



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Universitat Autònoma
de Barcelona

Tesis para optar al grado de
Doctor en Filosofía

DE LA METAXOLOGÍA

El problema del **entre** en el pensamiento contemporáneo

Tesis doctoral presentada por

Ivan Flores Arancibia

Bajo la dirección de

Dr. Jesús Adrián Escudero

Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

Barcelona / Junio 2017



Universitat Autònoma
de Barcelona

De la metaxología

El problema del entre en el pensamiento contemporáneo

Tesis doctoral presentada por

Ivan Flores Arancibia

Bajo la dirección de

Dr. Jesús Adrián Escudero

Doctorado en Filosofía / Departamento de Filosofía

Universitat Autònoma de Barcelona

2017

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

De la metaxología

El problema del *entre* en el pensamiento contemporáneo

Ivan Flores Arancibia

No es la plenitud del ser, sino la grieta y la fisura,
la erosión y el desgarramiento, la intermitencia y la privación roedora

Maurice Blanchot. *El libro que vendrá* (1959)

INDICE

INDICE	9
UMBRAL	17
NOTA	21
INTRODUCCIÓN	25
I. LA SOMBRA DEL <i>ENTRE</i>	27
II. IMAGEN FLOTANTE	35
III. CIENCIA DEL <i>ENTRE</i>	38
A. METAXOLOGÍA	38
B. PROGRAMA	42
ARQUEOLOGÍA ESPECULATIVA DEL <i>ENTRE</i>	45
ARQUEOLOGÍA MATERIAL DEL <i>ENTRE</i>	52
IV. APARATO METODOLÓGICO	55
V. ESTRUCTURA Y OBJETIVOS	61
CAPITULO I. EL ESTRECHAMIENTO DEL ENTRE	63
UMBRAL	65
I. EL RETORNO DE ARISTÓTELES	69
II. LA INVENCIÓN DEL ENTRE	73
A) $\chi\omega\rho\alpha$	73
B) EXTRAÑAMIENTO Y ENTRAÑAMIENTO DEL ENTRE	75
C) ANESTÉTICA DEL ENTRE	80
C.1 ¿CUÁNDO SUCEDE EL ENTRE?	80
C.2 ¿CÓMO SUCEDE EL ENTRE?	84
D) AXIOMA DEL ENTRE	86
III. ACTUALIZACIÓN DEL ENTRE	87
A) CONTINUIDAD	88
B) SILOGÍSTICA Y PRÁCTICA DEL ENTRE	90
C) EL IMPLEXO DEL ENTRE	92
C.1 DIAFANIDAD	92
C.2 OPACIDAD	95
EXCURSO SOBRE EL FRACASO DEL SER	98
CAPITULO II. MEDIALIDAD DIAFANA	101
UMBRAL	103
I. LO QUE NO TIENE DISPOSICIÓN AL ENTRE	107
II. EL SENTIDO METAFÍSICO DEL ENTRE	111

III. ESQUEMATIZACIÓN DEL ENTRE	114
A. ESQUEMATISMO	116
IV. MEDIALIDAD DIÁFANA Y MEDIO TÉCNICO	123
A. ESQUEMATISMO TÉCNICO	125
EXCURSO SOBRE LA NOSTALGIA DEL PESO	129
EXCURSO SOBRE EL MONTAJE	130
B. APARATIZACIÓN DEL ENTRE	136
CAPITULO III. ENTRE Y OPACIDAD	139
I. OPACIDAD FILOSÓFICA	141
A. LA NOCHE DEL MUNDO Y EL ESQUEMATISMO DEL LENGUAJE	141
A.1. NO PODER SALIR DEL ENTRE	145
B. LA NOCHE DE LA NADA	146
C. LA NOCHE DEL HAY	148
D. EL FONDO OSCURO	150
FENOMENOLOGÍA DEL ENTRE	151
CAPITULO IV. EL ESTALLIDO DE LA CONTINUIDAD	157
UMBRAL	159
I. EL ESQUEMATISMO LLEGADO A SUS LÍMITES	165
II. HETEROGRAMÁTICA Y HETERODRAMÁTICA	171
III. DIFERENCIA METAXOLÓGICA	172
IV. EL DESQUICIAMIENTO DEL ENTRE	175
EXCURSO SOBRE EL ABURRIMIENTO	177
V. LA COTIDIANIDAD DEL ENTRE	179
EN MEDIO	180
DESTRUCCIÓN DEL SENTIDO METAFÍSICO DEL ENTRE	182
CONVENIENTIA	183
NIVEL OPERATIVO DEL ENTRE	187
NIVEL EXISTENCIAL DEL ENTRE	189
DIFERENCIA METAXOLÓGICA ENTRE EL SER Y EL ENTRE	190
VI. NUEVO ESQUEMATISMO	191
CONCLUSIONES	195
BIBLIOGRAFÍA	202

a Marisol,
por darme el amor
a Sofía,
por darme el sentido
a Sandra,
por darme la creatividad
a Daneo,
por mostrarme la imagen
a Álvaro
por enseñarme el juego
a Eugenia y Reinaldo,
por darme el tiempo

a Aida (1924-2017)
por regalarme la filosofía

Agradecimientos

A la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (CONICYT), al Estado de Chile y a sus contribuyentes, por financiar esta investigación.

Al Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona y a su cuerpo académico, por permitirme ocupar un espacio, por enseñarme el ejercicio solidario del saber y de la docencia.

A mi director, Jesús Adrián, por su paciencia y por impulsar esta investigación más allá de la monografía y de la especialización.

A Begonya, por ser la preciosa y precisa ocasión para cerrar momentáneamente esta aventura.

A Andrea, por tantas complicidades, por tanta amistad.

A Erica y Eloi, por dejarnos inventar una familia en otra parte.

UMBRAL

En el prefacio dedicado al libro de Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*, publicado en 1974, Octavio Paz escribió las siguientes líneas: “si no es la metafísica sino la historia la que define al hombre, habrá que desplazar la palabra ser del centro de nuestras preocupaciones y colocar en su lugar la palabra *entre*”. Breve como una monograma, aguda como una incisión, esta frase logra capturar como ninguna otra la transformación del *entre* en una característica fundamental del imaginario de nuestra época. Y, sin embargo, la actualidad del *entre* está pendiente. Nada menos a la vista. Nada más postergado y olvidado. El *entre* insiste en el corazón de la época, insiste en nuestras realidades sociales, políticas, técnicas, estéticas, urbanas, pero se resiste a ser pensado por sí mismo.

Esta resistencia es tan antigua como la filosofía misma. Hacia el final de su tratado sobre el cielo, Aristóteles propuso el axioma de una ciencia sin nombre: el *entre* y el *medio* se manifiestan de múltiples modos (πολλαχως γαρ λεγεται το μεταξυ και το μεσον). En el páramo abandonado por el privilegio ontológico concedido a la multiplicidad del ser (τὸ ὄν λεγεται πολλαχως) y la *entidad* del ente, Aristóteles habría inaugurado el doble problema de la *entridad* y de la *medialidad*. Este doble problema organiza la atmósfera de nuestra época. Mientras la cuestión del *medio* –la indiscernibilidad de lo humano y de la técnica– se ha convertido en el asunto de la *mediología*, la indagación científica sobre las modificaciones posibles del *entre* (*der möglichen Modifikationen des Zwischen*) y la articulación de su multiplicidad (*der Gliederung seiner Vielfältigkeit*), ha permanecido encubierta. Hay sin duda innumerables descripciones de lo que *llena el entre*; en el mejor de los casos tenemos discursos sobre el *entre*, pero carecemos de una *ciencia del entre*. ¿No deberíamos hablar de un *olvido del entre* más bien que de un olvido del ser? Sintaxis invariante del pensamiento contemporáneo y elemento irreductible de la realidad, el *entre* se ha transformado en el *esquema* que condensa y hace inteligibles los fenómenos y acontecimientos que impregnan nuestra época. Al mismo tiempo, sin embargo, *inexiste* en cuanto tal.



El esbozo de una *ciencia del entre* es el propósito de esta investigación. No se trata de la ambición aislada del autor sino de la necesidad de la cosa misma: la *entridad* del ente (*Zwischenheit des Seins*), en la época de la evaporación (*verschwimmen*) del ser, sustituye a la entidad del ente (*Seiendheit des Seins*). Ciertamente, el problema del *entre* no ha dejado de asediar, desde tiempos anteriores, el sueño de un mundo resistente, el sueño de la verdad y de la substancia, pero nunca había penetrado tan profundamente como hoy los fundamentos de la realidad y del pensamiento. ¿Cómo explicar el *desplazamiento del ser por el entre*? Formulemos una hipótesis para la que no disponemos de una justificación absoluta: lo que organiza el imaginario de nuestra época es *la inversión de la subordinación del entre a la continuidad*. No es el tiempo lo que está fuera de quicio. Lo que se ha salido de sus goznes, sustraído del origen y de la presencia, es el *entre* que se manifiesta por sí mismo. Este desquiciamiento se ha vuelto cotidiano y reclama una ciencia específica. A esa ciencia la denominaremos *metaxología*. Si la repetición ontológica de los múltiples modos de mostrarse el ser conducía en Heidegger hacia el horizonte del tiempo, ¿hacia dónde conducirá la repetición metaxológica de la multiplicidad del *entre*? ¿De dónde recibe su determinación el *entre*? ¿Hay una *diferencia metaxológica* entre el *medio* y el *entre*? Se descubrirá al poco andar que la ciencia del *entre* no tiene nada de científica. Que la metaxología, *ciencia ambulante*, es el nombre tardío para un razonamiento bastardo (λογισμῶ τινι νοθῶ) dedicado a pensar la inexistencia del *entre*.

NOTA
sobre el dispositivo de exposición

¿Cómo figurar filosóficamente el *entre*? ¿Hay, acaso, un dramatismo de la idea, un ojo en el borde del discurso que lleve la cuestión del *entre* a su figuración filosófica? Que la *heterogramática del entre* –su agravamiento gráfico (“entre”, *entre*, Entre) en el interior del discurso contemporáneo- requiere una *heterodramática visual*, ese fue el maravilloso ejercicio que ofreció Jacques Derrida en *Glas*. Mediante una escritura acéfala y un artificio tipográfico, el *entre* alcanza allí una imagen. Ni filosófico ni artístico, ni estrictamente especulativo ni puramente estético, el funambulismo de *Glas* atraviesa esta investigación. Se imaginó, como en *Double Negative* (1969) de Michael Heizer, que el cuerpo de páginas debía estar fraccionado o partido por una larga grieta y que todo el asunto tratado fuera ese volumen inexistente. Se ima-



Michael Heizer. *Double Negative*. 1969



Juan Luis Martínez. *La nueva novela*. 1977

ginó un *artefacto* hecho de palabras, montajes tipográficos e imágenes. Finalmente resultó un texto de filosofía convencional que, sin embargo, no podría renunciar a su barroquismo. Las imágenes, en cualquier caso, no funcionan como un recurso ilustrativo. Son el problema mismo. El desquiciamiento del *entre* y el desquiciamiento de la *imagen* pertenecen a la misma necesidad histórica. En cuanto a la escritura, la articulación mosaica o de puzzle, el exceso de notas y de rodeos, no son un defecto. Son el efecto de la cosa misma. “Es oscuro el estilo, afirmaba Aristóteles en su *Retórica*, si al intercalar muchas cosas en medio (πολλα μεταξυ), no se acaba de decir lo ya comenzado”. Sucede que el asunto de esta investigación es el *entre* mismo: el *pathos* de lo inacabado, la digresividad y opacidad del sentido. ¿Cómo pensar el

entre

en cuanto tal sin que los soportes de inscripción y los modos de exposición se vean sacudidos? ¿Cómo pensar el *entre* arrancado de la continuidad –lo que en la imagen es la turbulencia figural- sin pervertir la continuidad de la escritura y, sobre todo, el encadenamiento apacible de la lectura?

INTRODUCCIÓN

I. La sombra del *entre*

El final del texto al que me acabo de referir [*La época de la imagen del mundo*], nos previene contra la interpretación reaccionaria. No se trata de querer condenar los tiempos modernos, de desviarse, de querer escapar hacia otro mundo y otra época, de rechazar el progreso de las ciencias y de las técnicas, etc. Bien al contrario. Sencillamente, se trata de que los tiempos modernos, el sentido de nuestra época [...] escapa de la época misma, que ella no es simplemente una consigo misma, y que hay una sombra que la divide y por la cual aparece su presente y se anuncia su futuro. Un cierto soporte a la incalculabilidad que permite pensar el motivo de la calculabilidad en cuanto tal. Aquí es donde la cuestión sobre la esencia de la metafísica y los tiempos modernos toma su espesor. Esta cuestión –cuestión sin respuesta por el momento–, esta cuestión como el *entre* (*entre-deux*) de las épocas del ser, abre una historicidad que no está más encerrada (*enfermée*) en una época [...]¹.

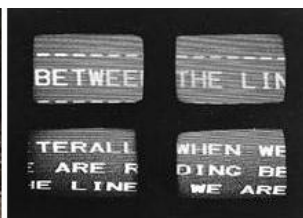
Una sombra invisible (*unsichtbare Schatten*) recorre nuestra época, la sombra del *entre*. Esta sombra, escribía Heidegger hacia el final de *La época de la imagen del mundo*, se proyecta (*geworfen*) alrededor de todas las cosas². Se proyecta sobre nuestras realidades sociales, políticas, técnicas, estéticas, urbanas; cae sobre los cuerpos, los afectos, las imágenes, o las ciudades. Ciertamente, la sombra del *entre* no está encerrada en un momento histórico, pero nunca había penetrado tan profundamente como hoy los fundamentos de la realidad y del pensamiento. El *entre* se ha transformado, a la vez difusa y concretamente, en el *esquema flotante* que caracteriza la atmósfera de nuestra época. El final de la conferencia de 1938 ofrece, seguramente contra las intenciones de Heidegger, un diagnóstico riguroso sobre el presente: lo que mantiene en vilo la época de la imagen del mundo, la época de la *imagen técnica* del mundo, no es ya la repetición de la *γίγαντομαχία περι της ουσίας*, sino una inexplorada *γίγαντομαχία περι της μεταξύ*³. Es en la frágil turbulencia



Thomas Hirschhorn. *In-Between*. 2015



Marina Abramović. *The space in between*. 2016



Antoni Muntadas. *Between the line*. 1979



Richard Serra. *Intervals*. 2013

del *entre* donde la época encuentra su espesor. Esta gigantomaquia no ha desencadenado, como ocurrió antiguamente con la pregunta por el ser, una *efectiva investigación científica*. La pregunta ontológica por el significado fundamental (*Grundbedeutung*) del *entre* no se puede plantear. El *entre* escapa a la ontología. Escapa a la ciencia trascendental del ser⁴. Todo ocurre como si el *entre* no se pudiera desprender de los distintos horizontes pragmáticos y de significación, de las distintas prácticas y discursos en cuyo interior, consciente o inconscientemente, sucede. Como si, afectado por una insuficiencia e inestabilidad, no pudiera alcanzar la idealidad libre del concepto y el estatuto científico. La sombra del

¹ Derrida, Jacques. *Heidegger: La question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Galilé, París, 2013, p. 201. Las citas remitidas

² Heidegger, Martin. "Die Zeit des Weltbildes", en: *Holzwege* [GA 5, editado por F.-W. von Herrmann], Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977, pp. 95-96; "La época de la imagen del mundo", en: *Caminos de Bosque* [Trad. H. Cortés y A. Leyte]. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 90.

³ Desplazamos, por razones que serán aclaradas, un motivo que vertebra la obra de Heidegger. Sobre la *gigantomaquia del ser*, véase: Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. [GA 2, ed. F. W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 239; *Ser y tiempo* [Trad. J. E. Rivera]. Universitaria, Santiago, 1997, p. 25, y Heidegger, Martin. *Kant und das problem der Metaphysik* [GA 3, ed. F. W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 239; *Kant y el problema de la metafísica* [Trad. Greb Ibscher Roth]. FCE, México, 1996, p. 201.

