luego, el sentido circula *en* los cuerpos: el existir, el ser como acción transitiva de la existencia no es un más allá del cuerpo *con* cuerpo. Interrumpir lo que creemos del cuerpo es la apertura a lo que se *des-borda* de la existencia. El cuerpo no necesita ser significado sino abrirlo a todo lo que a través de él pasa: el sentido del ser.

Quizá es lo que siempre se ha querido decir cuando se afirmaba que no había nada detrás de los fenómenos; o el volver a las cosas mismas: siempre se ha tratado del cuerpo, de lo que se le ha negado, exaltado o denigrado. Y cuando decimos que no hay más sentido del mundo que como cuerpo, no está dicho desde una nostalgia, desde los sentimientos que siempre nos han empujado a esperar más allá de la finitud constitutiva de lo que existe; es decir, el cuerpo mismo, siempre dejado atrás por ser “poca cosa”, por ser prisión de un impulso o de una vida o realidad más plena que el peso de “cargar” con él: no se carga con el cuerpo, sino que la existencia es ese peso, y sólo eso. Y ello no es un impedimento de ninguna libertad o que se trate de una gran prisión, sino que es la libertad misma, es en donde nada es para siempre: y el cuerpo es la gran evidencia de ello.

Si el sentido está en su in-apropiación, el cuerpo nos lo demuestra inexorablemente: nunca lo hemos apropiado; lo que siempre se ha dado es lo inasible de su sentido, aun cuando el cuerpo esté siempre y totalmente dado pero nunca apropiado.

Por consiguiente, si el sentido no se apropia, no se fija o detiene en *uno*, sino que esta acción de que no hay uno más que *con* otro; luego, el sentido no se queda en éste o en aquel cuerpo. No hay el sentido de un cuerpo, o el sentido no está en un cuerpo que acapare, detente, origine o sea finalidad del sentido. El sentido está en el *con* del cuerpo con cuerpo, en el sentido que se derrama tras cada significación que intenta presentarlo. Si el sentido del mundo es cuerpo, éste no está en un más allá que lo calumnia, ni en un interior incorpóreo que se quiere perpetuo, sino que se des-borda en la magnífica pequeñez, entre las galaxias y los guijarros. Insistimos: no es mucho, no es poco; es el sentido infinito de la finitud.

De ahí que si el sentido no es la significación sino precisamente lo que lo cierra, luego, el cuerpo significado ha quedado constreñido a través de la historia. El cuerpo ha sido comprendido como cosa, imagen de algo más grande que él, objeto, abyecta materia, máquina perfectamente acabada o en proyecto, recipiente de lo divino, músculo, materia, lo feo, lo bello... El sentido del cuerpo humano, que no puede ser otro que su contacto con el cuerpo, humano y no-humano, ha sido sobre-significado y, en ello, ha quedado insignificante. Lo que la industria ha exaltado como el cuerpo bello y saludable no es más que la forma en la que se le sigue calumniando al cuerpo del sentido: sólo un cuerpo, sólo un tipo y un modo de estar-en-el-mundo es digno de llamarse bello y saludable –y con lo que se ha pretendido nombrar como “bello y saludable”. En esto, el cuerpo humano ha quedado relegado en un “afuera” que no es digno de mostrarse por no estar dentro de eso que encierra en las significaciones de lo “bello y saludable”. El cuerpo humano ha quedado insignificante tras los grandes relatos comerciales o supuestamente científicos que le dan una única apariencia en la cual ocultarse. Este cuerpo sobre-significado entra a las salas de operación para ser reafirmado a la “imagen y semejanza” de lo establecido. Su sentido se le asigna en un símbolo que suele representar lo bello o lo deseable. El cuerpo humano no queda comprendido en una significación que termina

humillándolo: deviene símbolo que lo difiere de él mismo; el cuerpo no aparece, sino que quede difuminado, obnubilado y re-enviado entre la moda, una figura extremadamente delgada que vende, unos músculos o unas formas que representan el éxito o la salud, un status económico o un objeto que puede ser utilizado, vendido o comprado. El cuerpo queda sin sentido y, en ello, utilizado como medio para alcanzar una imagen que representa algo más que él: termina siempre sacrificado sin que sepa que con esta calumnia la existencia es la que queda insignificante. Hay una elisión entre cuerpo y sus representaciones: el sentido no queda en el cuerpo, sino en todas las imágenes de felicidad, belleza, éxito, poder, experiencias, trabajo: el cuerpo sólo es *un paso y un peso* que hay que sacrificar para acomodarlo y ajustarlo a ellas; su sentido se difiere de él mismo para anclarse en sus interpretaciones.

Con todo, el *cuerpo del sentido* nunca queda anulado; siempre está ahí, nunca deja de abrirse paso como *resistencia* del sentido mismo: de la insignificancia del cuerpo lo que se des-borda es su sentido; la obscura clarividencia que se mantiene en la exposición compartida de la existencia. El sentido del cuerpo humano se resiste a la calumnia que se hace de él: *el patriarcado* no es otra cosa que la calumnia que se hace del cuerpo femenino; las asignaciones de deberes, roles, estratos, dominio, destinos, naturalezas que permiten que el cuerpo, cualquiera, sea sobajado bajo una idea bien determinada, bien comprendida y acabada, y que *no es más que eso que se “sabe” de él*, y que siempre va a terminar como base ideológica para sostener el hecho de que los cuerpos soporten lo insoportable.

Es el “cuerpo del sentido” nancyano que nada tiene de idealidad o de miseria, sino lo propio del sentido que no permite ninguna asignación del sentido: *en ningún cuerpo se aloja el sentido; así, que nadie es el sentido del nadie*. Uno se pierde, pero el sentido *se mantiene* (esto no quiere decir que ese uno que se pierde sea una nulidad sin importancia y, en ello, sacrificable. No; ese uno que se pierde cambia al mundo en su ausencia, pero no degenera su sentido). Un cuerpo no otorga el sentido; ninguna de sus representaciones basta; pero no se trata de un

cuerpo inefable sino de una existencia que está totalmente ex-puesta en donde el sentido se derrama.

El cuerpo humano es el límite, el punto más amplio y extenso de su propia existencia: es en él en donde se juega todo lo que hay de existencia y de vida humana posible; es ahí, en su arealidad, en donde ninguna inmanencia o trascendencia han podido presentar su sentido; es en su límite en donde se inapropia el sentido.

El cuerpo humano no guarda nada es su ex-posición; no oculta nada de él, no hay nada qué desvelar, ningún misterio o naturaleza críptica que esté detrás de él. El cuerpo se ex-pone todo. La *justeza* del cuerpo –que es quizá *en* donde se puede tocar una justicia posible- está en su *arealidad*, es su extensión finita que no está fundada en ninguna naturaleza –ni de dignidad ni de calumnia. Su exposición es toda la claridad infinita, del límite que cierra y del infinito que abre, *cada vez y en cada cual*, en cada cuerpo singular, *único-uno-con-otro*. Su *claridad* no está fija, como nada lo está del sentido, sino que se expone cada vez, que nunca es *en general*, o de una vez y para siempre: la claridad del cuerpo humano, en donde se ex-pone totalmente, es siempre nueva, siempre dándose a otro cuerpo –con ojos o ciego-, siempre distinto cada vez y en cada cual.

El cuerpo de la angustia es el cuerpo significado. Su sentido es la libertad de oponerse a lo que lo humilla, la pasión por nunca terminar de acostumbrar a los límites que lo encierran, de estar siempre en el sentido aun con todo lo que lo agobia: el cuerpo humano nunca se resigna a las asignaciones de sentido que lo encasillan. El cuerpo humano es inagotablemente la resistencia del sentido a todas sus significaciones: ante su insignificancia se opone la significancia o el sentido que se des-borda a través de todas sus representaciones. El cuerpo como signo lo desincorpora. Y aquí caben todas los significantes que ha tomado y que le han otorgado una producción de sentidos; pero quizá los podríamos sintetizar en el concepto de “alma”: el sentido del cuerpo siempre se encuentra diferido o puesto a distancia de su propia extensión; siempre ha quedado en un más allá “auténticamente real” o en un “más adentro” cuasi-divino. Mas el cuerpo no es un signo, no remite a nada más

que a un sentido *des-bordado* en la co-existencia; un sentido que, como el cuerpo, no tiene *un* origen o una finalidad, sino que cada cuerpo, cada cuerpo humano, es el acceso a un sentido infinitamente finito.