⁴ "El *entre* es lo que por necesidad –o, mejor dicho, fatalidad– escapa a la cuestión del Ser a partir de la cual se ha articulado la filosofía desde los griegos. Porque el *entre* escapa a la determinación, esa misma que hace 'ser', a la cuestión de lo propio y de la propiedad, el *entre* es en consecuencia eso que se sustrae a la captura del 'discurso sobre el ser', en otras palabras: la ontología". Jullien, François. *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'alterité*. Galilé, París, 2012, p. 50.

entre, como una sombra operativa (*operative Schatten*)⁵, insiste en el corazón de la época, insiste en todas nuestras disciplinas, en nuestros temas y conceptos, en todos los ámbitos de la realidad, pero se resiste a ser pensada por sí misma. En medio de la confusión producida por esta gigantomaquia, una cosa es por lo menos axiomática: el *entre acontece cada vez en cualquier estado de cosas*. Y, sin embargo, a pesar de esto –a pesar de la multiplicidad de sus aplicaciones, a pesar de constituir un elemento irreductible de la realidad-, *inexiste en cuanto tal*. Esta paradoja define el drama del *entre*. Y define nuestra extraña situación Vivimos en una *cultura del entre*⁶, pero la actualidad del *entre* está pendiente.



Robert Rauschenberg. *Barge*. (1962-63)

No se podría emprender aquí una síntesis de esta gigantomaquia. Intentaremos, más bien, una *sirresis*: el diagrama de la “confluencia de flujos” que componen el paisaje del imaginario contemporáneo sobre el *entre*⁷. Si pudiéramos proyectar o arrojar (*geworfen*) sobre una pantalla la *inexistencia del entre*, veríamos circular tanto el desarrollo en la teoría de la relatividad, en la mecánica cuántica y en la física de las partículas de un *imaginario científico* que no parte de la percepción de entidades discretas sino de la observación artificial del campo electromagnético en el espacio *entre* (*the field in the space between*)⁸; el descubrimiento del intervalo (*Zwischenzeit*) del inconsciente, del reino intermedio (*Zwischenreich*) de los sueños, de lo energético, el diferimento (*Nachträglichkeit*) y el retraso (*Verspätung*) en Freud⁹; el pen-

⁵ Fink, Eugen. “Operative Begriffe in Husserl’s Phänomenologie” (1957), en *Nähe und Distanz*. Alber, Freiburg, 1976, pp. 108-204.

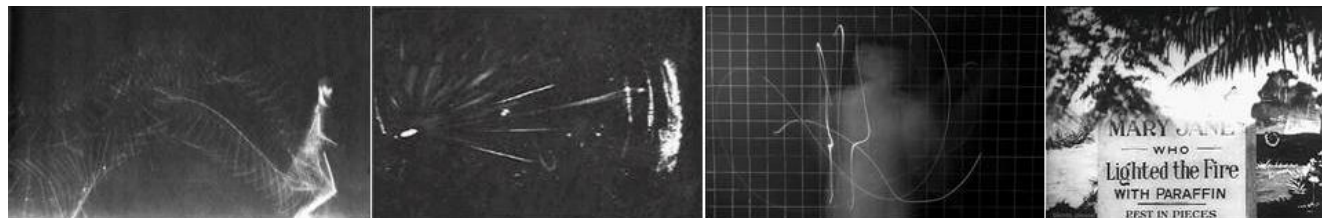
⁶ Oosterling, Henk. “A culture of the *inter*”, en Kimmerle, Oosterling (eds.). *Sensus communis in multi- and intercultural perspective*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, pp. 61-84.

⁷ Sobre la noción de *sirresis* (*syrrhêsis*), que designa ante todo la forma de un pensamiento que transita de la materia sólida a la materia suave, del privilegio del punto fijo a la multiplicidad sin referencia, véase: Serres, Michel. *Le gaucher bouiteux*. Le Pommier, París, 2015.

⁸ “Un nuevo concepto aparece en la Física, el más importante invento desde los tiempos de Newton: el campo. Se necesita una gran *imaginación científica* para advertir que no son las cargas o las partículas sino el campo en el espacio entre las cargas y las partículas lo que es esencial para la descripción del fenómeno físico” (Einstein, Albert; Infeld, Leopold. “Field, relativity”, en *The Evolution of Physics*. Cambridge University Press, London, pp. 258-259). Sobre este espacio-entre como nudo energético (*energy knots*), véase: Hermann Weyl. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton University Press, Princeton, 1949, p. 171. La idea de *dinamismo energético intermedio*, en el que se interconectan el principio de complementariedad de Niels Böhr, el teorema de la indecibilidad e incompletud de Gödel, la gradiente lógica multivalente de Alfred Korzubski y la lógica del antagonismo energético de Stéphane Lupasco, ha sido desarrollada por Nicolescu, Basarab. *La particule et le monde*. Editions du Rocher, París, 2002. Véase también: Batt, Noëlle. “L’Entre-deux, a Bridging Concept for Literature, Philosophy, and Science”, en *SubStance*, Vol. 23, No. 2, Issue 74: Special Issue: *Between Science & Literature* (1994), pp. 38-48. La relevancia de este nuevo paradigma científico en distintos ámbitos del saber, esto es, la ampliación del *campo cuántico* hacia el *campo conceptual* del pensamiento contemporáneo, ha sido estudiada en Hayles, N. Katherine. *The Cosmic Web. Scientific Field Models and Literary Strategies in the Twentieth Century*. Cornell University Press, London, 1984). Si remarcamos aquí el carácter *imaginario* y *artificial* de este nuevo paradigma es porque reposa en modelos que a su vez son inseparables de *aparatos técnicos de medición*. Para las ciencia, escribía Bachelard, “el fenómeno es un fenómeno de aparato (*phénomène d’appareil*)”. Más precisamente, el imaginario científico no indaga las “cosas mismas” sino el *efecto de la aparatización en las cosas*; “no piensa con los órganos sensible sino con los aparatos” (Bachelard, Gaston. *L’activité rationaliste de la physique contemporaine*. PUF, París, 1951, p. 117). La hipótesis de Bachelard puede profundizarse en: Galison, Peter. *Image and Logic: A Material Culture of Microphysic*. University of Chicago Press, Chicago, 1997; y particularmente en: Sloterdijk, Peter. *Esferas III*. [Trad. Isidoro Reguera]. Editorial Siruela, Madrid, 2006).

⁹ Nuestro campo es el reino del *entre* (*Zwischenreich*), escribe Freud a Wilhelm Fliess en 1896. La formulación del inconsciente como intervalo (*Zwischenzeit*) de representaciones latentes (*latente Vorstellungen*), se encuentra en: Freud, Sigmund. “Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse”, en *Werke aus den Jahren 1909-1913* [GA 8]. Imago Publishing, Londres, 1955, pp. 430-431. Puede consultarse: Moubachir, Chantal. *Freud ou l’entre-deux*. Seghers Philosophie, París, 1974; Civitarese, Giuseppe. “Intermediary as an Epistemological paradigm in Psychoanalysis”, en *Truth and the Unconscious in Psychoanalysis*. Routledge, New York, 2016; Pontalis, J.-B. (dir). *Le royaume intermédiaire. Psychanalyse, littérature, philosophie*. Gallimard, París, 2007; Pontalis, J.-B. “L’insaisissable entre-deux”, en *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 7, 1973. Desde luego, los *objetos transicionales*, que designan un *área intermedia de la experiencia* que forma la subjetividad en relación con los objetos (Winnicott, D. W. “Transitional Objects and Transitional Phenomenal” (1951), en *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis*.

samiento de lo virtual, de la vacilación (*hésitation*) y de lo fluido, de la franja indistinta y vaga (*frange indistincte et floue*), el intervalo, las zonas de indeterminación (*zones d'indétermination*) y las intuiciones evanescentes (*intuitions évanouissantes*) en Bergson; la irrealidad (*Unwirklichkeit*), las esencias inexactas (*Inexakt*), vagas (*Vagheit*), la inane apariencia (*nichtigen Scheins*) y la intencionalidad operativa en la fenomenología de Husserl¹⁰; así como la *coacción figurativa* producida por toda clase de aparatos de visión y de medición, por toda clase de procedimientos de montaje y de



Étienne-Jules Marey. *Chronophotography*. 1830-1904

C. T. R. Wilson. *Cloud Chamber*. 1912

Frank Gilbreth. *Motion Study Photographs*. 1913.

edición, que permiten, por primera vez en la historia, *abstraer técnicamente* el carácter imperceptible (εξαιφνης), diáfano (διαφανεια) e inefectivo (*Unwirklichkeit*) del *entre* dentro de la continuidad¹¹; permiten, en otros términos, *re-trazar en una forma* visible lo hasta entonces invisible inscribiéndolo como un hecho *autónomo*, irreductiblemente *concreto* y *figural*, que acontece liberado de la continuidad del tiempo y de la percepción, de la conciencia y del entendimiento¹².

Basic Books, INC, New York, 1975, pp. 229-242). Sobre el *entre* y el cuerpo en Freud, y su desplazamiento topológico hacia la a-natomía agujereada en Lacan, véase: González, Ana Cecilia. *Usos y estatutos del cuerpo: Lacan y el pensamiento contemporáneo* [Tesis Doctoral]. Universidad Autónoma de Barcelona, 2013. En cualquier caso, el *entre* es siempre más que la palabra “entre”, y la axiomática lacaniana parece estar también penetrada por *entre*. Otros ejemplos son: Sibony, Daniel. *Entre-deux. L'origine en partage* (1991). Éditions du Seuil. París, 2003. Habría que recordar el artículo “La queja y el cuerpo”, reseña del libro de Pierre Fédida *L'absence*, donde Deleuze afirma: “La gran novedad del libro de Fédida es la invención de toda clase de *inter-conceptos* que señalan lo que está ‘entre’, lo que no es ni ‘el uno’ ni ‘el otro’, sino que se encuentra en *medio*, es *intermediario*, mensajero, *intermezzo*: no ya la otra escena, sino el intervalo entre dos sesiones, con el tiempo y el espacio propios de lo intersubjetivo” (Deleuze, Gilles. “La plainte et le Corps”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*. Editions de Minuit, París, 2003, pp. 150-151; “La queja y el cuerpo”, en *Dos regímenes de locos* [Trad. J. L. Pardo]. Pre-texto, Valencia, 2006, pp. 155-156).

¹⁰ “El primer gran pensador del *entre* (*in-between*) es Bergson, para quien la cuestión del devenir, el arco del movimiento, es el asunto central. En lugar de concebirlo como relación entre identidades fijas, entre entidades o cosas, el *entre* es el único espacio de movimiento, de desenvolvimiento o devenir: el *entre* define el espacio de cierta virtualidad, una potencialidad que siempre amenaza disruptivamente las operaciones de la identidad que lo constituyen. El modelo de un *entre*, de una indeterminación o indecibilidad, persiste en las escrituras de filósofos contemporáneos, incluyendo a Deleuze, Derrida, Serres e Irigaray, donde aparece bajo diferentes nombres: diferencia, repetición, iteración, el intervalo, entre otros” (Grosz, Elizabeth. *Architecture from the Outside. Essays on Virtual and Real Space*. MIT, Massachusetts, 2001, pp. 92-93). El descubrimiento central de Husserl es “la *dimensión-entre* de los modos-de-donación-del-aparecer” (Held, Klaus. “Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, en Welton, Donn (ed.). *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington, 2003, p. 40). “Para una fenomenología de la ‘verdadera realidad’ es absolutamente indispensable la fenomenología de la ‘inane apariencia’ (Husserl, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Ertes Buch* [editado por Karl Schuhmann]. Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 353). La fenomenología del *entre*, cuyos rasgos pueden encontrarse de Heidegger a Deleuze, de Merleau-Ponty a Sloterdijk, privilegia “aquellas canteras que Husserl, primero y casi a pesar suyo, había abierto más allá de la objetividad constituable” (Marion, Jean-Luc. “De l’histoire de l’être à la donation du possible”, en *Le Débat*. No 72, 1992, pp. 186-187). Un “inconsciente fenomenológico” (Marc Richir) que no tiene el aspecto de la impresión originaria, el cumplimiento y la presencia.

¹¹ Aquí hemos nombrado tres formas filosóficas de interpretación del *entre*. Tres formas fundamentales: el *cuándo* o *instante* (εξαιφνης) (Véase: Platón. *Parménides* (156d 9) [M. I. Santa Cruz]. Editorial Gredos, Madrid, 1988), la diafanidad (Aristóteles. *Acerca del alma* (418b 4) [Trad. T. C. Martínez]. Editorial Gredos, Madrid, 2003) y la inefectividad o irrealidad (Hegel. *Fenomenología del espíritu* [Ed. bilingüe, trad. Antonio Gómez]. Abada Editores, Madrid, 2010, p. 91). Tres formas que son, también, tres formas de subordinar el *entre* a la continuidad.

¹² Nuestra época es la primera en *experimentar concretamente*, mediante la artificialidad técnica, la *autonomía del entre*. El *entre* separado de la continuidad fue siempre, de alguna manera, una manifestación humana. Una hipótesis insólita como esta solo puede tener fuentes no convencionales como el *Tratado de objetos musicales* (1966) de Pierre Schaeffer (Alianza, Madrid, 2003. Véase también: Schaeffer, Pierre. “The Musical Object”, en *In Search of a Concrete Music* [Trad. Christine North and John Dack]. University of California Press, California, 2012, p. 131). Los aparatos y dispositivos técnicos permiten abstraer la naturaleza fugaz del *entre*, una abstracción que históricamente correspondió a la especulación, la imaginación o la ficción matemática. Esta hipótesis se apoya en la interpretación conjunta de Freud, Husserl, Bergson y Étienne-Jules Marey, esto es, la contemporaneidad del intervalo del inconsciente, el inconsciente fenomenológico, el inconsciente vital y el inconsciente óptico, propuesta en: Didi-Huberman, Georges/Mannoni, Laurent. *Mouvements de l’air. Étienne-Jules Marey, photographe des fluides*. Gallimard. París, 2004; *Falenas. Ensayos sobre la aparición 2*. Shangrila, Santander, 2015, pp. 85-111). El pensamiento ubicado en el umbral entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, un umbral de inflación tecnológica, se dedicó a *naturalizar el corte tecnológico como si no hubiera sucedido*, interiorizándolo como parte de la percepción. De ahí la homologación del inconsciente con el aparato fotográfico (Freud) o del cerebro con el aparato cinematográfico

Veríamos circular tanto el hallazgo de un poder propio del *entre* en diversas disciplinas (en la sociología, especialmente en la interpretación desubstancializada de lo social representada por Georg Simmel y Gabriel Tarde; en las filosofías dialógicas, constituidas por la cuestión del otro y la *intersubjetividad*; en la antropología, amueblada por los bordes, la liminalidad, las mezclas, la hibridez, los pasajes; en el pragmatismo, que elabora un empirismo fundado en la exterioridad del *entre* como principio de relación y en la prioridad del *intersticio* como principio de vida; en la semiología, con-



Christian Aschman. *The Space In Between*. 2014

cebida como teoría general de la articulación del sentido; en las ciencias, organizadas alrededor del tercero incluido, la indeterminación, lo incompleto, la indecibilidad, el desorden y lo borroso; en las matemáticas, que inventan una *axiomática del entre* sin un correlato intuitivo inmediato en un espacio de coexistencias); así como la transformación de la ciudad, debido al urbanismo, la arquitectura y el diseño constructivo, en una inmensa infraestructura material del *entre*¹³.

(Bergson). En este proceso el *entre* cumple un papel central. Varios estudios dan cuenta de que el asunto del análisis del movimiento en Jules-Marey es el *espacio-entre* donde acontece el movimiento puro: por ejemplo, Dagognet, François. *Etienne-Jules Marey: A Passion for the Trace*. Zone Books, New York, 1992; Braun, Marta. *Picturing Time: The Work of Etienne-Jules Marey (1830-1904)*. University of Chicago Press, Chicago, 1992; Doane, Mary Ann. *The Emergence of Cinematic time. Modernity, Contingency, the archive*. Harvard University Press, Cambridge, 2002. Nuestra cultura visual es inseparable de la imaginación terciaria producida por la técnica (Véase: Giedion, Siegfried. *La mecanización toma el mando* (1948). [Trad. Esteve Riambau]. Gustavo Gili, Barcelona, 1978, pp. 33-44).