El sentido del cuerpo humano está todo dado en su arealidad, en esa “justa extensión”, que es todo el lugar y todo el espaciamiento de un “valor” sin contenido, sin posibilidad de significado, que colma todo el sentido como mundo. El cuerpo humano co-existiendo es el lugar sin esencia en donde *pasa y pesa toda la praxis del sentido*. Su justa extensión no debe ser ocultada tras ninguna máscara que lo humille: su extensión, su *justeza*, es por donde circula el sentido y toda la posibilidad de justicia: no hay otra medida de lo inconmensurable que su extensión material.

Con el cuerpo ontológico, el ser deja de aparecer como un estrato “angelical” o como una dimensión abstracta que está despegada del ente. El ser es la acción de “ser” de los cuerpos que no encuentran su sentido en ninguna significación, sino en el derramamiento que cada vez “somos”: ¡*el cuerpo es el cuerpo des-bordado de lo ético!* Si el sentido del mundo es cuerpo, la ética es la praxis de ese sentido en el *en* común de los cuerpos. La responsabilidad no puede ser un *mandato*, sino el testimonio de este cuerpo *con* cuerpo que es la existencia. *Hay cuerpos, hay responsabilidad*: la existencia se decide por sí misma antes de cualquier decisión significada. El cuerpo no alberga nada, no es prisión o receptáculo de una inocencia o de una *presencia* más original o auténtica por la que tenga que ser sacrificado. Cuando Nancy afirma que la existencia no se sacrifica a nada, nosotros lo entendemos como que *el cuerpo no se sacrifica a nada*. Es el cuerpo -todo lo que sabemos de él, pero sobre todo, el infinito que se encuentra en la interrupción de lo que “sabemos” de él- lo propio de la praxis del sentido (que no es un “después del sentido como si fuera una construcción o un proyecto posterior y que hay que realizar) y por ello, la co-originariedad con la ética.

V.- Sentido y comunidad.

Que lo que haya sea la diferencia no implica que sea un estado de guerra –como de la misma forma, el “nosotros existencial” no concluye una comunión original-,

sino la constitución diferencial por la que circula el sentido. Sólo es posible cualquier anudación únicamente porque lo que *hay* es la diferencia.

El sentido de lo humano como un *estamos-juntos*, uno-con-otro, que no renuncia a ello, tendrá que tener dos gestos o impulsos: 1) una crítica a toda comunidad asignada que bajo sus proyectos e ideologías justifique la exclusión –implícita o explícita- en este orden, ¡No hay comunidad! Esa es la quizá la evidencia más grande de nuestra época; 2) nunca desistir el realizar el gesto que sugiera o toque la comunidad del *estar-juntos*, de eso que la existencia no deja fuera: la comunidad del estar-unos-con-otros está siempre dada, siempre acuciante, y cualquier ímpetu por la comunidad y la política debe ser una resistencia-pasión por “tocarla”.

El “¡No hay comunidad!” manifiesta una oposición, la cual es que no hay un gran o pequeño significado que otorgue una identidad comunitaria que no deje fuera a un otro; *y la existencia no “deja” fuera a nada*; el sentido transita por cada cuerpo y se comparte en el toque. El que la existencia no deje fuera a nada quiere decir que nada es excluido del sentido, ni se detiene en unos o se salta otros.

Los sentidos identitarios, los que han intentado dar un rostro o una familiaridad al mundo, lo han desfigurado. El humanismo ha sido la súper-estructura moderna que desfiguró rostros y cuerpos.

El “ya no hay comunidad” es, entonces, un movimiento que busca deshacer cualquier identidad que otorgue un dato o una suma de datos con la intención de crear, obrar, generar o mantienen una esencia humana que dé fundamento a una forma de organización con una naturaleza o fondo común de la que sólo algunos pueden participar, o que deba ser reconocida universalmente o a la que todos debemos añadirnos. Esto no puede ser tomado como que se tenga que hacer una renuncia, sino que está más cerca a lo que Luis Villoro afirma acerca de la comunidad: “La comunión sólo se sostiene en el constante fracaso de la unificación total”⁷⁶¹.

⁷⁶¹ Villoro *apud* Ramírez, “De villoro a Nancy: la comunidad imposible” en DEVENIRES, IX, 17 (2008): 38-51.

El símbolo identitario manifiesta una supuesta esencia “auténtica e interior” del individuo o de los pueblos. En esto vemos una clara lógica o repetición de la metafísica de la significación en la que el objeto adquiere la forma del sujeto que lo representa. En el caso de la identidad, este símbolo muestra un rasgo o un dato de lo más-propio ex-traído de su obscuridad, que es en donde pertenece, hacia una luz que le da figura. Bajo esos rasgos identitario se construye una civilización, una religión, una moral, una política, un proyecto... que otorga –bajo la lógica sacrificial- una esencia humana que debe ser defendida y mantenida en su pureza. Si aún hay Occidente y Oriente y no un solo bloque de neoliberalismo voraz, éstos manipulan y exacerbaban identidades, otorgan “sentido y significados” a vidas humanas que no saben cómo es que a partir de ello tienen que excluir, discriminar, si no matar, al otro.

El mito siempre lleva la semilla de *la identidad absoluta* que deja fuera a algunos. Así que no es posible apelar a él sin que lleva ya el signo de la cerrazón determinante. No se mienta al mito –cultural o histórico- sin que ya, *per ser*, se tenga un proyecto de exclusión, aunque el discurso sea otro. El mito construye la humanidad y la barbarie en un solo movimiento. ¡Ya no hay más mito ni más identidad comunitaria! Lo que “hay” es la imposible soledad del ser-en-común.

Ni el México profundo, ni el México imaginario son el fundamento hacia una comunidad que nos otorgue una esencia o naturaleza; más bien, la comunidad está dada ya antes de cualquier occidentalidad; no hay que ansiar nada, no hay que buscar nada “común”, sino que el en-común en el que existimos –lo humano y lo no humano, lo pre-hispánico y lo occidental- está ya otorgado en una “comunidad inconfesada”, que es en donde surgen todas las resistencias. La entereza del “México profundo” no se ha mantenido principalmente por una defensa a ultranza de un tradición original que quizá ella misma ya no se comprenda como tal; no, el fondo de la resistencia es porque nada de lo que existe es excluido; y nadie, y ningún proyecto debe hacerlo sin desplegar el sin-sentido que resquebraja el mundo. La existencia es co-existencia y ese es su sentido; y esa es la comunidad por la que atraviesa. Y quizá ni siquiera “lo sagrado” de nuestros pueblos indígenas exponga

la infinita condición profana de la existencia: ni lo sagrado ni lo profano, sino el desbordamiento de *una comunidad imposible* que toca una pasión que siempre interrumpe toda identidad y comunitarimos, que es un estar-junto-a, en la que nada es excluido. *Ahí* siempre tiene que ir todo intento: es un *ahí* que siempre está ya dado, al que no hay que aspirar o desesperar por ello; estamos; y eso no necesita vínculo o imagen que nos una.

Si hay algo que interrumpir son estas ansias de vinculación, de comunión, de identidad, de la pesquisa infinita de un lazo irrompible con los demás, con lo otro, que suprima una supuesta soledad

Sobre la hispanidad y la filosofía mexicana: El *estamos* ontológico ha sido la resistencia que nos ha apasionado siempre, incluso en nuestras búsquedas imperiosas por identidad hispana o mexicana. El fondo de esa búsqueda es la pasión por no definirnos desde lo que Occidente ha determinado históricamente de nosotros; nuestros grandes aciertos y errores al respecto han llevado ese gesto por no circunscribirnos a ninguna identidad o dato; nos hemos opuesto a las grandes definiciones de humanidad europea porque siempre hemos sido testigos y víctimas de la in-humanidad que esto trae consigo. Enrique Dussel lo ha sabido muy bien y queda expresado en el en-cubrimiento del otro que Europa ha intentado realizar a través del “descubrimiento” de una identidad propia, de un *ego* occidental que lo define como conquistador de la alteridad. Quizá todos nuestros ímpetus de identidad hispánica y mexicana no han sido más que la resistencia a que se nos otorgue *otro ego*, una esencia que nos defina y nos en-cubra con ella: lo que *somos* no puede cubrirse con ningún *ego* o *esencia humana*. Y sin embargo, nunca hemos podido definirnos; no hemos podido identificar nuestra hispanidad original por obvias razones; nunca hemos logrado resucitar nuestra civilización ancestral porque siempre terminamos comprendiéndola desde nuestros propios esquemas de interpretación. Pero quizá tampoco nunca nos hemos otorgado una esencia porque siempre nos hemos resistido a ella; siempre hemos atisbado una pasión: no-hay-esencia. Quizás nunca hemos desesperado tanto por ningún dato esencial; quizás

nunca nos han interesado los grandes proyectos ni las grandes identidades; y quizá es porque en el fondo sabemos que eso no es para nosotros; pero no porque no queramos o porque seamos menos capaces que los grandes humanismos y nacionalismos occidentales, sino porque atisbamos que eso no es lo correcto: nuestra historia nos lo evidencia.

Nos resistimos a forjarnos una gran comunidad, una hispanidad o mexicanidad; a construir un proyecto que nos otorgue una esencia, que nos dé un sentido que perseguir o un destino a cuál sacrificarnos: sabemos de sacrificios; sabemos lo que ha sido ser víctimas de otros sentidos, de otras identidades o destinos; aún padecemos las ignominias, de rechazos, de cuerpos desterrados, de rostros morenos desechados de un sistema de sentido. El mundo pre-hispánico fue sacrificado por una gran comunidad de en-cubrimiento. Quizá es ésta una de nuestras grandes sabidurías que seguimos aprendiendo por padecerla.

Quizá sabemos bien, en el fondo, que “nacimos” como *nace* toda la existencia: *en la im-propiedad*; quizá siempre hemos aceptado que lo-más-propio-de-nosotros es nuestra im-propiedad: si aprendemos a aceptar esto, no como una vergüenza sino como la libertad misma de la existencia que no tienen un origen, sino que cada-uno es un acceso a un origen plural, podríamos dejar de aspirar a identidades originarias. Siempre nos hemos desconocido como españoles o europeos; nunca hemos alcanzado o no nos ha alcanzado lo pre-colombino perdido; los pueblos indígenas del continente siguen con su propia resistencia contra el asedio del en-cubrimiento y la mezcla de su cultura y la occidentalidad. En el fondo también hemos conocido que “no hay lo original”, ni en lo occidental ni en la cultura perdida: nacimos en lo im-propio y siempre lo hemos aceptado no sin cierta ironía y des-apego. Y aunque las angustias por la identidad comunitarista no han estado históricamente ausentes, quizá una de nuestras grandes sabidurías –no de todos, y no siempre de la filosofía- es que somos-sin-esencia. Quizás nuestros nacionalismos han sido más parte de una “ficción occidentalista” de crear naciones que en muchas ocasiones fueron únicamente resultado de intereses económicos y políticos sumamente mezquinos.

La hispanidad latina, la mexicanidad son una identidad en la im-propiedad; es desde esta premisa que debemos entender lo siguiente: México no tiene esencia. Y aunque históricamente muchos grupos identitarios han intentado otorgarle una, *no se la demos nosotros*. Nacimos como todo nace, del toque (que en nuestro caso, fue “choque”) del uno-con-otro; nuestras mezclas de etnias, de lenguaje, religión y cultura no nos permitieron y no nos permiten ahora *crear* ni en una esencia ni en una hispanidad o, en nuestro caso, de una mexicanidad.

No tenemos ningún signo de lo más propio de nosotros ni un proyecto que nos haga perseguir un dato común que, por fin, nos dé la comunión; quizás nuestras penas y nuestras alegrías más profundas nazcan de esto que sabemos de nosotros: el sabernos sin-esencia. Esto lanza un doble movimiento: la angustia que desespera por una esencia; y lo pasible de no necesitar una, de no sentir-se en falta –ni en ausencia ni en pecado- ni deseando nada más de lo que ya-somos.

El “nosotros” dicho desde cualquier comunidad, no debe romper el “nos-otros” de la existencia. Todos nuestros movimientos deben llevar la pasión por resistir, por forzar el lenguaje contra todo aquello que separa y excluye: la obscura clarividencia de un sentido del estar-juntos-que-no-excluye-nada, se resiste al cruel reconocimiento de la exclusión histórica y sistemática en nuestros pueblos. El “estamos” es la comunidad im-presentada, imposible, sin obra, a la que ya no hay que aspirar o desear: ¡ya estamos en ella, aun antes de cualquier “comunión” o desesperación por la unidad o la identidad! Se trata, más bien, de lo que Camus intentaba decir cuando afirmaba que el verdugo y la víctima, aún sin ellos saberlo, participaban de una misma naturaleza; el verdugo y la víctima son siempre el resultado de una representación de lo común. Este *estamos* no crea una esencia que termina excluyendo a algunos sino que, al contrario, es el sentido de la existencia que circula en ella. El “estamos” del sentido se opone y se resiste a cualquier determinación del “somos-algunos” o “los-míos” del sin-sentido.

VI.- El sentido de lo político.

La política quizá no es más que un sistema de contenidos que supone y, al mismo tiempo, aspira y administra una homogeneización. Históricamente no se ha tratado más que de suponer dos cosas: 1) que haya una naturaleza homogeneizada fundamental e identificada que “hay que saber administrar”; 2) hay una naturaleza de lo desigual y un punto original, que es lo-propio, que hay que defender y expandir. En ambos casos, la violencia queda esencializada y, por ello, necesaria y justificada. Lo diferente es tomado como aquello que, o se elimina o se tolera, porque escapa de la “natural igualdad” o porque es lo “otro” inferior o bárbaro de lo original propio.

Asumir existencialmente lo político realiza el gesto en el que se interrumpen todas las representaciones que aligeran lo injusto. Así como no hay un origen del mal que justifique la naturalización de lo injusto, tampoco hay un “destino salvador” que haga llevadero el “peso” de los cuerpos muertos que nuestras estructuras políticas han agregado a lo inmundo.

Esto es una obscura clarividencia: no hay “destino salvador” que vaya a hacer que el mal no tenga la última palabra; pero quizá el mal no es más que la consecuencia de nuestras representaciones políticas y, por ello, sujeto a una deconstrucción. Pensar el mal desde el fondo de lo político, desde el sentido del *estar-juntos*, quizá pueda interrumpir sus causas profundas y falta constitutiva que lo justifica. No debe, entonces, sorprendernos porqué se tolera lo intolerable. Pero lo intolerable no tiene ninguna naturaleza, sino que quizá es el resultado del sistema administrativo de una imagen política; es decir: es nuestra construcción. Pero lo político se resiste a toda imagen del estar-juntos; nuestra intolerancia a lo intolerable es la libertad de la existencia que se resiste al sin-sentido. No hay “destino salvador” que nos libre del mal, pero quizá todo el sufrimiento del mundo no es más que el efecto de cómo lo hemos interpretado.

La política moderna quizá no ha sido más que la sistematización del desanudamiento. Entre más figuras, más separación y exclusión. No es de extrañar el porqué la política es el lugar del des-encuentro por excelencia y, por ello, su impotencia. Estamos listos para ser “asumidos” por una imagen que dé identidad.

Nosotros podemos pensar que nuestras sociedades están más que dispuestas, ansiosas, por significar un lazo o por defenderlo.

La familia, al menos la tradicional, como el gran núcleo de unión básica de la sociedad, guarda en sus entrañas las justificaciones más soterrañas y veladas que han fomentado y fundamentado la indiferencia por las desmesuras que sufren los que no son sus “miembros”. Quizás es la *philia* que más se ha protegido a través de la historia de Occidente. “Cuidar a los míos” es el significado por el cual se mantiene un círculo de protección paterno-maternal hacia los miembros y que, *ipso facto*, contra los otros. “Cuidar a los míos” inicia un gesto de cuidado contra los otros: los demás se convierten en la exterioridad de la que hay que cuidarse y protegerse; los “otros” son los que han quedado fuera de la *philia* y en nombre de ella lo otros, al menos, no importan de la misma manera: se crea un estrato de valor y de sentido. Este *cuidar* no tiene límites, pues los *míos son el sentido último de una íntima comunidad* (un linaje de sangre y tradición, una naturaleza, una conveniencia, unos valores...); fruto de un *apego*, se exige la protección por cualquier medio. No hay gran Causa o Proyecto, misión, guerra, paz que no apele al sacrificio en nombre del amor propio a la familia: *es la philia que puede justificar cualquier acto, incluso el asesinato de los otros*. Esta *philia* se ha esencializado de tal forma que es el núcleo de una sociedad que mantiene en ese sentido cuasi-sagrado, una unión que es usada en cualquier causa. No ha política o líder que no demande, a nombre de “nuestras familias”, el apoyo de su proyecto; no hay empresa humana que no reclame la última protección de *nuestras* familias. En nombre de los *míos*, cualquier cuerpo está dispuesto al sacrificio del otro o del auto-sacrificio. La familia y su *philia* quizá son la esencial que nombra todos los sentidos que están inscritos en las mayores causas de la humanidad. Es de esta manera que la lógica de la familia como núcleo social histórico, es decir, como esencia social, lleva consigo *una representación de la esencia de la humanitas*. La férrea oposición de Derrida a toda idea de comunidad es en este tenor: *la responsabilidad a “los míos”, a mis hijos es, un extremo asesina*; es decir, cuidamos a los nuestros y, en esa inclusión hay una exclusión implícita que puede sacrificar a todo lo de-más: protegemos a nuestros hijos y dejamos morir a los otros.