¹³ El imaginario de la ciudad-entre (Sievverts, Thomas. *Cities Without Cities. An interpretation of the Zwischenstadt* (2000). Spon Press, Londres, 2003; Hénaff, Marcel. *La ville qui vient*. L'Herne, París, 2014) se articula en distintos niveles urbanos. La estructura modal que permite la conectividad y movilidad: Young, Douglas (ed.). *In-Between Infrastructure: Urban Connectivity in an Age of Vulnerability*. Praxis (e)Press, Canada, 2010; Hauck, Thomas, Keller, Regine (ed.). *Infrastructural Urbanism: Addressing the In-between*. DOM, Berlin, 2012; la construcción urbana de espacios-entre con propósitos funcionales: Hertzberger, Herman. *Lessons for Students in Architecture*. 010 Publishers, Rotterdam, 2005; Mubi Brighenti, Andrea (ed.). *Urban Interstices: The Aesthetics and the Politics of the In-between*. Ashgate, Farnham, 2013; Pérez-Gómez, Alberto, "Espacios intermedios", en "Presente y Futuros: Arquitectura en las ciudades", CCB, ACTAR, Barcelona, 1996, pp. 274-279); la improductividad del *entre* como no-lugar, espacios residuales, etcétera: Sola-Morales Rubio, Ignasi. "Terrain vague", en Cynthia Davidson (ed.). *Anyplace*. MIT Press, 1995; Jacobs, Jane. *The Death and life of great American Cities* (1961). Vintage Books, New York, 1989; Edensor, Tim. *Industrial Ruins. Space, Aesthetics and Materiality*. Berg, New York, 2005). Sobre el diseño constructivo, la porosidad, ligereza y flexibilidad de las estructuras, véase: Montoro Coso, Ricardo; Sonntag, Franca Alexandra. "Entre/plantas", en *Criticall* (falta referencia); Giedion, Siegfried. *Space, Time and Architecture. The Growth of a New Tradition*. Harvard University Press, 1941; Deotte, Jean-Louis. *Walter Benjamin et la forme plastique. Architecture, technique, lieux*. L'Harmattan, París, 2012; *La ciudad porosa. Walter Benjamin y la arquitectura* [Trad. Natalia Calderón]. Metales Pesados, Santiago, 2012; Oliveira, Ana Cristina. *Lo intermedio en arquitectura* [Tesis Doctoral]. Universidad Politécnica de Madrid, 2016. Para una aproximación al estatuto del *entre* en Simmel, véase: Pyyhtinen, Olli. *Simmel and 'the Social'*. Palgrave, New York, 2003, especialmente los capítulos "Relación como no-cosa", "el tercero" e "Interacción". Asimismo, Bankovskaya, Svetlana. "Living in-between: The Uses of Marginality in Sociological Theory", en *Russian Sociological Review*. 2014. vol. 13. N° 4). Danilo Martuccelli, siguiendo la herencia del microanálisis de Tarde y Simmel, junto con el microanálisis de la dramaturgia social de Goffman (Goffman, Erwin. *Behaviour in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: Free Press, 1963), ha propuesto instalar la noción de "intermundo" en el centro de las preocupaciones socio-lógicas (Martuccelli, Danilo. *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Arcis/LOM, Santiago, 2000). En las filosofías dialógicas, surgidas en buena medida de la fenomenología y de Martin Buber, la cuestión del *entre como cuestión del otro* ha tenido un recorrido extenso. Por ejemplo: Theunissen, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Paidós, Barcelona, 2013. Para una fenomenología trascendental del *entre*: Waldenfels, Bernhard. *Das Zwischenreich des Dialogs*. Martinus Nijhoff. La Haya, 1971; Tugendhat, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter. Berlín, 1970. En Lévinas una "filosofía primera" es aquella que se refiere a la "relación intersubjetiva, la relación de unos con otros, en la trascendencia del 'para-otro' que instaura el "sujeto ético", que instaura el entre nosotros" (Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros*. Pretextos, Valencia, 1993, p. 9). Lévinas precisa en su ensayo sobre Buber que la "ontología del intervalo" manifiesta un programa decisivo de la filosofía reciente (donde se incluye la intencionalidad y el *Miteinandersein*) como rehabilitación de la relación en detrimento de la sustancia (Lévinas, E. "Martin Buber and the Theory of Knowledge", en *Proper Names*. Stanford University Press, Stanford, 1996, p. 24). En la antropología o "ciencia intersticial" (Levi-Strauss), se destacan: Laplantine, Francois. *The Life of the Sense. Introduction to a Modal Anthropology*. Bloomsbury, New York, 2015; Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo* [Trad. Enrique Folch González]. Paidós, Barcelona, 2000; Stoller, Paul. *The power of the between*. University of Chicago Press, Chicago, 2009. Hay toda una historia, que arranca en autores como Von Gelhen o Victor Turner, que focaliza

Diseminada y amontonada, esta película inadmisiblemente tendría que incorporar, de alguna manera, el problema del *entre* en el arte y en la estética¹⁴, en el estallido de la dialéctica en el mal infinito y la suspensión¹⁵ o en la interpretación de la historia¹⁶. Tendría que mostrar tanto la orientación cada vez más acentuada de las filosofías de la diferencia hacia el *entre* (como momento estructural (*Strukturmoment*) de la existencia, como evento (*Ereignis*) y como espacio-tiempo para toda relación y diferencia en Heidegger, como espaciamiento en Derrida, como aceleración en Deleuze)¹⁷; el abatimiento de la representación en un *modesto empirismo del entre*¹⁸ que abandona los motivos de la continuidad y de

el análisis en figuras del *entre* (pasajes, liminalidad, ritos). “La vida se esconde, se escabulle y acecha (*lurks*) en los intersticios” (Whitehead, A. N. *Process and Reality. An Essay in Cosmology (1927-28)*. The Free Press, New York, 1978, p. 105). El pragmatismo ha sido interpretado como una permanente búsqueda de la exterioridad de la relación (la terceridad: Peirce, C.S. *Writings (A Chronological Edition)*. 6 vols. [Eds. Houser et al.]. Indiana University Press, Bloomington, 1982-2000), o del intersticio (el espaciamiento en William James). En este contexto Isabelle Stengers ha hablado de una “cultura del intersticio” (*Penser Avec Whitehead*. Éditions du Seuil, París, 2002). Jean Clam ha propuesto recientemente una interpretación de la semiología como articulación del estatuto intermedio del sentido (Clam, Jean. *Sciences du sens*. Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2006). En las matemáticas, hay que distinguir la operación de abstracción de la se-paración como pensamiento del *entre*, que será fundamental a lo largo de la historia de la filosofía y particularmente en la fenomenología, y el *entre* como objeto matemático. Para lo primero, véase: Cohen, Hermann. *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Ex officina typographica C.L. Pfeilii, 1879, p. 6. Para lo segundo: “El concepto de ‘entre’ es un concepto matemático” (Bachelard, Gaston. *Essai sur la connaissance approchée* (1928). Librairie philosophique J. Vrin, París, 1969, pp. 32-33). El término “entre” (*between*) es utilizado precursoramente en geometría por G. B. Halsted en “The Betweenness Assumptions” (*American Mathematical Monthly*, 9, (1902), 98-101), como un axioma liberado de su irreducible existencia sensible, presentado como “independiente de su contenido perceptual original” (Cassirer, Ernst. *Substance and Function* (1923). Dover Publications, USA, 1952, pp. 91-92). En las ciencias en general, puede consultarse: Lebert, Georges. *L'insolite développement. Vers une science de l'entre-deux*. Éditions Universitaires UNMFREO, Maurecourt, 1988; Cosinschi, Eugene, Cosinschi, Michele. *Essai de logique ternaire sémiotique et philosophique*. Peter Lang, Berne, 2009. Dahan-Gaida, Laurence. *Logiques du tiers: littérature, culture, société*. PUF, París, 2007. También: Günther, Gotthard. “Life as Polycontextuality” (1973), en *Vordenker*, February 2004.

¹⁴ En sus especulaciones más abstractas (desde la iconología del intervalo (*Ikonomie des Zwischenraums*) en Aby Warburg y la imagen dialéctica en Walter Benjamin, hasta el montaje anacrónico en Didi-Huberman; desde la matriz figural en Lyotard al arte del *metaxu* en Philippe Queneau). En el espacio neutro de la literatura (la dispersión del afuera en Blanchot): “El desvío, la distancia, lo intermedio, la dispersión, la fractura, la desviación, la diferencia no son los temas de la literatura de hoy, sino aquello mediante lo cual el lenguaje se nos ofrece ahora y llega hasta nosotros: lo que hace que hable” (Foucault, Michel. “El lenguaje del espacio”, en *Entre filosofía y literatura, Vol. I* [Trad. Miguel Morey]. Paidós, Barcelona, 1999, p. 264). En el espacio neutro de la imagen: en esta época abierta por la energía, los otros, la aceleración, la espectralidad, la suspensión del sentido, los espacios y la muerte cualquiera, el espejo indiscernible en la *Bar aux Folies-Bergère* (1882) de Manet y el fusil cronofotográfico (1882) de Jules-Marey, la imagen es “la ocasión de un *entre (in-between)* independiente de los términos que pone en (no)relación” (Alliez, Eric. *The Brain-Eye. New Histories From Modern Painting*. Rowman & Littlefield International, London, 2016, p. 154). La cuestión del *entre* y de la imagen ha sido explorada por varios autores: hay por una parte un análisis del *entre en la imagen* (Bellour, Lyotard, Deleuze, Rodowick) y un análisis del *entre* como configuración de sentido y visibilidad. La pregunta no es *qué es la imagen* sino *qué hace* (Vauday, Rancière). La “muerte del arte” es la mantención suspendida en el *entre* como espacio autónomo, sustraído de la religión y de la verdad (Nancy, Jean-Luc. *El peso de un pensamiento*. Ellago, España 2007, p. 58). El régimen estético es el régimen de la suspensión de las significaciones, “pura suspensión, momento en que la forma se experimenta por sí misma” (Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible*. Lom/ARCIS, Santiago, 2009, p. 30). Sobre el *entre* en teorías de la performatividad y las instalaciones, véase: Morse, Margaret. “The Body, The Image, and the Space In-Between”, en Hall; Doug; Jo Fifer, Sally (eds.). *Illuminating video: an essential guide to video art*. Aperture/ Bay Area Video Coalition, New York, 1990.

¹⁵ El problema del *entre* no se entiende sin el desplazamiento de la “suspensión-sobre” (Hegel) por la “suspensión-entre” (Heidegger) (Véase: Schulz, Walter. *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*. Günther Neske, Germany, 1985) y sin la experiencia de la *indeterminación* (Véase: Gramm, Gerhard. *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000). Tampoco parece comprenderse sin la inclinación contemporánea hacia un flujo no totalizable de mediaciones, el mal infinito como un estado eterno *entre*. Oosterling, Henk. “Sens(a)ble intermediality and interesse. Towards an Ontology of the In-Between”, en *Intermedialités*, n° 1, 2003, 29-46

¹⁶ La comprensión de la historia desde su fragmentación: Arendt, Hannah. “No Longer and Not Yet”, en *Essays in Understanding (1930-1954)*. Schocken Books, New York, 1994, un precioso texto que, rescatando a la vez a Benjamin y a escritores como Kafka, Proust, Broch, llama la atención sobre esos momentos de espacio-vacio (*empty space*), terrenos de nadie, que, perteneciendo a la historia, parecieran no tener historia. Filósofos como Blumenberg o Koselleck han reformulado estas ideas bajo el concepto de umbrales de la historia (*Epochenschwelle*), las cesuras, cortes o brechas en la historia. Toda una generación estará marcada no tanto por la sensación de continuidad de la historia –que funciona además como el devenir sí mismo del sujeto– sino por unas historicidades escandidas, intermitentes, interregnas, pausadas, pendientes, envueltas en brechas (véase: Hartog, François. *Regímenes de historicidad*. Universidad Iberoamericana, México, 2007). Regímenes de historicidad paradójicos dentro de la larga duración del capitalismo, que tienen la forma del tiempo intermedio, del aplazamiento y la moratoria (Sloterdijk, Peter. *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política* [Trad. A. M. de la Fuente]. Seix Barral, Barcelona, 2001). Bien podrían relacionarse con el tiempo del nihilismo: “El nihilismo es el tiempo intermedio en el que final y comienzo se confunden, el tiempo menesteroso en que las antiguas estrellas se desvanecen y no se divisan todavía otras nuevas [...] Precisamente porque vivimos en un “tiempo intermedio”, en una transición, todas las formas, productos y actitudes vitales son de una ambigüedad profunda (Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 186-187).

¹⁷ La “diferencia” en la constelación conformada por Heidegger, Deleuze y Derrida, se piensa como *entre* (Laruelle, François. *Philosophies of Difference. A critical introduction to Non-Philosophy*. Continuum, New York, 2010, p. 56).

¹⁸ Pfister, Michael. “Eros gibt keine Ruhe”, en Heiz, André, Pfister, Michael. *Dazwischen*. Museum für Gestaltung. Zürich, 1998, p. 41.

la integridad, de lo consistente y sólido en beneficio de conjunciones y síntesis disyuntivas¹⁹, así como la experiencia, tangible y abstracta, real y formal, de un cambio de fase de la materia, que se ha vuelto más informacional que compacta, más rizomática que arborescente, más energética que substancial, más fractal que simple y unitaria²⁰.



Bill Viola. *The Veiling*. 1995

Saburo Murakami. *Lacerations of Paper*. 1956

Bill Morrison. *Decasia*. 2002

Ingmar Bergman. *Persona*. 1966

El atlas imposible del imaginario contemporáneo sobre el *entre* incluye la comprensión de lo político (como espacio de apariencia en Arendt, como interrupción del pueblo en Rancière, como acontecimiento en Badiou)²¹, la cinemática generalizada de lo real, los análisis de la espacialidad y de la cotidianidad, el estado de excepción del derecho y el estado de *shock* de la experiencia²², las nuevas teorías de la afectividad y de lo sensible, el pensamiento postcolonial y los estu-

¹⁹ Tendríamos que hablar aquí de un *régimen intersticial del discurso* en el que cada concepto, tema o noción está asediado por el *entre*. Tomando prestada la introducción de la *Teoría de la identidad* de François Laruelle, titulada justamente “La era de la multiplicidad”, diríamos que las filosofías contemporáneas, luego de poner fin al hegelianismo, al marxismo y el estructuralismo, llaman la atención sobre nuevos objetos parciales, fragmentados, irregulares, borrosos; disjuntos, dehiscentes, diseminados, diferenciados, inconsistentes, singulares, hechuras anacrónicas, heterogéneas e indecidibles; la multiplicidad, los flujos, los quiasmos, pliegues y rupturas; lo discontinuo e irregular; las anti-formas y lo informe; lo inmaterial, espectral e incorpóreo; lo casi-nada, los cuasi-objetos e hiperobjetos; lo micrológico, abyecto y secundario (Laruelle, François. *Théorie des identités: Fractalité généralisée et philosophie artificielle*. PUF, París, 1992). Estos nuevos objetos están marcados por la positividad de la síntesis disyuntiva. Destacaría algunas cosas: el *entre* y lo in-forme (Virilio, Paul. *Negative Horizon An Essay in Dromoscopy*. Continuum, London, 2005); el *entre* y lo abyecto (Kristeva, Julia. *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Du Seuil, París, 1980). El *entre* y lo inmaterial e incorpóreo (Grosz, Elizabeth. *The Incorporeal. Ontology, ethics and the limits of materialism*. Columbia University Press, New York, 2017). El *entre* y los hiperobjetos (Morton, Timothy. *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2013); el *entre* y lo secundario (Sloterdijk, Peter. *Esfemas III*, pp. 31-33).