No se trata de “los míos y los otros”, sino que siempre ha sido los “unos-*con*-otros”; y quizá no hay nada más que rompa el mundo que los cuerpos rotos y violentados en nombre de cualquier sentido. El “estar-juntos” se resquebraja *ipso facto* en que los cuerpos son rotos y anulados.

La acción que mantiene una “protección” por lo propio o por lo “nuestro”, es la acción que corta con el *estar-juntos* y que realiza la violencia de la indiferencia; ésta, contrariamente a lo que se podría pensar, no es una pasividad, una a-patía o una nulidad de la pasión; es una fuerza, una violencia ejercida primeramente sobre uno-mismo a consecuencia de las grades representaciones de la “protección a los míos”; es un choque que busca suprimir, separar el *estar-juntos*; que incita al cuidado de unos-pocos, a la protección de unos-cuantos. Las formas en las que nos hemos representado la protección a los-míos, nos ha formado una falsa moral (tan falsa que pone en suspenso lo ético, que crea los dilemas morales entre la defensa de lo propio y las normas positivas) y salida, un empuje que obliga al cierre, a la ruptura con aquellos a los que no se les “debe” ninguna responsabilidad. La indiferencia es, cada vez, ese golpe fanático por resquebrajar la existencia; por justificar, moralizar y naturalizar el sufrimiento de lo supuestamente extraño, de lo que poco o nada tiene que ver con “uno”. La representación que asevera el compromiso con-los-míos, insta con la fuerza de la *philia* y con la razón de “lo natural”, a voltear la vista, a escindir el mundo, a enfriar el corazón, a encontrar porqués y una lógica de lo más-propio que nos haga capaces de mirar el horror y seguir adelante. La indiferencia es la potencia por anular el sentido tras una estructura que divide el mundo en un infinito de “míos”.

La disposición para una imagen del estar-juntos quizá es el efecto de un estado: las ansias de imágenes de lo identitario, y el *capital* mostrado como la valoración sin límite que desvaloriza todo, que no deja de ser un deseo absoluto por lo absoluto. El capital muestra el sentido dado y diferido a una distancia infinita que adquiere una multiplicidad de símbolos de satisfacción y de postergación de sentido: se necesita infinitamente más y se expone como el Sentido mismo a distancia. *La disposición social a la imagen política se vuelve absoluta entre las ansias identitarias*

y el “valor sin límite” del capital. El “valor sin límite” vuelve insignificante cualquier otro valor. Quizá es por esto que las sociedades latinoamericanas, y especialmente la mexicana, estén tan “dispuestas” a la *hybris* del narcotráfico. *Las ansias de lo identitario y el “valor sin límite” del dinero, dan forma a las más atroces “figuras” de nuestras sociedades.* Los cárteles mexicanos son la “hidra” gestada de esta “disposición” al sin-sentido; éste adquiere una infinidad de figuras y ritos que han construido toda una diversidad de expresiones: la música peculiar de los narcocorridos, el simbolismo cuasi-religioso de algunos cárteles, la vestimenta, los lujos desmedidos, las des-figuras de las mujeres, el alcohol, las leyendas románticas que se construyen alrededor de una supuesta valentía o rebeldía, los autos... Todo ello es la sobre-significación que deja en la perplejidad el sentido del *estar-juntos*. Tal estado es la criminal paradoja de la significación del sin-sentido presentado tras el terrorífico símbolo de la muerte. Su simbolismo, sus figuras, son la ficción asesina de todas las des-figuraciones del mundo: son las representaciones de lo in-mundo que “toman cuerpo contra los cuerpos”: las decapitaciones, venganzas, guerra de cárteles, granadas en plazas públicas, asesinatos masivos de periodistas, secuestros, narco-terrorismo, narco-estado, feminicidios, fosas clandestinas por todo el país, desaparecidos, estudiantes asesinados... Todo esto tras la criminal contradicción de expresar el sentido a través de la figura del sin-sentido: La Santa Muerte.

Nuestras sociedades nos hemos comprendido, quizá, es la metafísica que esencializa el mal; es decir, que hemos naturalizado el mal como una base de todo lo que nos acontece a manera del sin-sentido. Quizá no haya un imperativo más apremiante que interrumpir esta naturalización del mal: si el mal no es necesario, si todos nuestro sin-sentido es el producto de nuestras figuras significativas de relacionarnos y comportarnos, entonces el mejor de los mundos es posible, que no es otra cosa que el mundo del sentido.

Y sin embargo, este “cierre” de la política es el *re-tratamiento* de lo político; el “estar-juntos” de la existencia, que no suprime nada ni a nadie. Lo político es una respuesta sin fin, absoluta por anudar; pero sin que de esto se siga una imagen o la

ponderación de cualquier significado. No hay ningún intento por elevar en la estetización la lengua o la poesía, sino puntualizar en el lazo de todas las lenguas, entre los habitantes, pueblos y culturas que forman el mundo. El gesto político se lanza por *la configuración y no por la mera figuración* de una soberanía, que es en donde se gestan todos los excesos. Lo político es la existencia misma; ella es la unión indefinida e insospechada de la relación infinita de lo que acontece.

Lo político es el gesto por no definir el “bien común” (que quizá el “bien común” sólo es la existencia im-presentada, sin ningún contenido, el acto mismo del “estar”, en contra de todo “común”), por nunca conformarse por llevar justicia a una supuesta mayoría; más bien, una justicia que, en este orden, es infinita, pues nunca puede “decirse” qué es lo que merece cada cual (como se ha asentado anteriormente, la justicia es como el amor: no hay límite identificable de cuánto tenemos qué amar). Lo político no es la política; esta última cierra a lo primero: un político nunca debe desistir en hacer puentes, de unir lo roto por acuerdos e intereses, por las divisiones y grupos de poder; debe llevarse por la pasión de romper esquemas que separan en grupos, clases o naciones; lo político está en la intuición que tenemos de la existencia: *nada de lo que hay debe quedar afuera*.

Lo político es la soberanía que no se sostiene a nada y nada sostiene: la existencia misma. No hay un *lazo*, sino el acto de anudar que está ya dado, siempre reanudado, sin fin (ni teológico e interminable), sin que quede totalmente anudado o des-anudado. Y es en este orden en donde lo humano se abre a lo político, del que comparte, como singularidad corporal limitada y el infinito que se des-borda más allá de él; ahí es su “propio-estado”, que es el espaciamiento político de la existencia. Lo político es el anudamiento infinito del sentido.

Desde aquí y ahora, la libertad, fraternidad e igualdad, ya no puede ser un contenido proyectado como sentido hacia un infinito postergado, sino tomar lo ya dado de la existencia que es, antes de cualquier definición, la libertad de la soberanía de no tener esencia; una fraternidad (sin padre) del “seamos-juntos”; y la igualdad en la que no hay ningún estrato, ninguna autoridad o clase que mantenga la injusticia perenne. En esto, se trata de todo el rigor del pensamiento y de toda la gravedad

de nuestra época: la oposición sensata a toda idea de conjunto que rompe el mundo en partes infinitas incompatibles entre sí. *Se trata de hacer mundo, no de romperlo.* No hacer de esto lo in-mundo, es decir, piezas de división y exclusión. Se trata de que cada-vez, cada-uno, nos des-identifiquemos de lo que nos ha dado una identidad supuesta; de lo que hemos tomado como nuestro, de lo que hemos asumido como propio, de lo que hemos comprendido como un “nosotros” y nos abramos a lo ya dado: com-parecemos; y en esto, nada es excluido. Si la democracia es sentido, es porque antes de todo proyecto mundial del supuesto “poder del pueblo”, es porque no aspiramos a otra cosa más que a lo que la existencia nos da como una igualdad constitutiva del estar-juntos. Y este es el “coraje” que se mantiene como oposición sensata a lo insensato de la política. En México y en Latinoamérica, el “coraje” de la filosofía tiene que estar en este orden que rompa con el “orden histórico” del sin-sentido. Sin coraje, sin verdadera indignación, la filosofía y los filósofos en nuestras tierras, no somos más que una parte de la estructura representada de un sin-sentido que justifica que lo in-mundo sea parte natural de nuestra historia. La filosofía, si no es resistencia por el sentido, no es más que “asistencia” (que asienta y presencia) de lo inhumano.

VII.- Sentido, libertad y lo ético.