²⁰ Serres, Michel, Latour, Bruno. *Conversations on Science, Culture, and Time*. University of Michigan Press, USA, 1995, p. 121.

²¹ “Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este ‘espacio entre’ (*Zwischen-Raum*) donde tienen lugar todos los asuntos humanos” (Arendt, Hannah. *¿Qué es política?* Paidós, Barcelona, 1997, p. 57). Rancière señala en *El desacuerdo*: “Hay política [...] por el hecho de poner en común la distorsión [...] El *inter* del *interesse* político es el de una interrupción o un intervalo. La comunidad política es una comunidad de interrupciones, de fracturas, puntuales y locales [...] El ser-juntos político es un *ser-entre*: entre identidades, entre mundos” (Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 42 y pp. 170-171). Sobre la “estructura de intervalo del acontecimiento”, véase: Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Manantial, Buenos Aires, 2001, p. 233.

²² El efecto estético de la aceleración, el efecto sobre las formas y la percepción, ha estado siempre marcado por la imagen-flujo, la imagen-fluida, el desplazamiento, el desenfoque, la alteración, la imposibilidad del referente, lo borroso, la desaparición y disolución de las formas. Para un análisis sociológico de la aceleración, véase: Rosa, Hartmut. *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. Columbia University Press, New York, 2013. La dromología o teoría de la aceleración de Paul Virilio puede considerarse como una estética (crítica) de la aceleración. Deleuze piensa *el entre como medio de aceleración y velocidad*. En cambio Derrida piensa más *el entre como medio de espaciamento, de retraso*. Este contraste no es tanto una discusión filosófica como una contrariedad que habita la experiencia contemporánea. Al exceso de velocidad le acompaña un receso de ralentización. Ciertamente, el extremo de este discurso sobre la necesidad de pausa y lentitud *para pensar* es el texto de Gillo Dorfles. *El intervalo perdido* (1980) [Trad. Ricardo Pochtar] Lumen, Barcelona, 1984. Este ensayo ha de tomarse como un síntoma ejemplar de uno de los modos de comprender el *entre*: la necesidad diastemática en un mundo adiaSTEMÁTICO. En el ámbito de lo que se ha denominado “giro espacial”: Soja, Edward. *Thirdspace*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 1996; Entrikin, Nicolas. *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity*. The Johns Hopkins University Press, 1991; Casey, Edward. *Representing Place: Landscape Painting and Maps*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002; Andrews, Hazel (ed.). *Liminal Landscapes. Travel, experiences and spaces in-between*. Routledge, New York, 2012. Sobre el *entre* y los estudios de la cotidianidad: Joseph, Isaac. *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*. Librairie des Méridiens, París, 1984; Davila, Thierry. *Marcher, créer: déplacements, flâneries, dérives dans l'art de la fin du XXe siècle*. Regard, París, 2002. De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer* [Trad. A. Pescador]. Universidad Iberoamericana, México, 2000. Walter Benjamin formuló dos sentencias que abren profundas grietas de reflexión sobre nuestra actualidad. En su *Tesis de filosofía de la historia*, escribió: “El estado de excepción [...] ha devenido la regla”. En *Sobre algunos temas en Baudelaire*, afirmó: “La vivencia del *shock* (*Chockerlebnis*), se ha convertido en la norma”. Mientras el primer axioma ha dado origen a una arqueología del umbral de indeterminación entre la vida y el derecho, el segundo axioma abre la cuestión del umbral de indeterminación entre la vida y la tecnología. Agamben define el estado de excepción a partir del *entre* (Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Texto, Valencia, 1998, p. 201-202). Un ejemplo reciente de este problema lo constituye la conferencia *The Spaces In-between: Investigating Camps and Spatialities of Exception*, realizada en Londres durante agosto de 2016. El motivo del *entre* para diversos análisis de la migración, los refugiados y desplazados es sumamente actual (Nail, Thomas. *Theory of the Borders*. Oxford



Mathias Wernke. *Zwischenzeit (In Between)*, 2008

dios culturales, las retóricas dedicadas al límite y la relación, el acontecimiento del feminismo, el género y la sexualidad; la *interdisciplinaridad* y la *interseccionalidad* del saber²³, así como el esbozo de una epistemología del *entre* (*Epistemologie der Zwischenräume*) que interpreta la sociedad, el sujeto, el saber, el cuerpo y el sentido a partir de una *intrusión originaria* constituida por el *implexo* de la *vida* y la *técnica*²⁴. Trascendental e inmanente, el *entre* constituye una característica básica (*Das Zwischen ist ein Grundzug*) de la realidad²⁵. Acontece como la totalidad articulada en la que estamos inmersos, como algo que divide a cada forma en sí misma (*Jede Gestalt hat es ein Zwischen in sich*)²⁶ y co-

University Press, New York, 2016). La paradoja de una “excepción” devenida en regla define también el estado de *shock*. Asociado a estados transitorios, el pensamiento contemporáneo elaboró desde distintas orientaciones la insólita hipótesis de que el *shock* es la norma de la experiencia moderna. Desde luego en Benjamin y en Adorno, pero también en Heidegger. Stiegler, Bernard. *Etats de choc. Bêtise et savoir au xxi^e siècle*. Éditions Mille et une nuits, París, 2012; Dorfman, Eran. *Foundations of the Everyday. Shock, Deferral, Repetition*. Rowman & Littlefield, London, 2014

²³ Sobre el *entre* y la afectividad, sobre todo Massumi, Brian. *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press, Durham, 2002. El espectro del *entre* asedia también los estudios postcoloniales. Un buen ejemplo es la reciente Conferencia Internacional en El Colegio de México: *Entre Espacios. Movimientos, actores y representaciones de la globalización* (2016), con la participación, entre otros, de Saskia Sassen y de Vittoria Borsò. Véase: Bhabha, Homi K. “Culture’s In-Between”, en Hall, Stuart (ed.). *Questions of Cultural Identity*. Sage Publications, London, 1996; Dahoun, Z. “L’entre-deux: Une métaphore pour penser la différence culturelle”, en Kaes, R. (Ed.). *Différence culturelle et souffrances de l’identité*. Dunod, Paris, 1998, pp. 209-242). Berger, Claudia (Ed.), *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultur eller Zwischenräume*. Internationalen Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 1994. Castro-Gómez, Santiago. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Universidad Javeriana, Bogotá, 1999. Puede también incluirse, en distintos grados y orientaciones, el trabajo de Alberto Moreriras, Walter Mignolo o Nestor García Canclini y el precursor Silviano, Santiago. *The Space In-Between: Essays on Latin American Culture*. Duke University Press, 2002. Respecto de las ciencias de la relación, que han surgido de un tránsito de la interioridad de la *relación-de* a la exterioridad de la *relación-entre*, destacamos: Asenjo, F. G. *In-between. An Essay on Categories*. Center for Advances Research in Phenomenology, Maryland, 1988.

²⁴ La noción de “intrusión originaria” fue utilizada por Jacques Derrida para dar cuenta de un implexo, una complicación originaria entre la vida y la tecnología, el cuerpo y la prótesis (Derrida, Jacques. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée, París, 2000, p. 258; El Tocar, Jean-Luc Nancy [Trad. Irene Aguff]. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2011, p. 326). Lo que tenemos, a la largo de todo el pensamiento contemporáneo, es la comprensión de esa intrusión originaria como *a priori* tecnológico de la existencia (Kittler, Friedrich. *Gramophone, Film, Typewriter* (1986) [Trad. Geoffrey Winthrop-Young, Michael Wutz]. Stanford University Press, Stanford, 1999, p. 117). Puede rastrearse este motivo en Simondon, Stiegler o Sloterdijk. Esta suerte de inflación de lo técnico afecta a la epistemología. Hans-Jörg Rheinberger plantea que, si se puede reducir la epistemología contemporánea a una orientación común sería que, en lugar de mirar por un lado un sujeto capaz de conocer y por otro los objetos conocidos, dirige ahora su atención al *entre* (*in-between*). Mira ahora las condiciones histórico-técnicas y culturales donde tiene lugar el proceso de aparición de objetos enunciables. La epistemología se convierte así en un estudio de sentidos y de *medios* de producción de conocimientos (Rheinberger, Hans-Jörg. “Was ist historische Epistemologie?”, en Colloquium des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte, Berlin, citado en : Bernhard J. Dotzler, Henning Schmidgen. *Einleitung zu einer Epistemologie der Zwischenräume*, in *Parasiten und Sirenen* (Bielefeld: transcript Verlag, 2008). Véase también Klemun, Marianne: “Introduction: ‘Moved’ Natural Objects - ‘Spaces in Between’”, en *HOST*, Vol.5, [edición especial: *Moved Natural Objects. Spaces in Between*], Spring 2012. A todo ese trasfondo reticular de objetos y actores, de espacios y dispositivos, que no ha sido incorporado socialmente, Bruno Latour lo denomina “plasma”. Y define el plasma como algo que “esta *entre* y no está hecho de materia social. No esta oculto, simplemente es *desconocido*. Se asemeja a un vasto territorio interior que aporta los recursos para todo curso de acción que desee llevarse a cabo” (Latour, Bruno. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial, Buenos Aires, 1997, p. 342). El conjunto del mundo aparece entonces como una zona de intrusión originaria. Las antiguas oposiciones o dicotomías sustanciales (los mundos metafóricos y los mundos del plasma, lo humano y lo no-humano, lo animado y lo inanimado, lo natural y lo técnico, lo vivo y lo muerto, la locuacidad del discurso (*Geschwätzigkeit der Diskurse*) y el silencio de los objetos (*Schweigen der Objekte*), lo orgánico y lo inorgánico, el cuerpo y la prótesis), son desplazadas por tensiones dipolares que producen zonas de indiscernibilidad y de indistinción. Todo el discurso posthumanista, las “transespecies” de Donna Haraway, la “tecnogenesis” de Bernard Stiegler, la “ontología plana” de Manuel DeLanda, la “meta(l)morfosis” de Rosi Bradotti, la “simetría generalizada” de Bruno Latour, la “limitrofia” en Derrida, permanece cautivo de una *lógica del entre*. Cunniff, Erin. “Zones of Indiscernibility: the life of a concept from Deleuze to Agamben”, en *Philosophy Today*, Volume 51, Issue Supplement, 2007, pp. 98-106.

²⁵ Fink, Eugen. *Welt und Endlichkeit* [Editado por Franz-A. Schwarz]. Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1990, p. 198.

²⁶ *Welt und Endlichkeit*, p. 198.

mo una virtualidad, un “reino fractal de posibilidades”²⁷. Lo que algunos fenomenólogos interpretaron como el “descubrimiento de *entre*” en nuestra época²⁸, que ha instituido una suerte de poética y de sintaxis invariante del pensamiento, un modo de articulación del lenguaje filosófico²⁹, se revela así como algo inseparable de una serie de profundas modificaciones en las condiciones de la experiencia. Formulado en otros términos, la cuestión del *entre* no se explica por las necesidades trascendentales de la filosofía, por el “ritmo inmanente de los conceptos (*immanenten Rhythmus der Begriffe*)”³⁰; no se explica por alguna internación rememorante en la “historia del ser”. Como dice Sloterdijk, únicamente una inveterada ingenuidad fenomenológica puede pretender que algo se hace explícito cuando es elevado a la categoría de tema filosófico. El problema del *entre* acontece *a la vez* como la *instancia operativa* del pensamiento y como la *instancia operativa* del estado de sostenimiento (*Getragenheit*) en la medialidad del mundo. Tal vez en ningún autor se puede encontrar con más claridad esta tensión que habita el *antro* del *entre* como en Derrida: origen de la operación deconstructiva³¹, el *entre* es también el origen de la tecnología³². ¿Y cómo distinguir entre el *entre* como *medio* de aceleración rizomática y el *entre* como *medio* de aceleración de la máquina abstrancta del capitalismo en Deleuze? Desde el movimiento espectral del capital hasta las *interfaces* que gobiernan nuestras relaciones sociales, desde *internet* y la circulación *wireless* hasta el diseño de nuestras ciudades³³, desde la plasticidad neuronal hasta la invención nanotecnológica del cuerpo³⁴, desde los ambientes donde nos movemos a la externalización de la imaginación³⁵,

²⁷ Massumi, Brian. *A user's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, pp. 37-38.

²⁸ Buber, Martin. “What is a Man?” (1938), en *Between Man and Man*. Routledge Classic, New York, 2002.

²⁹ El pensamiento se ve poéticamente a sí mismo en el deslizamiento en el umbral, en la inestabilidad del *entre*, pero nunca en su franqueamiento o superación (Badiou, Alain. *Le Siècle*. Eds. du Seuil, París, 2005, p. 43; *El siglo* [Trad. Horacio Pons]. Manantial, Buenos Aires, 2005, p. 43).

³⁰ *Fenomenología del espíritu*, p. 120.

³¹ “La palabra *entre*, se trate de confusión o de intervalo *entre*, lleva, pues, todo el peso de la operación”. Derrida, Jacques. *La dissémination*. Éditions du Seuil, París, 1972, p. 249; *La diseminación* [Trad. José. M. Arancibia]. Fundamentos, Madrid, 1997, pp. 331.

³² El *entre* “debe ser objetivamente *calculable*, una cierta tecnología es necesaria, y este es posiblemente el origen o la esencia de la tecnología” Derrida, Jacques. *Athens, still remains* [Trad. Pascal-Anne Brault, Michael Nass]. Fordham University Press, New York, 2010, p. 19..

³³ “El ser de la red es el *entre*; su substancia es la relación” (Musso, Pierre. *Critique des réseaux* [2003]. PUF, París, 2015). Una celebración de la red como transparencia de la comunicación: Serres, Michel. *Atlas*. Cátedra, Madrid, 1995, pp. 26-30. Para más estudios: Straw, Will. “The Circulatory Turn”, en Crow, Barbara (ed.). *The Wireless Spectrum. The Politics, Practices, and Poetics of Mobile Media*. University of Toronto Press, Toronto, 2010. pp. 17-28; Mackenzie, Adrian. *Wirelessness. Radical Empiricism in Network Cultures*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2010. Parrocchia, Daniel. *Philosophie des réseaux*. PUF, París, 1993; Castells, Manuel. *La société en réseaux. L'ère de l'information*. Fayard, París, 1998; Distler, Catherine. *Le prochain Monde. Réseau-polis*. Le Seuil, París, 1968; Radowski, G.-H. *Anthropologie de l'habiter: vers le nomadisme*. PUF, París, 2002; Barabasi, Albert-László. *Linked. The new Science of Networks*. Perseus Publishing, Cambridge, 2002. “El nuevo espíritu científico se desarrolla en una filosofía del transporte: intersección, intervención, intercepción (...) Dicho de otra manera, la división tiene menos importancia que la circulación a través de los caminos o las fibras, la circunscripción de una región tiene menos importancia que los nudos de confluencia de las líneas, nudos que son, según la tesis, las regiones mismas. En este espacio nuevo la invención se desarrolla según un *ars inter veniendi*; la intersección es heurística, y el progreso es entrecruzamiento; se da cuenta así de la complejidad” (Serres, Michel. “L'interférence”. En: *Hermès II*. Éditions de Minuit, París, 1972, pp.10-13).

³⁴ “La plasticidad, filosóficamente captada, podría ser el nombre de este *entre*” (Malabou, Catherine. “Overture: La vœu de plasticité?”, en Malabou, Catherine (dir.). *Plasticité*. Léo Scheer, París, 2002, p. 15). Probablemente sea Jean-Luc Nancy quien ha llevado más lejos la idea del cuerpo *artefactual, inestético y auto-operable*. La “ontología del *entre*” propuesta por Nancy para pensar la *techné de los cuerpos* encuentra su justificación teórica (Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo*. La Cebra, Buenos Aires, 2007, pp. 48-49). Sobre los cuerpos ecotécnicos, véase: Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Arena Libros, Madrid, 2003, p. 69.