La libertad es el hecho de la existencia. La libertad se nos topa a la cara; no es una capacidad, sino una experiencia que nos traspasa a través de todo lo que entendemos del mundo y de todos sus sentidos. Es el "hecho" que todo atraviesa y que lleva el ímpetu de que no hay un fondo perenne que nos obligue a mantener una idea o una supuesta verdad de lo que ya no puede ser postergado: las condiciones de justicia infinita que permiten el goce de la vida.

La libertad es el "hecho" que se opone a la frase nietzscheana que asevera que no hay hechos, sólo interpretaciones: antes de ellas, está la libertad; es a ella a la que volvemos para romper nuestras interpretaciones. También se aleja de la fenomenología que mantiene como fundamento un testigo consciente de las

esencias de los hechos: la libertad no puede ponerse entre paréntesis, pues este "hecho" no permite ninguna separación.

El hombre no es la fuerza que termina derrocando tiranos y dioses, como afirmaba Camus, sino que es lo humano lo que se abre a la fuerza de la libertad que le asegura que nada es para siempre, que todo puede ser interrumpido, que la dignidad de todo lo que hay no puede ser postergado; que no hay ley, moral, naturaleza, divinidad o fundamento que nos mantenga en aquello que resquebraja lo que ya sabemos: que las cadenas que nos constriñen, nos las hemos impuesto nosotros mismos. La libertad es lo que hace temblar todo lo determinado.

De este modo, el acto ético es la praxis del sentido que rompe con toda esencialidad y substancia: el otro no es una representación de un "yo", sino que es lo que no se deja atrapar, lo que siempre co-existe, lo que no logra suprimir cualquier significado que tenemos del sentido, de Dios, del mundo, de mí mismo: es el acto de resistencia por otorgar el sentido que siempre surge de la existencia.

El cuerpo humano es la inagotable resistencia del sentido: su extensión, su justeza, es por donde circula el sentido y toda la posibilidad de justicia: no hay otra medida que su extensión material y en este sentido, inconmensurable. El límite de la justicia se encuentra en el cuerpo (in)finito, ni más ni menos, ni más adentro ni más afuera; es así que la justicia tampoco tiene determinación en alguna equivalencia, sino que tiene la medida inconmensurable del cuerpo mismo.

Nancy nos ha otorgado una vía inaudita sobre la co-originariedad del ser y lo ético: la existencia es el valor inconmensurable, libre e inapropiable que expone y se retira en las normas de la ética. La existencia, su infinita finitud, lo que arroja, lo que nos entrega, nos dona las singularidades: nada de lo que existe debe ser excluido – marginado, desaparecido, explotado, utilizado, anulado... ni sacrificado y ni siquiera, como dice Nancy, ofrecido, sino que "brota": finitud absoluta del nacimiento/muerte, cada vez. Todo lo humano, toda su resistencia a la in-mundicia, es resistencia a lo inaceptable desde el sentido que se desborda de la existencia.

El sujeto ético es el que se desprende de lo que lo ha sujetado: todo lo que ha aprendido sobre lo bueno y lo justo; la praxis del sentido estriba en que no hay nada sujeto, que nada determina completamente...que el sentido interrumpe lo que sabemos del otro y de nosotros mismos: así, la bondad es infinita hacia el otro: no está determinada por lo que sabemos de sus actos y motivos, sino por lo que no puede ser agotado. Esto no puede ser una justificación para permitir el mal absoluto, sino para abrir el bien absoluto. Un bien que no tiene contenido ni forma, sino que está inconmensurable en el *con* de la existencia y que no se deja atrapar en una Ley, pero que no deja de INQUIRIR radicalmente en todo lo que vemos y en todo lo que hacemos, en lo que com-partimos.

La ética ya no puede ser la consecuencia de una visión del mundo (porque toda "visión" lleva un límite, un fundamento y una naturaleza que en sí misma trae el cierre del sentido, en donde algunos quedan fuera) *sino el mundo mismo*, en donde se manifiesta (ser= manifestación) un valor inconmensurable, mas no inasequible, de que nada de lo que existe se suprima; que todo lo que es, sea en la libertad (existencia)... es aquí en donde tropieza toda la filosofía occidental; es aquí en donde se atisban sus más grandes ímpetus y su fuerza que no dimite ante lo in-mundo.

El sujeto moderno: es el que pasa la vida intentando "sujetarse" a algo: a un gran afuera o a un gran adentro que nos dé acceso a algo más original... No hay tal cosa; no nos debe extrañar nuestro vacío.

La existencia es la condición de todo gesto por una praxis del sentido; desde aquí, la ontología y lo ético, son co-originarios. Cada cuerpo es un acceso al origen, el cual es plural: cada cuerpo es un acceso a lo original plural y no un escenario de lo humano. Si el sentido es que haya algo, si mundo es lo que hace posible la presentación; luego, no hay representación, idea, significado, intuición que aprisione o justifique que algo deba ser suprimido. El sentido no divide o se separa de una *praxis*: es ya, desde el cada vez, *praxis*. Lo in-mundo es una negación del sentido; pero el sentido permanece aun ahí: *está en el gesto que nos permite identificar la inmundicia: lo que es, lo sentido en el sentido, se resiste ante lo que*

hace al mundo, in-mundo. Lo in-mundo es la consecuencia de las representaciones esencialistas del mundo y el sentido.

Quizás los fundamentos de Occidente no son más que el despliegue, la fortificación, la normatividad y la ejecución de una lógica de la naturalización de una esencia humana enferma, caída, y por ello, necesitada de una cura que nunca se presenta: es así que no nos debería sorprender porqué emplazamos todo nuestro sentido a una idea de salvación; por ello la ética nunca ha partido de lo real, sino de su idealidad.

La condición de lo intolerable habría que buscarla, más bien, en lo que se-quiere-con-esencia, permanente, acabado, lo muerto, en lo dicho que interpreta al mundo desde un único e inamovible punto y desde ahí lo ajusta, aunque tenga que romperlo, aunque tenga que hacerlo in-mundo.

El sin-esencia de la existencia se ha utilizado, explotado como la raíz del poder: 1) la protección contra lo otro, lo que el otro puede actuar para hacer de la finitud un instrumento en mí o en los demás; 2) la fuerza que se puede ejercer contra el otro, como amenaza-coerción-castigo, que es la esencia del dominio/poder. Es aquí, en la finitud en donde se gestan todas las ideologías de protección/dominio que administra al sin-esencia de los cuerpos. La finitud asumida desde su parcialidad, desespera por el “ya-no-ser” por el volver-a-ser-un-yo, por ser-siempre-yo, incluso cuando no sabe qué es su “yo” o que no es más que la suma de todos sus prejuicios sociales-económicos. La desesperación nace de la consciencia de que esto que siempre ha estado desde que es, desaparezca: el sujeto es el que sabe que la muerte lo des-sujetará de aquello en donde siempre ha estado tomado, en donde había intentado hacer esencia. Al aceptar el sujeto la finitud radicalmente, se des-sujeta, no hay división de cuerpo y alma, no hay distinción entre Pedro y piedra, no hay determinación asignable que lo mantenga: es la libertad de hacerse-deshacerse, cada vez, en el sentido que nada apropia, ni siquiera a él mismo.

Lo sublime, la justicia y el amor deconstruyen; es decir, des-articulan un sistema de ideas con las que el mundo queda revestido a su imagen y semejanza... de esta

forma es que en ellos está siempre la libertad de volver al mundo; que en ellos nos hacemos libres para amar, para la belleza y para ser justos.

VIII.- Sentido y muerte.

Habíamos apuntado más arriba esta premisa: uno se expone como testimonio de su existencia, que es co-existencia. Ahora damos un paso al frente: la existencia expone, testimonia la existencia de uno: y este testimonio es absoluto, aun cuando *uno* ya haya pasado.

Estamos “en” los muertos; los vivos compartimos el “en-común” con los muertos del pasado y futuro: Derrida nos hace pensar no únicamente en un pasado-futuro lineal, sino cómo el aquí-ahora, el eterno presente es la condición de los muertos pasados y futuros. En los “vivos” está la posibilidad (abierta; el muerto ya la tiene cerrada/concluida) de oponerse a la calumnia con la que los muertos pasados-futuros puede perder su “dignidad”; en “nosotros”, en el en-común ya está inscrito, sin poderse “presentar”, la posibilidad de una ética (no diferente a una ontología, es decir, co-originaria de la misma existencia) que no calumnie a los muertos del pasado y venideros. Si es en la factualidad, en la materialidad desbordada en donde se asienta la existencia, el vivo está lleno del muerto, pasado y futuro: con el muerto pasado vivimos y morimos; en el vivo del después, nos extendemos, nos espaciamos, nos desplegamos/extendemos en el tiempo.