³⁵ “Gran parte de la literatura filosófica sobre el tema de lo atmosférico [...] investiga la naturaleza de la atmósfera como un concepto y una experiencia del *entre* [*in-betweenness*]” (Mikkel Bille. “Staging atmospheres: Materiality, culture, and the texture of the in-between”, en *Space, Emotion & Society*. Vol. 15, 2015). Luccarelli, Mark; Bergmann, Sigur (ed.). *Spaces in-between: Cultural and Political Perspectives on Environmental*. Brill Rodopi, Leiden, 2015; Böhme, Gernot. “Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics”, en *Thesis Eleven*, 1993, N° 36, 113-126. “Lo atmosférico es, en toda su extensión y propósito, un *entre* (*in-between*), una cuasi-cosa que es tan pre-subjetiva y pre-objetiva que podría considerarse transicional”. Griffero, Tonino. *Quasi-Things. The Paradigm of Atmospheres*. Sunny Press, New York, 2017; Griffero, Tonino. *Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces*. Ashgate, Burlington, 2010.

habitamos una *aparitización mediológica del entre* –atmosférica, energética, plástica, reticular, urbana- que determina todo acontecer al mismo tiempo que borra la distinción entre la organización de lo vivo y la organización de lo técnico³⁶.



Ramón y Cajal. Neurona. 1914

Torre Eiffel. 1887

J. Pollock. Autumn Rhythm. 1950

E. Fischer. Tweetworks Map. 2014

Un mundo así sacude y desenraiza el verbo ser. En el prefacio dedicado al libro de Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*, Octavio Paz escribió las siguientes líneas: “si no es la metafísica sino la historia la que define al hombre, habrá que desplazar la palabra ser del centro de nuestras preocupaciones y colocar en su lugar la palabra *entre*”. Breve como una monograma, aguda como una incisión, esta frase intercepta como ninguna otra la transformación del *entre* en una característica fundamental del imaginario de nuestra época³⁷.

II. Imagen flotante

Aparece como una improvisación, como escombros de una coherencia agrietada (*Abfall des gesprungenen Zusammenhangs*), como una secuencia de sueños, aforismos y contraseñas entre las cuales apenas puede existir una afinidad electiva (*Wahlverwandtschaft*) [...] hurga en el fragmento (*im Zerfall wühlender*), rescata, pero afectado por un desajuste sustancial (*substanzuell unausgerichteter Betroffenheiten*)³⁸

Esta investigación nació del vértigo que produce la multiplicidad del *entre*. Nació del desmayo del pensamiento ante un enjambre infinito. ¿Por qué nunca como en la actualidad el *entre* irrumpió *como tal* en las investigaciones más diversas y en los discursos más heterogéneos? ¿Qué es lo que explica que un *accidente secundario*, ausente hasta ayer de los diccionarios terminológicos (*Zwischen gehört nicht zu den Begriff, die in philosophischen Wörterbüchern zu finden sind*)³⁹, que transcurrió bajo tierra (*Die untergründige Präsenz des Zwischen*) en la tradición metafísica⁴⁰, se transforme de pronto en una instancia operativa privilegiada? Tales preguntas no tienen todavía una respuesta. Lo que hay, lo que tenemos, es un amontonamiento (*coacervatio*) del *entre* sin articulación (*articulatio*). Una *inestabilidad abierta* y un *dinamismo energético* compuesto de intensidades múltiples que se resisten aparentemente al ordenamiento⁴¹. Una tabla de

³⁶ Con la fórmula *aparitización mediológica del entre* quisiéramos reunir algunas características esenciales de nuestra época: la energía, lo atmosférico, lo reticular y la plasticidad. Decimos *aparitización mediológica del entre* porque el medio es una actualización técnica del *entre* que se caracteriza por tender hacia la diafanidad y la desmaterialización. El concepto de *medio* tiene su fundamento en la figura del *entre* (Mersch, Dieter. *Medientheorien zur Einführung*. Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2006, p. 221). Decimos *aparitización mediológica del entre* porque son los aparatos los que hacen efectiva la inefectividad del *entre*: Déotte, Jean-Louis. *L'Époque des appareils*. Lignes et Manifeste, París, 2004).

³⁷ Paz, Octavio. “Prefacio. Entre orfandad y legitimidad” (1973), en: Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México 1531-1813* [1974]. FCE, México, 2002, pp. 11-24.

³⁸ Bloch, Ernst. “Revueform in der Philosophie” (1928), en *Erbschaft Dieser Zeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1961, pp. 368-371.

³⁹ Pfister, Michael. “Eros gibt keine Ruhe”, en Heiz, André, Pfister, Michael. *Dazwischen*. Museum für Gestaltung. Zürich, 1998, p. 41

⁴⁰ Theunissen, Michael. “Zwischen”, en Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried (Hrsg.). *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bände, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007.

⁴¹ La noción de inestabilidad abierta (*mouvance ouverte*), elaborada en el sentido de una incesante vibración (*incessante vibration*) en el ámbito literario (Zumthor, Paul. *Essai de poétique médiévale*. Collection Poétique. Seuil, París, 1972, p. 507), la hallamos en: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. pp. 245-246; *El tocar*, Jean-Luc Nancy, p. 309.

categorías –o, mejor, una *tabla de sincategorías*- cuya cohesión agrietada (*gesprungenen Zusammenhangs*) responde al desquiciamiento sustancial (*substanziell unausgerichteter*) de nuestro mundo. La tabla del *entre* esquivada “la más discreta y la más imperiosa de las necesidades: sustrae el emplazamiento, el suelo mudo donde los seres pueden yuxtaponerse”⁴².



De la sustracción del suelo mudo donde distribuir las formas del *entre*, debemos sacar una primera impresión: la modalidad del *entre* es un estado de flotamiento carente de suelo (*Modus eines bodenlosen Schwebens*) que impregna la realidad sin llegar al concepto⁴³. Inacabado (*ημιγεννη*) e irresuelto, elástico y envolvente, móvil y agujereado, viscoso pero ligero, circula sin contornos precisos de cuerpo en cuerpo, de discurso en discurso, de imagen en imagen. Se respira en el ambiente, está a la orden del día, a flor de piel, a pedir de boca. Está *allí*, por todas partes, como una *imagen flotante* que *intercepta* las significaciones y acontecimientos, las tendencias y fenómenos, las energías y ritmos que organizan nuestra cultura⁴⁴. El *entre* se encuentra flotando en el aire de la época: para ningún otro asunto es más exacta esta asercción anexa sobre la condición meteorológica de la cultura⁴⁵. La última *Biennale de Sydney*, cuyo guión curatorial describe el *entre* como la noción central de “nuestra visión de la realidad”, es tal vez el síntoma ejemplar de que el *modo flotante del entre* ha alcanzado el momento de la *moda* y de la *mercancía*, de la *doxa* y del *fetiché*, el momento sin retorno de su “degradación comercial”⁴⁶. La economía del *entre* –“independientemente de las conciencias individuales”, como diría Marx- anima el movimiento especulativo del pensamiento. El *entre* “se ha convertido desde hace tiempo en una trivialidad”. Universal y vacío, opone resistencia a todo intento de definición. De hecho, tampoco necesita ser definido. “Todo el mundo lo usa constantemente y comprende ya siempre lo que con él se quiere decir”⁴⁷. No es que el *entre* perdiera de pronto su sentido originario, su substancia o su esencia. Por el contrario, es precisamente la falta de esencia de la moda y de la mercancía, la falta de substancia de la (in)vestidura de la realidad y de la espectralidad de la forma social, lo que define la *facticidad* del *entre*. La trivialidad, la insignificancia, esconden el porvenir del *entre*.

⁴² Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, pp. 2-3.

⁴³ *Sein und Zeit*, p. 235; *Ser y tiempo*, p. 199.

⁴⁴ En la medida que define en distintos lugares la “imagen histórica pura” de la *plasticidad* a partir de la *imagen impura* del *entre*, nos permitimos dislocar el discurso de Malabou sobre la plasticidad como el esquema de nuestra época (Malabou, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Éditions Léo Scheer, París, 2005, p. 34; *La plasticidad en el atardecer de la escritura* [Trad. J. Bassas Vila, Joana Masó]. Ellago Ediciones, Pontevedra, 2008, pp. 39-40.

⁴⁵ De la remota historia que relaciona el *entre* y el *aire* se desprende la extraña circunstancia de que lo más cercano a una ciencia del *entre* sea la meteorología: la exposición (*διδασκαλία*), decía Olimpiodoro, de los elementos inacabados (*ημιγεννη*) (Viano, Cristina. *La matière des choses: le livre IV des Météorologiques d'Aristote et son interprétation par Olympiodore*. Librairie Philosophique J. VRIN, París, 2006, pp. 149-150, y Apéndice I, p. 204). O, como dirá Juan de Buridan, la exposición de las mixturas imperfectas (Martin, Craig. *Renaissance Meteorology*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2011, p. 27). En un mundo en el que la materia es *más informacional que material*, Michel Serres propuso en *Atlas* recuperar la meteorología como la forma misma del movimiento de la información.

⁴⁶ Rosenthal, Stephanie (ed.). *The Future Is Already Here –it's just not evenly Distributed*. Biennale of Sydney / Common Editions, Sydney, 2016. “Si los tres períodos del concepto son la enciclopedia, la pedagogía y la formación profesional comercial, sólo el segundo puede evitarnos caer de las cumbres del primero en el desastre absoluto del tercero, desastre absoluto para el pensamiento, independientemente por supuesto de sus posibles beneficios sociales desde el punto de vista del capitalismo universal”. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *¿Qué es filosofía?* [Trad. Thomas Kauf]. Anagrama, Barcelona, 1997, p. 18.

⁴⁷ *Sein und Zeit*, p. 4; *Ser y tiempo*, p. 25.



El gran descubrimiento de Platón, decía Heidegger, fue el *entre* como posibilidad de lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$. Vano y banal (*nichtig, eitel*), designa todo sin designar algo⁴⁸. Distorsión (*Verstellung*) privada de objeto⁴⁹, perversión (*Verkehrung*) que nunca llega a ser *–nunca llega al ser–*, el *entre* trastorna (*zunichte machen*) y hace fracasar (*vereiteln*) el conocimiento⁵⁰. Casi nada⁵¹, algunos escolásticos lo definirían como algo mínimo (*minus ens*), débil (*debilis*), inexistente (*ens minimum*), algo que no tendría más consistencia que la del *accidente*. Disectado, arrancado de la continuidad, esta cosa, el *entre*, no designa nada. Lo “propio” del *entre* es reenviar constantemente a algo otro que sí⁵². De aquí que, por muy amplia que sea la *tabla sincategoremática* que elaboremos, por muy extendido que sea el atlas imposible de las *formas del entre* en nuestra época, no encontraremos la historia de su *agravamiento heterogramático y heterodramático*; la reconstrucción de su transformación en un esquema flotante capaz de hacer inteligibles los acontecimientos y fenómenos que vertebran nuestra época⁵³. Esta ausencia de una *arqueología especulativa* y de una *arqueología material* del *entre*, la ausencia de una reconstrucción de su *formación filosófica* y de su *emergencia histórica*, responde a la ausencia de un pensamiento específico que le dedique a la multiplicidad del *entre* la atención que la ontología *–es decir la filosofía–* destinó por largo tiempo a la multiplicidad del ser. Hay sin duda innumerables descripciones de lo que *llena el entre*. En el mejor de los casos, tenemos discursos sobre el *entre*. Pero carecemos de una *ciencia del entre*. ¿Qué ciencia podría prometer esta sombra que no tiene objeto, que no designa nada en concreto y cuya digresividad, como un cuadro de Pollock, arrastra al pensamiento y al sentido hacia ninguna parte?

⁴⁸ Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [GA, Bd. 34, editado por Hermann Mörchen]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 274; *De la esencia de la verdad* [Trad. Alberto Ciria]. Herder, Barcelona, 2007, p. 258.

⁴⁹ Heidegger, Martin. *Parménides* [GA Bd. 54, editado por Manfred S. Frings]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 88; *Parménides* [Trad. Carlos Masmela]. Akal, Madrid, 2005, p. 79.

⁵⁰ *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 272; *De la esencia de la verdad*, p. 256.

⁵¹ Casi nada (*presque rien*), hay cosas empíricas que permanecen en el *entre* (*entre-deux*), absolutamente inefectivas. Jankélévitch, Vladimir. *Philosophie Première. Introduction à une philosophie du 'presque'*. Presses Universitaires de France, París, 1954, p. 150.

⁵² Jullien, François. *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Galilée, París, 2012, pp. 50-51.

⁵³ La idea de agravamiento (*aggravation*) la hemos tomado de Malabou: *La plasticité au soir de l'écriture*, pp. 32-33; *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, p. 38. La heterogramática del *entre* –término que ha sido extraído de Husserl y Derrida, *heterogramatische Ausdrucksmittel*– indica la remarcación gráfica de la palabra (*entre*, Entre, “entre”) como forma de darle una significación anormal independiente a algo que no puede ser independiente. La heterodramática del *entre* –que en parte proviene del dramatismo deleuziano– quisiera indicar una remarcación del *entre* que ocurre antes de la escritura y en la realidad. Por otra parte, en la literatura disponible sobre el *entre*, al menos la que pareciera dedicarle una atención exclusiva (por ejemplo: Schlegel, Frank. *Phänomenologie des Zwischen: Die Beziehung im Denken Martin Heideggers*. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2011; Cioflec, Eveline. *Der Begriff des "Zwischen" bei Martin Heidegger*. Verlag Karl Alber, Freiburg, 2012, p. 229; Desmond, William. *Being and the between*. Nueva York: SUNY Press, 1995; Jullien, François. *L'écart et l'entre*; Sibony, Daniel. *Entre-deux. L'origine en partage* (1991). Éditions du Seuil. París, 2003; Comu, Michel. *Una pensée de l'entre-deux*. Éditions L'Age D'Homme. Lausanne, 1994), no se ofrece una historia, una cartografía de sus usos y aplicaciones. No hay algo así como la advertencia de un *agravamiento metaxológico* en el discurso contemporáneo. El *entre* cae como un accidente. En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari exponen indirectamente una explicación para el funcionamiento anhistórico del *entre* en el discurso. Después de definir el *entre* como algo rizomático –no es que el rizoma tenga como característica el *entre*, sino que el *entre* acontece como rizoma–, plantean que procede *antigenética y antigenealógicamente*. Al producirse cada vez, es cada vez nuevo de acuerdo con las circunstancias. Ahora bien, dada su recurrencia en el pensamiento contemporáneo habría que sospechar de la anti-reproducción del *entre*. Toda importación de una noción, dice Serres, supone una ley entrópica. Así actúan las modas. “En un punto dado de esa serie, la aceptación rigurosa del concepto se pierde en parte y en su totalidad, y solo se lo menciona de oídas, como un niño prueba las palabras de los adultos”. Véase: Serres, Michel. *La Comunicación. Hermes 1*. Anthropos, Barcelona 1996.

III. Ciencia del *entre*

El *entre* (*entre-deux*) escapa a la ciencia, aunque ella deba atravesarlo⁵⁴

“Solo un análisis radical del *entre* (*in-between*) puede arrojar cierta luz sobre nuestra condición humana actual”⁵⁵. Ahora bien, ¿cómo sería esa *hermenéutica radical del entre* en la que se entrelazan una sintaxis invariante y una lógica de lo real? ¿Disponemos acaso de una hermenéutica filosófica que se asome a la inane apariencia del *entre* sin restituirlo en el interior del movimiento de absolvencia (*Bewegung der Absolvenz*) del Espíritu o en la compleción (*erfüllung*) del movimiento intencional de la conciencia? ¿Un pensamiento que se asome a la multiplicidad del *entre* sin dejarse llevar por el concepto, por la escritura, por la ilusión de trascendencia o por la beatitud de la inmanencia? ¿Una ciencia que examine la indeterminación flotante (*schwebende Unbestimmtheit*) del *entre* sin subordinarla a la unidad y continuidad del ser, al horizonte trascendental del tiempo? Hemos tenido, de alguna manera, el pensamiento –la deconstrucción– dedicado a introducir el *asedio del entre* en la formación misma de los conceptos, el *efecto heterogramático* que produce la *sintaxis del entre*⁵⁶. Nos falta un pensamiento sobre el *asedio del entre* en la formación misma de la realidad, el *efecto heterodramático* producido por la *lógica del entre*. ¿Disponemos, en definitiva, de una *filosofía primera* que investigue el *sentido del entre*, sus modificaciones posibles (*der möglichen Modifikationen des Zwischen*) y la articulación de su multiplicidad (*der Gliederung seiner Vielfältigkeit*)? Por todos lados una ciencia intenta emerger desde hace tiempo, la ciencia del *entre*. A esta *ciencia ambulante*, problemática y no reproductiva, sincategoremática y no categoremática, flotante y no apodíctica, artesanal y no estatal, reservada a estudiar el *entre* por sí mismo, la designaremos aquí *metaxología*.

A. Metaxología

Extraño, infrecuente, el término metaxología (μεταξολογια) es descrito por primera vez en los *Progymnasmata* de Elio Teón⁵⁷. La metaxología (μεταξω, entre, y λογια, palabra) no constituía ninguna ciencia, razón o estudio específico sobre el *entre*. Designaba, más bien, la *forma* de la digresión⁵⁸. La forma o el aspecto del *entre*. Asociada en principio a

⁵⁴ Blondel, Maurice. *L'action. Essai de une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893) Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

⁵⁵ Oosterling, Henk. “A culture of the *inter*”, art. cit., pp. 61-84

⁵⁶ *Es preciso introducir el asedio* –decía Derrida– *en la construcción misma de un concepto*. Aunque Derrida limitó la cuestión del *asedio del entre* a la deconstrucción, es decir, a los cuasi-conceptos deconstructivos, su lectura se puede extender al discurso contemporáneo. La formulación más intensa del *asedio del entre* la ofreció Derrida en *La diseminación*, a la que nos referiremos más adelante. Su temprana lectura de la “sombra del entre” en Heidegger, que sirve de epígrafe a esta investigación, designa ya la “disyunción anacrónica” de cualquier espectralidad y, por tanto, de cualquier asedio (*Heidegger: La question de l'Être et l'Histoire*. p. 201). La ampliación del análisis deconstructivo de la heterogramática del *entre* –su remarcación sintáctica hasta el vacío semántico, el hecho extraño de que *para pensar el entre hay que remacarlo hasta su suspensión, hasta la no-relación*– requiere lo que Bachelard definió como “análisis filosófico espectral” (Bachelard, Gaston. “La noción de perfil epistemológico”, en *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico* [1940] [Trad. Noemi Fiorito]. Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 36-44).

⁵⁷ “Caeterum vocem μεταξολογια, quae ex rarioribus est, vsurpat Theo in *Progymn*” (Toup, Jonathan. *Opuscula critica, in quibus Suidas et plurima loca veterum graecum explicantur*. Lipsia, England, 1790, p. 265). El pasaje de los *Progymnasmata* es el siguiente: μηδε μεταξολογιας, και τωντας δια μακρου τα γαρ εγγυς λαμβανοντα την αποδοσιν ου λυπει τους ακροατας (*Prog.* 82.19-25). “[One must take care] not [to employ] interpolations either, that is, lengthy ones; for early resumption of one's account does not trouble one's audience” (Atherton, Catherine. *The Stoics on Ambiguity*. University Of Cambridge Press, Cambridge, 1993, p. 376).

⁵⁸ “μεταξολογια, use of digressions, Theon *Prog.* 4 (pl.), Men. Prot. p. 28 D., Olymp. in *Mete.* 41.23”. Henry George Liddell, Robert Scott. *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones*. Clarendon Press, Oxford, 1940. La interpretación heterodoxa del *entre* como órgano de claridad (οργανον σαθηνειας), se encuentra en el comentario a la *Meteorologica* de Olimpidoro (*The Stoics on*

las inserciones (μεταξύ παρεμπνοσεις), luego a las interpolaciones (*interpolāre*) y a las interjecciones (*interiectio*), la metaxología condensaba un problema más amplio que remitía tanto a la distracción, el entredicho o suspensión en el itinerario de una conversación, según algunas expresiones de Platón (μεταξύ των λογον, ο μεταξύ τον λογον καταλυομεν)⁵⁹, como a las múltiples formas intermedias (πολλα μεταξύ) que según la *Retórica* de Aristóteles se insertan (εμβαλλειν, se adicionan, προσθηκη) en un texto o discurso, generando interrupciones o desvíos (εκβολη) en la disposición del recto decir⁶⁰. Variación del quiebre de la ilusión teatral (παρεκβασις), la metaxológica retrataba la turbulencia de la continuidad: un defecto (ἔλλειψις) de sentido, un exceso (υπερβολη) de opacidad (ασαφη)⁶¹. Retra-



taba, en cierto modo, la amenaza escondida en las “palabras de enlace” (συνδεσμοι)⁶², el desastre que se produce cuando aquello que carece de significado pleno⁶³ y que se limita a la composición (συντιθεσθαι), se libera de la rectitud y comienza a funcionar *anormalmente* por sí mismo (*de*)formando y (*des*)componiendo sin ser⁶⁴. El término metaxología, sin embargo, se perdió en la densa neblina de la historia Y con esta pérdida se perdía también un nombre, un modo o procedimiento, extraños tanto a la ontología como a la dialéctica, para aproximarse a la turbulencia digresiva del *entre*.

Alguna vez Heidegger propuso leer la *Retórica* de Aristóteles como una precursora interpretación del “temple de la disposición afectiva como constitutivo esencial de la apertura del Dasein al mundo” (*Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existencial die Weltoffenheit des Daseins*)⁶⁵; esto es, como una temprana “hermenéutica de la cotidianidad” (*Hermeneutik der Alltäglichkeit*)⁶⁶. De manera similar, las páginas siguientes quisieran rescatar la metaxología, la lógica digresiva del *entre*, de su subordinación a la disposición continua del discurso (κατασκευαζειν), y transformarla en una *ciencia del entre en cuanto tal*⁶⁷. A esta transformación le corresponde una reformulación de la filosofía primera

Ambiguity, p. 378 [n. 135]). μεταξύλογιαν υπερβαντα es, según Olimpiodoro, una interposición cuya función es introducir un efecto de énfasis (υπερβατον). Olimpiodoro. *In Aristotelis Meteora Commentaria* [41,23ff; 204, 18ff]. Editado por G. Stüve, C. A. G. El origen retórico de la metaxología lo hemos encontrado en: Ian Blyth, Alistair, “Notes towards a Metaxylogy”, en *The Seductiveness of the Interval. Romanian Pavilion*. Romanian Cultural Institute of Stockholm, Italy/ Stockholm, 2009).

⁵⁹ Véase *Fedro* (230a) [Trad. Armando Poratti]. Akal, Madrid, 2010, p. 97, y *Gorgias* (505c) [Trad. J. Colonge]. Gredos, Madrid, 1987, p. 114.

⁶⁰ Aristóteles. *Retórica* (1407b 22) [Trad. Quintín Racionero]. Editorial Gredos, Madrid, 1999, p. 508.

⁶¹ *Retórica* (1407a 30).

⁶² *Retórica*, p. 505, n. 91.

⁶³ Aristóteles. *Poética* (1457a1-5). Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1999, pp. 199-200.

⁶⁴ Estamos realizando una lectura anacrónica de la metaxología, una lectura en la que la digresión del sentido acontece sin retorno del sentido. Ross Chambers ha propuesto que la literatura contemporánea se funda en una “dispersión radical” (Chambers, Ross. *Loiterature*. University of Nebraska Press, Nebraska, 1999. Véase también: Oliver, María. *El arte de irse por las ramas: la digresión en la novela latinoamericana contemporánea*. Bill/Rodopi, Leiden, 2016). Esta digresión radical se funda en el “principio del etcétera”, que ha determinado un modo de crear y un modo de pensar: la diseminación en Derrida, la perpetua digresión de la diferencia en Deleuze, la interrupción en Blanchot, el afuera en Foucault o la ética digresiva en Barthes (Barthes, Roland. *Cómo vivir juntos*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2003, p. 191).

⁶⁵ *Sein und Zeit*, p. 137; *Ser y tiempo*, p. 162.

⁶⁶ *Sein und Zeit*, p. 138; *Ser y tiempo*, p. 163.

⁶⁷ La orientación que aquí le damos a la metaxología es distinta al uso que ha tenido en algunos autores. Por ejemplo: Gabellieri, Emmanuel. “Blondel, S.Weil et le panchristisme, Vers une ‘metaxologie’ dans Maurice Blondel et la quête du sens”, en *Bibliothèque des archives de*

fundándola en el *entre*. No se trata de la ambición del autor, sino de la necesidad de la cosa misma: la *entridad* del ente (*Zwischenheit des Seins*), en la época de la desaparición (*Verschwinden*) y evaporación (*verschwimmen*) del ser, desplaza a la entidad del ente (*Seiendheit des Seins*). El propio Heidegger habrá conducido al declive del ser cuyo renacimiento parecía anunciar, allí donde pone de manifiesto que la irrupción (*einbrechen*) del *entre* posibilita la diferencia ontológica⁶⁸. La tarea de la metaxología no es ya, entonces, la repetición del axioma de la multiplicidad del ente (τὸ ὄν ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς)⁶⁹, tarea que habrá determinado el nudo de la ontología y el destino histórico de la filosofía, sino la repetición de un olvidado axioma formulado por Aristóteles al final de su tratado sobre el cielo: “El *entre* y el *medio* se dicen [o se manifiestan] de muchos modos (πολλαχῶς γὰρ λέγεται τὸ μεταξύ καὶ τὸ μεσον)”⁷⁰.

El doble problema que Aristóteles parece anunciar aquí, el de la *entridad* y el de la *medialidad*, recorre nuestra época. Pero mientras la cuestión del *medio* –la indiscernibilidad de lo humano y de la técnica– ha encontrado un desarrollo científico en la ciencia de los medios o *mediología*, la indagación científica sobre las modificaciones posibles del *entre* (*der möglichen Modifikationen des Zwischen*) y la articulación de su multiplicidad (*der Gliederung seiner Vielfältigkeit*), ha permanecido en cambio encubierta. Como escribió Heidegger en un temprano texto, el *entre* permanece encubierto y no-relevado (*unabgehobene*), pendiente o indecidedo (*unentschiedene*) en sus múltiples formas y máscaras (*Gestalten und Masken*)⁷¹. ¿No deberíamos hablar de un “olvido del *entre*” antes que de un “olvido del ser”?⁷²

Philosophie, n° 63, Beauchesne, 1998, pp. 53-56; “Immanence, Transcendance et Médiation. De la metaxologie”, en Lagrut. B., Vetö, E. *La Vérité dans ses éclats. Foi et Raison. Actes du colloque de Tigery*. Ad Solem, 2014, pp. 325-335. Pertenece a William Desmond el extraño mérito de haber recuperado la “metaxología” para un pensamiento sistemático sobre el *entre*. Extraño mérito, porque al omitir la impronta retórica de la metaxología desde sus primeros textos (para Desmond “metaxología” es un neologismo de su autoría. Véase: Desmond, William. *Desire, Dialectic, and Otherness: An Essay on Origins* [1987]. James Clarke & Co, Cambridge, 2012, p. 9), y al omitir el *giro metaxológico* del pensamiento contemporáneo, ha terminado por construir una “metafísica del *entre*” –y en último término, una “teología del *entre*”. Un pensamiento que reduce el *entre* al ámbito espiritual noemático-divino, cercano a Eric Voegelin (Voegelin, Eric. *Order and History / The Ecumenic Age* [The Collected Works, Vol. 17/IV, editado por Michael Franz]. University of Missouri Press, 2000, p. 308). La metaxología, según Desmond, designa, junto con la equivocidad, la univocidad y la dialéctica, uno de los cuatro sentidos del ser (Desmond, William. *Being and the Between*. State University of New York Press, Albany, 1995). En lugar de pensar la *digresividad del entre* respecto del ser, Desmond reduce el *entre* a un acontecimiento subordinado a la continuidad del ser. La deriva teológica en la que el *entre* es reducido a una “filosofía de la intermediación y de las intermediaciones” (Desmond, William. *The Intimate Strangeness of Being: Metaphysics After Dialectic*. The Catholic University of America Press, Washington, 2012, p. 115), y cuya historia habría que ubicar en Platón y en el neoplatonismo, en Pascal y en cierto Kierkegaard, en Weil y Voegelin, nos interesa solo en la medida que confirma la subordinación del *entre* al “paradigma de la mediación”. Sobre este paradigma, véase: Vasiliu, Anca. *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée Antique et médiévale*. Librairie Philosophique J. VRIN, París, 1997.

⁶⁸ Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* [GA 29/30 editado por F.-W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 530-531; *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* [Trad. Alberto Ciria]. Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 431.

⁶⁹ Aristóteles. *Metafísica* (E, 2, 1026 a 33). [Edición trilingüe. Valentín G. Yerba]. Gredos, Madrid, 1998.

⁷⁰ Aristóteles. *Acerca del cielo* (IV, 5; 312bsq) [Trad. M. Candel]. Gredos, Madrid, 1996, p. 219. Debemos agradecer a Emmanuel Alloa el rescate del axioma aristotélico sobre la multiplicidad del *entre* y del *medio*. Junto con el problema de la multiplicidad del ser, “el pensamiento aristotélico plantea (*soulève*) el problema de la *medialidad* (*médialité*)” (Alloa, Emmanuel. “*Metaxu*. Figures de la médialité chez Aristote”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2009/02, N° 62, p. 247-262). Ahora bien, la lectura de Alloa se inserta en lo que se ha llamado “giro medial”, un giro que comparte la tesis de que la primera proposición filosófica sobre el “medio”, la primera teoría mediológica, se encontraría en Aristóteles (Munker, Stefan. *Philosophie nach dem Medial Turn: Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft*. Transcript, Bielefeld, 2009 pp. 39-40). Este giro comparte, a su vez, una confusión que se encuentra ya en el propio Aristóteles y que la traducción de Miguel Escoto del *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima* de Averroes consagró definitivamente: la confusión del *entre* y del *medio*.

⁷¹ “Das unabgehobene, unentschiedene Zwischen des Aspekts des faktischen Lebens” (Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles. Einführung In Die Phänomenologische Forschung* [GA, Bd. 61, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 93; *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*. Indiana University Press, Indiana, 2001, p. 70).

⁷² Nancy, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Galilée, París, 1996, p. 99; *Ser singular plural*. Arena Libros, Madrid, 2006, pp. 92-93.



Jessie Martin. *In Between*. 2012



Ya-Wen Fu. *Space-in-between*. 2014.



Verónica Losantos. *In Between*. 2014



Verena Ziegler. *Inhabiting in-between*. 2016

Habrá que evitar la indistinción entre el ser y el *entre*. Nosotros, modernos, “estamos radicalmente alejados [del *entre*] por el hecho de que una ulterior interpretación a partir de la mera noción de ser como presencia interpreta la distancia a partir del punto o del instante”⁷³. Un solapamiento e incluso una subordinación del *entre* a la concepción heideggeriana del ser acompaña el discurso de Felipe Martínez Marzoa. El *entre* sería algo así como la “brecha originaria” antes de la mera presencia, del mismo modo que el ser, que “nunca esencia sin lo ente” (*das Sein nie west ohne das Seiende*), es lo que permite la presencia (*das Anwesenheit Gewährende*) antes del mero presente (*Gegenwart*)⁷⁴. Se ingresa así en una indistinción entre la historia de la sustracción o de la pérdida del *entre* y la historia de la sustracción del ser (*Entzug des Seins*)⁷⁵, una indistinción entre el *dónde* originario y el *en cuanto tal* inaugural. Este anudamiento ontológico en el que el *entre* designa la dimensión del venir a la presencia, resume la interpretación heideggeriana del problema del *entre*⁷⁶. El *entre* es como un “espacio ontológico”⁷⁷. El *desplazamiento del ser por el entre*, que organiza la atmósfera de nuestra época, sugiere que el *entre* ha alcanzado una importancia que impide confundirlo, pura y simplemente, con el ser o la diferencia⁷⁸. Y la metaxología sugiere que la filosofía no podría confundirse pura y simplemente con la ontología⁷⁹. La repetición del axioma aristotélico sobre la multiplicidad del *entre* requiere una repetición del pensamiento de Heidegger precisamente allí donde lleva “de forma expresa al fracaso de la cuestión del ser”. El fracaso del ser –cuyo síntoma es el propio Dasein y el inacabamiento de *Ser y tiempo*- deja al pensamiento (y a la existencia) en un “puro intermedio”⁸⁰. No se trata de subordinar el “entre” al “ser” –el *entre* como el lugar ilocalizable del ser, “el intermedio inhóspito en el que nos encontramos”⁸¹; no se trata, pues, de *pasar de contrabando* una cosa por otra en el interior de la obra de Heidegger.