Nadie muere solo; a diferencia de lo que el exceso de la modernidad nos ha llevado a pensar, la soledad no es constitutiva a nosotros: lo que existe, porque existe, coexiste; es decir, que, desde este orden, la soledad es imposible incluso en la muerte. Desde aquí entendemos lo que Derrida afirmaba sobre esto: "La muerte proclama cada vez el fin del mundo en su totalidad"⁷⁶²; la muerte no es el final de UN mundo, sino de TODO el mundo, pues toca a todo lo que existe.

En los vivos, en su materialidad está el “otro”, en el cuerpo que somos: esto es lo que debemos entender como “somos-en-los-muertos”.

⁷⁶² Derrida, *Cada vez, el fin del mundo*. Madrid: Pre-textos, 2005, p. 11.

Los muertos, lo sin-nombre, los olvidados nunca han “necesitado” ninguna reivindicación memorial; ni siquiera lo que se ha nombrado como una “justa memoria” (Ricoeur). Lo inmemorial de la existencia toca a vivos y muertos, pasados y futuros, en su inconmensurable justeza.

La vida de los muertos del pasado palpita aquí y ahora, nos toca, son la herencia que se repite a cada instante, son la posibilidad de la historia. El hecho absoluto de su paso es la condición de posibilidad de la que la mirada del historiador los traiga al presente... y sin embargo, la memoria no agrega nada a lo inexorable del toque del ser-en-común, en donde todos, vivos y muertos, coexistimos, en donde "sabemos" de ellos antes de toda memoria, antes de todo saber. Los muertos no "desaparecen", no se van a una "nada"; la existencia se comparte: com-parte; partimos y venimos en ella. Vivos y muertos partimos juntos.

Cada uno es testimonio de la existencia que no se da más que como cuerpo... es así que la existencia testimonia a cada uno: por todas partes, en cada ser, árbol, en la arcilla, en la lluvia, en el viento... Estamos, vivos y muertos, en un mismo movimiento, viniendo- partiendo.

¡El mundo nos ofrece todo el sentido posible! Y esto no debe de entenderse como una renuncia a lo infinito, a lo trascendente, a otra realidad mejor que ésta, a un amor, libertad y justicia sin límite... pues el fondo de estos anhelos se gesta precisamente de este sentido posible y de todo lo que soñamos imposible. ¡Lo que pensamos imposible está en el sentido posible del mundo!

El instante eterno, la infinita finitud toca todos los cuerpos –aun los pasados y futuros. Este instante que no deja de venir –que trae todo y se lleva todo- es la apertura en donde el sentido circula en todos los cuerpos, con los inertes, vegetales, muertos –pasados y futuros-. Es en el aquí y ahora, en el cada vez, en donde el valor absoluto de la existencia se expone como absoluto, antes de cualquier representación de lo bueno y lo malo, y alcanza para todos. Una ética que no alcance a los muertos y no nacidos se realiza en el sentido mismo, antes o en la resistencia o en la interrupción de lo in-mundo del “hombre” que siempre ha representado y encerrado el sentido.

Ni inmortalidad (abstracta o concreta) ni sus sucedáneos que bien identificaba Miguel de Unamuno. Estar listos para morir no es una ilusa pretensión de valentía o de observar a la muerte de frente y seguir adelante, fortalecidos (Hegel)... No; quizá es la humilde paz de no pedir "salvación" ni "redención" a lo que no lo necesita...Y es que la existencia no "necesita" salvación: identificarla en un fallo o en una falta es, quizá, el fondo de la religión. Y quizá aun está por pensar cuáles son las consecuencias de una idea tan poderosa como "la salvación".

Ante la muerte, ningún significado; y es que la "salvación" se mantiene como una espera universal frente a la muerte: nos ha sido necesaria ésta; y la religión lleva este sello primordial. La muerte dialectizada, en donde se asienta un sentido infinito de un término que no para de postergarse. La muerte es una conclusión, una totalidad de significancia. ¿Es la exposición extrema de lo finito? Sí; pero es así como es infinita, indeterminable; no se acopla ni a una resurrección ni a una nada.

Realmente no queremos otro mundo, espiritual o cósmico; ansiamos lo que éste nos ofrece: que lo que exista, que lo que hacemos los humanos de él, entre nosotros, se mantenga en la indeterminada libertad.

IX.- El sentido y lo divino.

No sólo lo divino no ha sido pensado desde la soberanía de la existencia que no tiene esencia, sino que realmente no ha habido otra cosa en Occidente que ateísmo: es decir, lo divino expulsado fuera del mundo, dando forma o acoplándose a la metafísica en el que el ser es considerado desde lo ente, y éste siempre queda fuera del orden del mundo, dándole orden al mundo. Dios ha sido el fundamento del mundo ¡sin ser de este mundo! He aquí la ironía más grande.

Dios no puede seguir siendo pensado en términos de lo infinito; es decir, de lo determinado, lo completo, lo permanente. Pensar a Dios de esta forma es lo que se ha agotado con Occidente: una realidad fundadora de otra; sabemos los estragos

históricos de esto; se viven a diario, en todo el mundo, los fundamentalismos de lo fundamental, de lo fundacional. Lo finito queda sacrificado por lo infinito.

Aquí hemos desarrollado esto: la libertad de vivir con o sin Dios; si la libertad no es una cualidad humana sino la existencia misma, el sentido del mundo en donde surge infinitamente lo finito, entonces la afirmación o negación de Dios es el constructor de un fundamento que ha acompañado a Occidente. La libertad, como sentido, está antes de estas aseveraciones y exige, antes que toda moral y más bien como el ímpetu de lo ético, que lo que sea, sea en libertad (en la que no se funda nada). Y quien "siente este sentido", puede estar en la libertad de vivir con o sin Dios, pues no hay ningún contenido que lo diferencie.

Del peligro de la insuficiencia de la razón: si la razón es débil entonces no nos debe de extrañar la inmundicia que hemos hecho del mundo: la razón insuficiente, la razón en falta, imposibilitada para acceder a lo "inefable", que espera alguna compensación o rendirse a un misterio que haga mutis. Si la razón está desprovista para acceder más allá de lo que está en el pensamiento (la prueba ontológica de la existencia de Dios de san Anselmo lleva esta lógica: el límite del pensamiento, lo que la razón atisba más allá de ella misma, lo impensable es Dios) no nos debe sorprender la irracionalidad de todas las justificaciones últimas que le hemos dado al mundo.

Esta "razón débil" afirma que hay algo más allá de ella misma, pero sus accesos no son racionales: sabemos que hay lo impensable, pero la razón es insuficiente para abordarlo. Y sin embargo, lo impensable toma la forma de lo divino, de lo fundamental, absoluto, lo original, de lo trascendente que, paradójicamente, gobierna todas las razones del mundo. ... Ante esto, cómo esperar dar razón a lo que es el mundo, a su sentido y todos los sinsentidos/inmundicias, pues ésta, la razón, está en falta y es insuficiente. ¿No están contenidas en esta insuficiencia de la razón para entender la "verdad de la existencia" todas las formas de dominio que parten, entonces, de una irracionalidad? Todas las formas de dominio llevan esta lógica: la razón no es suficiente para entender lo Absoluto pero debemos ceñirnos a él; es así que la irracionalidad se apodera del mundo; es así por donde "entra el

mal al mundo"; es así que todas las desmesuras encuentran su "razón", su lógica; es así que no sólo se humilla el pensamiento sino todo lo que toca: lo político, lo justo, lo que vale, el sentido...

Mas la razón no es insuficiente al dar cuenta de lo impensable, sino que lo que se expone como insuficiente es la propia lógica de los principios y fundamentos. ¿Qué nos queda? La obscuridad inaudita de un mundo que no tiene ninguna "luz", ningún soporte, ninguna petición de principio al cual sujetarnos por cierta cobardía que nos impide enfrentarnos a la verdad de la existencia: no hay un suelo "inmaterial", perfecto, inmóvil, más allá de este mundo, eterno... que justifique el "valle de lágrimas" por el que transitamos. Es decir que sólo nos queda lo que siempre hemos tenido: el valor inconmensurable de la existencia y el pensamiento que se despliega a través de ella; nos queda el más grande optimismo: la libertad de lo inaudito y el pensamiento en libertad.

La creencia es darle una imagen a lo desconocido; la fe es dejarse increpar por lo desconocido: sólo así la fe es racional. La fe no es un salto al vacío (Kierkegaard) ni una adhesión irracional: es la fidelidad a una ausencia, ya sea el amor o Dios, que renuncia a cualquier seguridad. El objeto de la fe no se muestra; sin embargo, para quien es fiel, no le hay cosa más evidente que su acto de fe.

El cristianismo es la religión que proporciona la salida de la religión. Eckhart lo entendía de esta forma: "Pedí a Dios que me vuelva faltar de Dios"⁷⁶³: ser libres para ser sin Dios. El cristianismo lleva en sí mismo la posibilidad de deconstruirse como religión; es decir, de desarticular las estructuras de creencia que mantienen lo desconocido dentro de una imagen que regula el consuelo y toda su administración. Es, más bien, la libertad que rompe todo dios inmutable y permanente, de "otro mundo" distinto a este y para después. Es el movimiento que acepta que esa divinidad no lleva un sello distinto a la misma existencia, (in)finito como toda factualidad/materia; un Dios que, como afirma Meillassoux, aún no existe, pero su potencia se encuentra en este "vacío", en su disponibilidad, en su libertad: ser libres

⁷⁶³ Eckhart *apud* Nancy, *La Declosión (Deconstrucción del cristianismo I)*. Op. Cit. P. 61.

para Dios es estar en ese “vacío”, en esa obscuridad que no revela nada, que no hace dialéctica luminosa, que no guarda al *Deus absconditus*, que no “supera” a la religión, sino que recobra toda la esperanza al pensamiento para desplegarse en esa obscuridad, para pensar lo impensable, para hacerse libre para el sentido, para hacerse libre de Dios.

Mas la libertad no es la base de la angustia, sino el “hecho de la existencia” al que el pensamiento vuelve. Lo sagrado debe de estar pensado en esta libertad misma, que no lo determina, que no es arbitrario. Si hay algo así como “lo divino” está en libertad, vuelve a ella, se va en ella, en su (in)finitud: lo divino es (in)finito. Ya no puede ser el soporte del mundo que anula la libertad de una Ley en la que “nos hacemos libres”: la “verdad que nos hace libres” es esta libertad de contenidos, de certezas, de lo contrario a lo permanente, a lo fijo; es la verdad de que no hay fundamento; de que la existencia no crea esencia: es lo que nos hace libres. La verdad nos hace libres porque la libertad es la verdad. El vacío de Dios: sentido total desbordado del sentido posible, al que nada le falta ni en tiempo ni en suficiencia; posible y en ello, la abertura de lo imposible. Este vacío de Dios es el espacio abierto de la totalidad que se desborda sobre sí misma, de lo posible, que es la condición de posibilidad para lo imposible.

“Creo cada vez más que no hay que juzgar a Dios por este mundo. Es un estudio de él poco acertado”. Esta frase de Van Gogh indica, no que debemos sacar a Dios de este mundo, sino no culparlo del mal que hay en él. A esto ya había apuntado Nietzsche cuando afirmaba que no debíamos culpar a Dios del mal, pues él ni siquiera existía. Dios no puede ser estudiado fuera del mundo: esto es lo que ha sido el monoteísmo y el dios de los filósofos! El creador, el fundamento, el principio y el fin, la realidad más real, lo más original, lo eterno, lo Bueno, lo Real y lo Verdadero...Es decir, todo lo que le "falta" al mundo: es por eso que vivimos en falta, en ausencia de aquello que no puede ser tocado, que sólo es evidente por su ausencia, por su sombra... Es en este sentido que el monoteísmo es ateo: Dios es expulsado del mundo.

Quizás al aceptarnos en "falta" en ese momento "ipso facto", justificamos el mal, moral metafísico. Todos somos culpables y, en ello, el castigo es natural. Todos somos víctimas y verdugos de todos. El virus es otra de las múltiples facetas del mal... Seguimos esperando que algo o alguien nos hagan pagar nuestra falta; seguimos buscando fuera del mundo lo que a éste le falta.

Quizás el mal, que no es otra forma del sin-sentido, comienza precisamente en esta forma de pensar al mundo como aquello que hay que cubrir con un manto superior de divinidad, de gracia, que maquille la ausencia de sentido. A este mundo nada le falta: la mortalidad y la inmortalidad son las dos caras de la desesperación occidental. Este mundo no está en falta... Quizá sólo le sobra lo que le hemos impuesto, lo que le hemos indilgado como eso que le falta. Este mundo no es lo que pensamos de él, sino lo que atraviesa nuestro pensamiento. No es mucho, no es poco, solo una totalidad indeterminada.

El cristianismo sólo puede estar en el sentido únicamente en cuanto es él el que resquebraja instituciones, es decir, contenidos de certezas y nos abre hacia un sentido ya dado, en donde "el reino ya está aquí" y donde lo ético, el prójimo y sus dolores, son el finito inconmensurable de su praxis.

El capital ha tomado su máscara en la ideología capitalista que se ha diseminado como lo haría la religión más potente. No es que el apego al dinero sea algo nuevo, pero sí es el que el sentido, en la forma de la acumulación de capitales, es ya el único sistema mundial; no hay esquina en el mundo que no lleve la semilla de otorgarle al dinero una equivalencia sin límite: él es el "único" acceso a todo lo que "vale": cualquier otro valor le es subordinado, todo está permitido para obtenerlo. Es así que la crítica al capitalismo es insuficiente e, incluso, vaga, sin la consciencia de su germinación en Occidente mismo.

Para terminar, y si se nos permite una síntesis, tendríamos que responder a esto: ¿Qué es la filosofía? Revolución.

Quizá no ha sido y no es otra que cosa que "revolución". Pero a ésta no debemos identificarla con la violencia, aquella del socialismo que aspiraba a un sentido a

través de ella, a tener que matar para hacer vivir, de la búsqueda de una justicia más allá del sacrificio del mundo; tampoco la vuelta a un valor perdido, a Dios, a una época mejor, a un tiempo idealizado antes de occidente, intemporal... lo roto, roto está. La revolución es la RESISTENCIA a todo lo que no es existencia; y ésta es originariamente co-existencia; en ella no hay ninguna esencia perenne o inamovible que nos obligue a tener que dejar un sueño, una lucha, un amor, a un hermano, a un extraño, un perro, árbol, río, pueblo... no hay en ella nada que indique más que la libertad y el valor sin medida que rompe todos los esquemas de inmundicia en la que nos hemos interpretado.

La filosofía es revolución; y ésta no se cumple en los acomodaticios académicos; es ira, más no irracional, y no contra otros, sino principalmente contra ella misma, contra sus propias construcciones que se han pretendido permanentes; contra sus últimas significaciones del todo.

La filosofía es revolución, es un "freno de mano", como apuntaba W. Benjamin, al monstruo del sistema neoliberal que ha otorgado el último y más grande Sentido del Mundo, al cual se sacrifica todo y al que le debemos las pequeñas y enormes opresiones sistemáticas que nos rodean: el dinero; el nuevo valor absoluto al cual todo se rinde, desde el pequeño narco-menudista hasta las grandes corporaciones internacionales.

La revolución vive en cada pequeña gran lucha por romper un absurdo que está sosteniendo aquello que "sentimos" que debería ser diferente... porque el sentido se "siente" y nos abrimos en él, en esta resistencia.

BIBLIOGRAFÍA

8.1 Básica

Nancy, Jean-Luc, *A la escucha*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

- *Banalidad de Heidegger*. Madrid: Trotta, 2019
- “Confusión Clara” en *Reflexiones Marginales*. # 47, Traducciones, web, septiembre de 2018, [Confusión clara - Reflexiones Marginales](#), consultado en enero del 2021.
- *Corpus*. Madrid, España: Arena Libros. 2003.
- *Ego sum*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007.
- “El espíritu de hoy” en *Reflexiones Marginales*. Categorías: #32 - Sexualidad, erotismo y pornografía, Traducciones, web, 29 de marzo de 2016, [El espíritu hoy – Revista - Reflexiones Marginales](#), consultado en enero del 2021.
- *El intruso*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- *El peso de un pensamiento*. Madrid: Arenas Libros, 2003.
- *El olvido de la filosofía*. Madrid: Arena Libros, 2003.
- *El sentido del mundo*. Paris: Editions Galilée. 1993.
- *El ser abandonado*. Academia.edu, PDF, Jean-Luc Nancy. El ser abandonado | UniNómada - Colombia - Academia.edu, consultado en enero del 2021.
- “El ser-con del ser-ahí” en *Reflexiones marginales*. Categorías: #31 - Vitalismo Filosófico, web, 2016, [El ser-con del ser-ahí – Reflexiones Marginales](#). Consultado en enero del 2021.
- *El "hay" de la relación sexual*. Madrid: Síntesis, 2003.
- *En el cielo y sobre la tierra. Conferencia sobre “Dios” a los niños*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2010.
- *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena Libros. 2005.