El fracaso del ser acontece como la experiencia del desquiciamiento del *entre* en la época técnica. La cuestión del *entre* emerge en el abandono del ser, es decir, en la sustracción del origen y en el desplazamiento de la presencia. Experiencia de la dispersión sin recurso, de la diseminación sin coherencia, el *entre* radicalmente pensado no retomará más la unidad

⁷³ Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía, Tomo I*. Akal, Madrid, 2010, p. 23.

⁷⁴ Heidegger, Martin. “Kants These über das Sein”, en *Wegmarken* [GA 9, editado por F.-W. von Herrmann]. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1976, p. 479; “La tesis de Kant sobre el ser”, en *Hitos* [Trad. Helena Cortés, Arturo Leyte]. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 387.

⁷⁵ Heidegger, Martin. “Der Spruch des Anaximander”, en *Holzwege* [GA 5, editado por F.-W von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 337; “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque* [Trad. H. Cortés, A. Leyte]. Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 250

⁷⁶ El denominador común (*gemeinsamen Nenner*) que unifica el concepto de *entre* en la obra de Heidegger, señala Eveline Cioflec en su extensa investigación, es la comprensión del *entre* como dimensión de relación al ser (*Verhältnis zum Sein*). *Der Begriff des “Zwischen” bei Martin Heidegger*, p. 229.

⁷⁷ Richardson, William J. *Heidegger, Through phenomenology to thought*. Fordham University Press, 2003, p. 589.

⁷⁸ El *entre* como interrupción del ser, “abre en el ser acabado un intersticio ínfimo por donde todo lo que es se deja desbordar y deponer de repente, por un aditamento que escapa y excede”. Blanchot, Maurice. El diálogo inconcluso. Monte Ávila, Caracas, 1993, p. 336.

⁷⁹ “La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser”. Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido* [Trad. Miguel Morey]. Paidós, Madrid, 2011, p. 215.

⁸⁰ Arturo Leyte ha propuesto interpretar el pensamiento de Heidegger bajo la figura del “fracaso del ser”: *Ser y tiempo* no tendría otra intención que “hacer aparecer de forma expresa el fracaso de la cuestión del ser, pero siguiéndolo paso a paso. Algo así como si el técnico de fotografía nos mostrara a la luz el proceso del revelado químico de una imagen, que por desgracia nunca llegaremos a ver” (Leyte, Arturo. *Heidegger. El fracaso del ser*. Bonallettera Alcompas, Barcelona, 2015, p. 18. Esta lectura vertebraba ya su monografía *Heidegger*. Alianza Editorial, Madrid, 2006). De esta reflexión interesa la comparación, aparentemente banal, entre el ejercicio ontológico y el ejercicio fotográfico.

⁸¹ *El fracaso del ser*, pp. 121-122. Véase Capítulo I, “El implejo del entre”, c.2 Opacidad.

y continuidad del ser. Si la repetición (*Wiederholung*) ontológica de los múltiples modos de manifestarse el ente conducía en Heidegger hacia el horizonte del tiempo (*Horizont der Zeit*) como determinación de la comprensión del ser y hacia la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como protoestructura transcendental (*transzendente Urstruktur*) de la finitud del Dasein⁸², ¿hacia dónde conduciría la repetición metaxológica de la multiplicidad del *entre*? El problema de la pluralidad de modos de manifestarse el *entre*, ¿puede ser reconducido a algo así como un significado fundamental (*Grundbedeutung*)? ¿De dónde recibe su determinación el *entre*?⁸³ ¿Hay acaso una *diferencia metaxológica* entre el ser y el *entre*?



Victor Burgin. *Between*. 1986

Es posible que una investigación doctoral no sea capaz de contestar estas preguntas. Podría suceder, como diría Derrida, que la ciencia del *entre* no nazca nunca como tal y con ese nombre. Pero al menos esta investigación habrá prometido la urgencia de darle *forma filosófica al desplazamiento del ser por el entre* que atraviesa en estado de flotamiento todos los ámbitos de nuestra existencia, mediante el *artificio* de una *ciencia unificada* –no unitaria– sobre el problema del *entre*. El axioma aristotélico provee en diferido el sustento científico para la transformación del *entre* en un problema autónomo, en un *tópico de filosofía primera* que no es subsidiario de otras ciencias y de otros procedimientos filosóficos. *Ciencia ambulante*, se descubrirá al poco andar, porque para la metaxología “todo se encuentra en una zona objetiva de flotamiento que se confunde con la propia realidad”⁸⁴. Ciencia ambulante, asimismo, porque la metaxología no propone verdades reales, reproductivas, sino que se limita a *seguir* el movimiento aporético de un *accidente que existe irreductiblemente* en cualquier estado de cosas pero que *inexiste en cuanto tal*⁸⁵.

B. Programa

Si la hermenéutica del *entre* ha debido realizar esta digresión intempestiva hasta Aristóteles; si la moda del *entre*, la actualidad irrecusable del *entre*, debe ser explicada mediante la repetición anacrónica de un axioma olvidado, no se debe, como escribía Derrida en el epígrafe que abre esta introducción, a la intención de escapar de los tiempos modernos. Se debe sencillamente a que el imaginario del *entre*, que se habrá anticipado ya en el $\alpha\pi\epsilon\iota\sigma\upsilon\upsilon$ indeterminado, configura una historicidad, una *necesidad metaxológica*, que no está encerrada en una época. ¿Por qué, sin embargo, esta necesidad está en vías de ser reconocida *como tal* y posteriormente? Con esta pregunta tocamos un asunto esencial de esta investigación. Tocamos, de alguna manera, su *motivación*: recusar cierto tono filosófico que ha convertido el

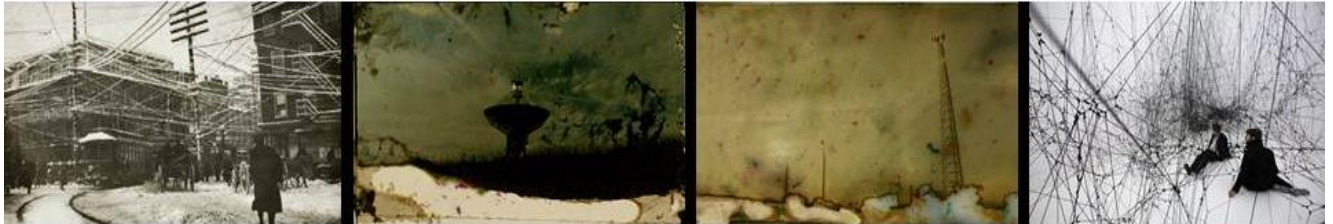
⁸² Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Greb Ibscher Roth. FCE, México, 1996, p. 203; *Kant und das problem der Metaphysik* [GA 3, editado por F. W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 242.

⁸³ Repetimos en otra dirección las preguntas rectoras de Heidegger (Véase, por ejemplo: Heidegger, Martin. “Preface”, p. XI, en Richardson, William J. *Through Phenomenology to Thought*. Fordham University Press, New York, 2003).

⁸⁴ Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, París, 1980, p.388; *Mil Mesetas* [Trad. José Vázquez Pérez]. Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 378.

⁸⁵ Lo aporético es una forma del *entre* (Schubbe, Daniel. *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2010). Y el *entre*, entonces, no se define más que por el *entre*.

entre en una figura a la vez nueva y no engendrada, carente de *necesidad histórica*. El *entre*, palabra de relación, emerge en la filosofía sin relación. Allí donde irrumpe lo hace desprovisto de una cartografía y arqueología que explique y articule su continua pero heterogénea problematización en el pensamiento contemporáneo⁸⁶. Esto no responde a un descuido excepcional en una época atestada de etimologías, arqueologías y genealogías. La relación sin relación del *entre* en el texto filosófico no consiste en un anhelo de novedad; responde al hecho de que para pensar el *entre* hay arrancarlo de todo contexto de significación; suspender, aplazar, desviar su naturaleza sincategoremática.



Sin embargo, desde una perspectiva más sobria pero no necesariamente más veraz, ese proceso abstractivo del *entre* y su circulación en el pensamiento contemporáneo, se sitúan en un movimiento histórico que lo determina. La “incansable repetición” de enunciados y conceptos, escribía Foucault, “no indica la permanencia de un problema indefinidamente abierto; remite a una disposición epistemológica precisa y muy bien determinada en la historia”⁸⁷. Las coincidencias recíprocas se esclarecen a partir de las condiciones de un *a priori* histórico. Ahora bien, lo que se promete al final de *Las palabras y las cosas* es el espacio de saber sin episteme que emerge en los intersticios heteróclitos del lenguaje. Un espacio de saber “donde reinará una única Partición (ley y vencimiento de todas las demás): pensar y hablar – designando esta ‘y’ el intermedio (*l’intermédiaire*) que nos ha tocado en el reparto y donde actualmente procuran mantenerse algunas obras”⁸⁸. Derrida señalaba que la homofonía entre *et* y *est*, comporta “una conexión equívoca en la escena francesa”, escena que comienza por cuestionar la pregunta “¿qué es...?”, la autoridad del “es” y la “determinación del ser”. Derrida habla de un “cierto teatro del y”, teatro absurdo con el que comienza *Las palabras y las cosas*⁸⁹.

Para una lógica, una ontología, una fenomenología, lo que se encuentra por la parte del ‘y’ se ordena y se subordina a lo que está por la parte del ‘es’ [...] Por otro lado, ‘y’, por sí mismo, no quiere decir nada. No se puede tener ninguna intuición plena de él. Husserl no estaba equivocado al decir que ése es uno de esos sincategoremas incompletos [...] Nadie escribirá entonces un día la historia, la historia autónoma y específica del ‘y’, de su lógica o de su sistema, incluso de la idea misma de sistema, de multiplicidad organizada, de síntesis⁹⁰

⁸⁶ El esbozo de una historia del *entre* más completo que hemos encontrado se encuentra en la investigación de Cioflec ya citada, *Der Begriff des “Zwischen” bei Martin Heidegger*, que se basa en la entrada de Theunissein (“Zwischen”) en el *Historischen Wörterbuch der Philosophie*. Se contenta con indicar algunos autores que a lo largo de la historia emplean el “concepto” *entre*. No hay, pues, una hipótesis de trabajo sobre el destino filosófico del *entre*, menos aún se menciona el actual agravamiento metaxológico. Heidegger no elaboró una “historia del entre” paralela a una historia de los diversas improntas (*Prägung*) del ser en la historia de la metafísica. En estricto rigor la única “historia del entre” (*Zwischengeschichte*) que se puede encontrar en Heidegger es el largo intermedio de la metafísica como “verdad del ente” (*Wahrheit des Seienden*) entre el “comienzo” y el “otro comienzo”.

⁸⁷ *Las palabras y las cosas*, p. 336.

⁸⁸ Foucault, Michel. “Distance, aspect, origine” en *Dits et Ecrits. 1954-1988* [ed. por Daniel Defert y Francois Ewald]. Gallimard, París, 1994, p. 285; “Distancia, aspecto, origen”, en *De lenguaje y literatura* [Trad. Isidro Herrera]. Paidós, Barcelona, 1996, p. 179.

⁸⁹ Derrida, Jacques. “Et cetera”. En: *Δαμιον, Revista de Filosofía*, n° 19, 1999, 9-25. “Si hay una orientación de la filosofía de Deleuze, es esta: la extinción del nombre ‘ser’ y por lo tanto de la ontología [...] Deleuze señala clara y literalmente, una y otra vez, este programa: la sustitución del ‘es’ [*est*] por el ‘y’ [*et*], sustitución del ser por el devenir”. Zourabichvili, F. *Deleuze. Une Philosophie de l’évenement*. PUF, París, 1994, p. 7.

⁹⁰ *Et cetera*, p. 22.

Arrancamos aquí de una imposibilidad. ¿Cómo se podría escribir la *historia autónoma y específica del entre*, la historia de su sintaxis y de su lógica, de sus modificaciones posibles y de su multiplicidad? Todo indica que el asedio del *entre* en la filosofía no puede dar cuenta del asedio del *entre* en la historia de la filosofía. La metaxología, antes de alcanzar una forma estricta como ciencia del *entre*, intenta ofrecer un ángulo hermenéutico para orientarnos en lo que hemos llamado el “dinamismo energético” y la “inestabilidad abierta” del problema del *entre*. Ella tiene que formular o proponer un acceso al exceso de indeterminación flotante del *entre*. En la inestabilidad abierta del *entre*, compuesta de móviles múltiples e innumerables, se trataría de aislar, como diría Derrida, algunos motivos, algunas intensidades, y estabilizarlos en forma provisional. Esta estabilidad solo es posible mediante el “artificio de una abstracción” para la que, en último término, se carece de una justificación absoluta. ¿Cuál artificio? Lo que caracteriza el imaginario de nuestra época es la *inversión –a la vez filosófica y técnica– de la subordinación del entre a la continuidad*. Deleuze proponía que el cine reconstruyó por su cuenta una revolución que la filosofía llevó a cabo durante varios siglos: “la inversión de la subordinación (*renversement de la subordination*) del tiempo al movimiento: el tiempo dejó de ser la medida del movimiento normal, manifestándose cada vez más por sí mismo y creando movimientos paradójicos. *El tiempo se sale de quicio (Le temps sort de ses gonds)*: la frase de Hamlet significa que el tiempo ya no está subordinado al movimiento sino que ahora es al revés”⁹¹. Esta inversión produciría “falsos movimientos”, movimientos aberrantes (*mouvement aberrant*) que, desde Kant, argumentaba Deleuze, *se han hecho cotidianos*. Aquí proponemos, en cambio, que no es el tiempo lo que se ha salido de sus goznes. Lo que se ha salido de quicio, sustraído del origen y de la presencia, es el *entre* que ha dejado de ser un accidente derivado o una representación indirecta del tiempo, y se manifiesta por sí mismo.



Este último enunciado se oscurece cuando pasamos a examinar tres interrogantes que suscita. En primer lugar, ¿se puede interpretar lo que Deleuze llama la “revolución filosófica” como una revolución caracterizada por el *desquiciamiento del entre*?⁹² ¿Ha tenido lugar en la filosofía moderna algo así como una “lógica del entre” constituida por movimientos aberrantes? ¿Hay *falsos raccords* en la filosofía? Esto supondría, al menos si nos ceñimos a los textos sobre cine de Deleuze, que en la filosofía se habría producido también una suerte de ruptura del enlace sensorio-motor (*rupture du lien sensori-moteur*) que sostiene el movimiento de la conciencia. En segundo lugar: ¿cómo sucede el *entre* en la cotidianidad? ¿Cómo irrumpe y cómo pensar su irrupción? Más exactamente, ¿se ha hecho cotidiana la experiencia del desquiciamiento del *entre*? En tercer lugar: del mismo modo que para Deleuze el surgimiento del cine moderno

⁹¹ Deleuze, Gilles. “Prólogo a la edición americana de la Imagen-tiempo”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1997)* [Trad. José Luis Pardo]. Pre-textos, Valencia, 2007, p. 317.