- “Heidegger incorrecto” en *Reflexiones Marginales*. # 46, Traducciones, web, PDF, febrero 2018, [Heidegger incorrecto - Reflexiones Marginales](#), consultado en enero de 2021.
- *Justo imposible. Breve conferencia acerca de lo que es justo o injusto*. Buenos Aires: Editorial Proteus, 2010.
- *L'Adoration: déconstruction du christianisme II*. Paris: Galilée, 2010
- *La ciudad a lo lejos*. Buenos Aires: Manantial, 2014.
- *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros, 2001.
- *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM/Arcis, 2000.
- *La creación del mundo o la mundialización*. Madrid: Paidós, 2003.
- *La Declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires: Ediciones La cebra, 2008.
- *La evidencia del filme. El cine de Abbas Kiarostami*. Madrid: Errata naturae editores, 2008.
- *La experiencia de la libertad*. Madrid: Paidos, 1996.
- *Las musas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- “La política debe prometer; la adoración no promete, afirma y acoge” en *Religiosidad y secularización*. Academia.edu, PDF “La política debe prometer; la adoración no promete, afirma y acoge”. Entrevista con Jean-Luc Nancy | Mariano Dagatti y Leandro Drivet - Academia.edu, 4, pp. 84-91, consultado en enero de 2021.
- *La representación prohibida. Seguida de La Shoah, un soplo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- *La Verdad de la Democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- “La vida diferente (La vie différente)”. # 46, Traducciones, web, julio de 2018, [La vida diferente \(La vie différente\) - Reflexiones Marginales](#), consultado en enero 2021.
- *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento de un cuerpo*. Madrid: Trotta, 2006.

- “Restitución” en *Reflexiones Marginales*. Categorías: #36 –Traducciones, web, 30 de noviembre de 2016, [Restitución - Reflexiones Marginales](#), consultado en enero del 2021.
- *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros, 2006.
- *Tumba de sueños*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- *Un pensamiento finito* (Presentación y traducción de Juan Carlos Moreno Romo). Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.
- *¿Un sujeto?* Barcelona: Ediciones La cebra, 2014.
- *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos aires: Ediciones La cebra, 2011.

Nancy, Jean-Luc; Lacoue-Labarthe, Philippe; *El mito nazi* (Traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo). Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.

- *El absoluto literario: Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2011.
- *La retirada de lo político*. Scribd, PDF, https://es.scribd.com/archive/plans?doc=266939764&metadata=%7B%22context%22%3A%22archive_view_restricted%22%2C%22page%22%3A%22read%22%2C%22action%22%3A%22download%22%2C%22logged_in%22%3Atrue%2C%22platform%22%3A%22web%22%7D, consultado en enero del 2021.
- *Retrazar lo político*. Scribd, PDF, Lacoue-Labarthe y Nancy - Retrazar Lo Político (scribd.com), consultado en enero de 2021.

Nancy, Jean-Luc; Adèle, Van Reeth, *El goce*. Madrid: Editorial Pasos Perdidos, 2015.

Nancy, Jean-Luc; Christophe, Bailly, *La comparecencia*. Madrid: Avarigani Editores, 2014.

Nancy, Jean-Lun; Moreno, Juan Carlos. *Occidentes del Sentido / Sentidos de Occidente*. España: Anthropos Editorial, 2019.

8.2 Complementaria

Agamben, Giorgio, *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2006.

- *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos* (Traducción de Antonio Piñero). Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Banfil G., *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijaldo, 1989.

Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*. Madrid: Editora Nacional, 2002.

Bataille, Georges, *Historia del ojo*, México DF: Ediciones Coyoacán, 1994.

- *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus, 1998.
- *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996.
- *Lo imposible*. Madrid: Arena Libros, 2001.

Camus, Albert, *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

- *El malentendido*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- *El mito de Sísifo*, Buenos Aires: Editorial Losada, 2002.
- *El revés y el derecho*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Descartes, René, *Descartes, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía*. México: Porrúa, 2010.

Derrida, Jacques, *Dar la muerte*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

- *Cada vez única, el fin del mundo*. Madrid: Pre-textos, 2005.
- *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires-Madrid: Amorrurtu Editores, 2011.
- (1985), *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos.
- *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994.

Duque, Félix, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2006.

Dussel, E., 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Editores Plural – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA, 1994.

Fuentes, Carlos, *Tiempo mexicano*. México: Cuadernos De Joaquín Mortiz, 1971.

Grassi, Ernesto, *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006.

González Di Pierro, Eduardo (coord.), *Rostros de la historia y de la temporalidad*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás, Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2011.

- “Mis derechos y los derechos del otro. Réplica a Luis Niel” en *Open Insight*, Vol. VII, No. 13, pp. 33-42.

Potestá, Andrea, *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2013.

Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

- *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder Editorial, 2007.
- *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa Editorial, 3ª edición. 1999.
- *¿Qué es filosofía?* (Prólogo, introducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero). Barcelona: Herder Editorial, 2004.
- *¿Qué significa pensar?* La Plata: Terramar, 2005.
- *Kant y el problema de la metafísica*. México DF: Fonda de Cultura Económica, 2006.
- *La historia del ser*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna: Biblioteca Internacional de Martin Heidegger, 2011.
- *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serval, 2003.
- *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2000,

Henry, Michel, *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

- *Encarnación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001

Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Huntington, S., *El choque de civilizaciones*. Paidós: Barcelona, 2009.

Hurtado, Guillermo, *México sin sentido*. México: Siglo XXI editores, 2011

Kozlarek, Oliver, *Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales*. México: Silla Vacía, 2015.

Levinas, Emmanuel, *De otro modo de ser o más allá de la ciencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2003.

- *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid Ediciones Cátedra, 5ª edición, 2012.
- *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós editores, 2004.
- *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis, 2005.
- *Humanismo de otro hombre*. México: Siglo XXI, 2009.
- *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

Lazo, Pablo, "La resistencia intersticial y la crítica a la biopolítica en Giorgio Agamben" en *Reflexiones Marginales*. #39 – DOSSIER, web, mayo de 2017, [La resistencia intersticial y la crítica de la biopolítica en Giorgio Agamben - Reflexiones Marginales](#), consultado en enero de 2021.

Llevado, Laura, "No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad" en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. Nº 49, julio-diciembre, 2013, 549-566.

Moreno, Juan Carlos, *El fin de la ciudad. Y otros estudios sobre nuestros atolondrados tiempos*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2016.

Nietzsche, F., *Así hablaba Zaratrustra*. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1964.

- *Ecce Homo*. México: Grupo Editorial Tomo, 2004.
- *Humano, demasiado humano*. Madrid: Mestas Ediciones, 2011.

Pascal, Blas, *Pensamientos*. Madrid, Editorial Espasa-Calpe (Colección Austral, No. 96), 1976.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a "El laberinto de la soledad"*. México: F.C.E., 1999.

Pérez Fernando, Jean-Claude Léveque, Jordi Massó Castilla (coordinadores), *Márgenes de Jean-Luc Nancy*. Madrid: Arena Libros.

Ramírez, Mario Teodoro, •“De Villoro a Nancy: la comunidad imposible” en *DEVENIRES*, IX, 17 (2008): 38-51.

- *Humanismo hacia una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI, 2011.
- “El humanismo que viene. Infinitud, justicia y libertad”. *EN-CLAVES del pensamiento*, IX, 201-215, 2014.
- “Humanismo del siglo XXI. De la hybris moderna a la frónesis posmoderna” en *Devenires*, XI, 21, 2010, pp. 9-33.
- *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Morelia: UMSNH/Siglo XXI, 2016.
- “La alteridad indígena: mito y razón de la filosofía de Luis Villoro” en *Eidos*. 28, 2018, pp. 120-127.
- *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*. México: Fondeó de Cultura Económica, 2013.
- “Pensar desde el cuerpo: De Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el Nuevo Realismo”. *Eidos*, No. 21, 221-216, 2014.

Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010

Saramago, José, *Caín*. México: Alfaguara, 2009.

Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Editorial Losada: Buenos Aires, 2008

Schopenhauer, Artur, *El mundo como voluntad y representación*. México. Editorial Porrúa, 2009.

Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Caronte Filosofía.

- *El problema religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta para la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Spinoza, Baruch, *Ética*. México: Editorial Porrúa, 8ª Edición, (Colección "Sepan cuantos..." No. 319), 2007.

Unamuno, Miguel De, *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. México: Editorial Porrúa, 2003.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad en Obras del pensamiento contemporáneo*. Platera-Agustini: Barcelona, 1994.

Villa, Alfonso, *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés Editores, 2014.

- "Para iniciarse en la lectura de Ser y Tiempo", en *La lámpara de Diógenes, revista de Filosofía*. No. 12 y 13, 2006, pp. 38-55.

Watkin, Christopher, *Difficult atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux.*, Edinburgh university Press, 2011.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logicus-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre las certezas*. Madrid: Gredos, 2009.