⁹² La frase de Hamlet dibuja una hebra que amarra a Heidegger, Derrida y Deleuze (Grosz, Elizabeth. “Time Out of Joint”, en Herzogenrath, Bernd (ed.). *Time and History in Deleuze and Serres*. Continuum, New York, 2012; Lorraine, Tamsin. “Living a Time Out of Joint”, en Patton, Paul, Protevi, John (ed.). *Between Deleuze and Derrida*. Continuum, New York, 2003; Reynolds, Jack. “Time out of joint: between Phenomenology and Post-Structuralism”, en *Parrhesia*, N° 9, 2010, pp. 55-64) que no ha sido abordada en relación con el problema del *entre*.

se relaciona con un acontecimiento histórico, la segunda guerra mundial, ¿tiene algo que ver el surgimiento de la “lógica del entre” con algún acontecimiento histórico, con algunas “situaciones ante las cuales ya no se puede reaccionar, medios con los cuales ya no existen sino relaciones aleatorias, espacios cualesquiera vacíos o desconectados que reemplazan a las extensiones calificadas”⁹³ Tales son las interrogantes que atormentan a la arqueología especulativa y a la arqueología material del *entre*: ¿se ha producido efectivamente en la filosofía moderna un *desquiciamiento del entre*? ¿Se puede relacionar el *desquiciamiento del entre* con algún acontecimiento histórico?

Arqueología especulativa del *entre*

En su obra póstuma, Ernst Bloch proponía un retrato sobre las tentativas frustradas, las figuras incompletas, las ideas inestables bajo la quietud de las obras acabadas y la concreción de las teorías. En la historia de la filosofía hay ideas que no llegan a las verdades, nociones que no se encarnan en conceptos, digresiones que no se unifican. Del mismo modo que para Walter Benjamin “lo decisivo no está en la progresión de un conocimiento a otro, sino en la hendidura en el interior de cada uno”⁹⁴; del mismo modo que para Foucault lo decisivo no eran los estado finales del discurso o las fachadas visibles de un sistema, sino la incertidumbre del desorden, la dispersión y los intersticios, para Bloch “el interés [...] se centra en los ‘entremundos’ o ‘mundos intermedios’ (*Zwischenwelt*) en la historia de la filosofía [...] en tal *entre-verdad* se encuentra un algo a veces iluminador que se puede escuchar, que sorprende y produce efecto”⁹⁵.



Tomando el impulso de Bloch, la arqueología del *entre* sugiere, sin llegar a ninguna concreción satisfactoria, una *historicidad secundaria del entre*. Tal historicidad arranca arbitrariamente en Aristóteles. Para Aristóteles, el *entre* es algo irreductible en la realidad –οστ’ αναγκαιον τι ειναι μεταξυ, “pues es necesario que exista *entre*”⁹⁶, αι γαρ εστι μεταξυ, “siempre existe *entre*”⁹⁷-, algo que *sucede cada vez no separado en la materia*⁹⁸. Aristóteles es el primero en transformar la común preposición “entre” (μεταξυ) en *lo entre* (το μεταξυ)⁹⁹. Esta transformación se

⁹³ Deleuze, Gilles. *Cinéma 2. L'image-temps*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1985, p. 357; *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2* [Trad. Irene Agoff]. Ediciones Paidós, Barcelona, 1987, p. 361

⁹⁴ Benjamin, Walter. “Brèves ombres” (1933), en *Œuvres II* [Trad. M. de Gandillac]. Gallimard, París, 2000, p. 349.

⁹⁵ Bloch, Ernst. *Entremundos en la historia de la filosofía*. Editorial Taurus, Madrid, 1984, p. 16.

⁹⁶ *Acerca del alma* [419a 20-22], p. 193.

⁹⁷ *Metafísica* (994a 27).

⁹⁸ La gran diferencia entre Platón y Aristóteles sobre el *entre*, a nuestro juicio nunca suficientemente aclarada, es que en Platón persiste la tendencia a separar el *entre* de lo sensible. Uno de los descubrimientos interesantes de esta investigación es que el *entre* (μεταξυ) es siempre *entre* (εντερα), un espaciamento interior al contacto necesario para la afección. Nuestra palabra “entre”, a diferencia del *between* o del *zwischen*, tiene su origen en la palabra latina *inter*, cuya proveniencia remota es εντερα, “el lugar de transformación que poseen todos los cuerpos” según Aristóteles. La *metaxología* es en realidad una *enterología* (εντερολογία), una *lógica visceral*.

⁹⁹ *Metafísica* 1016a 10.

sostiene en una operación abstractiva: arrancar el *entre* de su estructura lineal de causación extensiva¹⁰⁰. Es solo gracias a esta operación, a esta “abstracción de la separación”, que Aristóteles descubre la estructura imprescindible de aparición y percepción del mundo, a saber, una *realidad suplementaria* (μεταξυ αισθητηριον)¹⁰¹, un espacio de afección cuyo movimiento (φορας εν τω μεταξυ)¹⁰² se nos escapa (λανθανηει), pero sin el que no podríamos sentir¹⁰³. El *entre* acontece como la *dinamización* de lo sensible: la variación de las formas (μετασχηματιζεσται) que introduce en la realidad una suerte de *estética de la implección* (εμπλεξις, enlazamiento) compuesta por la opacidad y la diafanidad.

Sin embargo, Aristóteles no llegó a formular una indagación científica particular sobre el *entre*. Nunca desarrolló el problema de las modificaciones posibles del *entre* y la articulación de su multiplicidad. Esta situación no se explica por una negligencia particular, por una omisión, por una tara especulativa. Responde a la necesidad de la cosa misma: la irrupción del *entre* en el pensamiento occidental es a la vez la irrupción de la continuidad¹⁰⁴. Este acontecimiento histórico, que prepara el advenimiento de la modernidad, no ha dejado de suceder. No puede dejar de suceder porque en ella reposa la estructura de la experiencia y de la conciencia, de la percepción y del sentido, de la *techne* y de la historia. Según la *Física* y la *Metafísica*, μεταξυ es aquello a lo que, en un movimiento continuo (συνεχως μεταβαλλον), llega el cambio antes (πεφυκε προτερον αφικνεισθαι το μεταβαλλον) de [llegar] a su extremo (εσχατον)¹⁰⁵. Este esquematismo de la continuidad precede toda comprensión del *entre*. Súbito e imperceptible como el instante (εξαιφνης), invisible e inmaterial como la diafanidad (διοφανεια), inactual o inefectivo (*Unwirklichkeit*) como el tránsito y el devenir, para la representación el *entre* es un accidente derivado de la continuidad¹⁰⁶. Imaginemos el *entre* separado. El

¹⁰⁰ *Sciences du sens*, p. 256.

¹⁰¹ *Acerca del alma* (424b 28-425a 6), p. 193.

¹⁰² Aristóteles. *Acerca de la sensación* (446b 8) [Trad. Alberto Bernabé]. Editorial Gredos, Madrid, 1987, p. 222; *De Sensu and De Memoria* [Trad. G. R. T. Ross]. Cambridge University Press, London, 1906, p. 87.

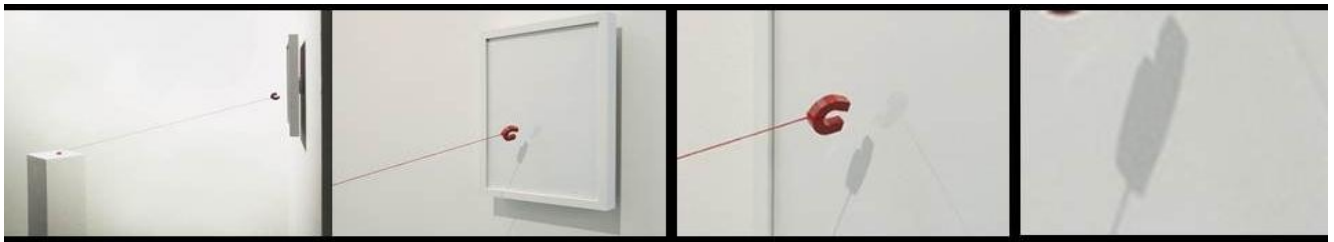
¹⁰³ *Acerca del alma* (419a 20-21).

¹⁰⁴ La relevancia de la continuidad aristotélica es destacada en diversos lugares por Heidegger. Véase, por ejemplo: Heidegger, Martin. *Platon: Sophistes* [GA, Bd 19, editado por Ingeborg Schüßler]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pp. 117-118). La importancia fenomenológica de la continuidad puede rastrearse desde Franz Brentano. *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum* [Trad. Barry Smith]. Croom Helm, New York, 2009.

¹⁰⁵ Aristóteles. *Física* (226b 24-27) [Trad. Guillermo R. de Echandía]. Gredos, Madrid, 1995.

¹⁰⁶ El *entre* llega a su captación filosófica en el τα προς τι (Heidegger, Martin. “Protokolle zu Übungen im Lesen: Aristoteles, Physik Γ und Metaphysik Θ 10” (1951/52), en *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus* [GA 83, editado por Mark Michalski]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 605). El *entre* acontece relativo a otra cosa que sí mismo. No tiene consistencia independiente: he aquí su desdicha metafísica.

arrancado de la continuidad, rodeado de una blanca ausencia como una sombra que ha perdido su cuerpo. *Esto*, que ha sido sin más inscrito o escrito, no se puede pensar. El mundo *ya* se ha producido. Un límite fenomenológico, que Husserl llamaba necesidad de complementos (*ergänzungsbedürftig*)¹⁰⁷ –“la cuestión es qué quiere decir esta necesidad de complemento (*Ergänzungsbedürftigkeit*)”¹⁰⁸– restituye inmediatamente el *entre* desligado (*herausgerissenen*) dentro de un horizonte continuo de significación (*umfassenderen Bedeutungsganzen*)¹⁰⁹. Extensión discreta (*Dehnung-diskretionen*) dentro de la continuidad, el *entre* está allí para ser continuamente colmado (*kontinuierlich erfüllbaren*)¹¹⁰.



Sebastien Verdon. *In-between*. 2011

Esta necesidad de complementos, este esquematismo de la continuidad del sentido, nunca será desmentido¹¹¹. Se irá diferenciando en distintas formulaciones. No podemos pensar el *entre* en cuanto tal. Lo padecemos –es tal vez *eso* que define el padecimiento, la “vibración u oscilación en el entre” (*Schwingen im Zwischen*) de la afectividad¹¹²– pero no podemos pensarlo en cuanto tal. Este esquematismo nos anticipa. Lo que no se puede pensar, no obstante, se puede imaginar. La imposibilidad de pensar el *entre* por sí mismo constituye la posibilidad imaginativa del pensamiento. Esta posibilidad imaginativa no ha dejado de trabajar o de operar. La “abstracción de la separación” (*der Abstraction eines Trennenden*), “el pensamiento del *entre* o de la distancia donde los entes sensibles no están ya presentes (*Gedanken*

¹⁰⁷ Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen* [Bd 2. Teil 1]. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 308; *Investigaciones Lógicas, Tomo II* [Trad. M. G. Morente y José Gaos]. Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 446.

¹⁰⁸ Husserl, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* [editado por Karl Schuhmann]. Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 291; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [Trad. José Gaos]. FCE, México, 1993, p. 302.

¹⁰⁹ *Logische Untersuchungen* [Bd 2. Teil 1], p. 314; *Investigaciones Lógicas, Tomo II*, p. 451. Husserl no habla del “entre” en *Investigaciones Lógicas*. Se refiere a los sincategoremas en general. Una sugerencia de Derrida nos habilita, no obstante, a reconducir el análisis de Husserl: la palabra *entre* “no tiene ningún sentido pleno en sí misma. *Entre* abierto es una clavija sintáctica, no un categorema, sino un sincategorema, lo que los filósofos, de la Edad Media a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, llaman una significación incompleta” (*La dissémination*, p. 250; *La diseminación*, p. 332-333).

¹¹⁰ Husserl, Edmund. *Ding und Raum. Vorlesunge 1907* [GA XVI, editado por Ulrich Claesges]. Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pp. 261-262.

¹¹¹ Husserl reproduce una tendencia cuya primera formulación se encuentra en la escena originaria de la filosofía. Eros “llena el intervalo”, permitiendo ligar o enlazar el universo (*remplir* [συμπληρωι] *l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers*). (Paltón. *Le Banquet* (202e) [Trad. Luc Brisson]. Flammarion, Paris, 2007, p. 141). Lo fundamental no son, pues, los agentes intermediarios –eros, por ejemplo-, sino la comprensión del *entre* como lo susceptible de ser llenado (συμπληρωι). El *entre* debe ser compuesto o no es nada: este es el principio común de todo tipo de μεταξύ en Platón.

¹¹² *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 227; *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 195;

eines Zwischen, eines Abstandes, in dem kein sinnliches Sein mehr enthalten ist)”, define lo matemático¹¹³. En Hegel tiene lugar, dice Martínez Marzoa, “la más dura irrupción que desde el Helenismo se haya producido de eso dejado atrás, de la distancia o el ‘entre’ o la abertura no remisibles a horizonte ‘dentro del cual’”¹¹⁴. El *entre*, que “está atado y es efectivamente real solo en conexión con otro”, emerge como separado o escindido (*Scheiden*), desligado (*gretrennte*), aparece como una pavorosa irrealidad –la muerte-, con existencia propia¹¹⁵. La modernidad empieza por el accidente del *entre*; empieza por la escisión (*Entzweiung*) aislada de lo absoluto y fijada como independiente (*vom Absoluten isoliert und als ein Selbstständiges Fixiert*)¹¹⁶. El movimiento llenará y colmará el *entre*, pero no lo hará desaparecer. Que pueda acontecer el *entre* separado de la continuidad –he ahí el terrible pensamiento que se anuncia en Hegel y en cuya sombra permanecemos¹¹⁷. Pero ha sido necesario abandonar la *suspensión-sobre* de la dialéctica –en el romanticismo, en Nietzsche y Kierkegaard¹¹⁸, sin duda también en una serie de procesos históricos, culturales, sociales, urbanos y técnicos- para experimentar la *suspensión-entre*. La cuestión del *entre* en nuestra época supone una *deportación* de lo vertical a lo horizontal, de lo alto a lo heteróclito, del Espíritu a la cotidianidad. “La *Alltäglichkeit* [que] siempre está en el *Entremundo*, siempre en filigrana”¹¹⁹. La modalidad del *entre* como estado de flotamiento carente de suelo (*Modus eines bodenlosen Schwebens*), un flotamiento que impregna la realidad sin llegar al concepto, es tal vez la expresión

¹¹³ Cohen, Hermann. *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Ex officina typographica C.L. Pfeilii, 1879, p. 6. “Cuando una escritura *marca* y vuelve a marcar esa indecibilidad –escribe Derrida-, su poder formalizador es mayor, incluso si es de apariencia ‘literaria’ o en apariencia tributaria de una lengua natural, que el de una proposición de forma lógico-matemática que se mantendría de este lado de este tipo de señal. Suponiendo que la distinción aún metafísica entre lengua natural y lengua artificial sea rigurosa (aquí tocamos, sin duda, el límite de su pertinencia), habría textos de la lengua denominada natural cuyo poder formalizante sería superior al que se atribuye a ciertas nociones en apariencia formal”. *La dissémination*, pp. 250-251; *La diseminación*, pp. 233-235.

¹¹⁴ Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía. Tomo II*. Ediciones Itsmo, Madrid, 2003, pp. 263-264.

¹¹⁵ Hegel. *Fenomenología del espíritu* [Ed. bilingüe, trad. Antonio Gómez]. Abada Editores, Madrid, 2010, p. 91.

¹¹⁶ El aire o el clima de la modernidad –la situación cultural, el lado dado de la figura de lo absoluto- se caracteriza por la autonomía de los opuestos (*die Selbstständigkeit der Gegensätze*) y la desaparición de la fuerza de la unificación (*Macht der Vereinigung*) (Hegel, G. W. F. “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems”, en *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2* [ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel]. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986; *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* [J. A. Rodríguez Tous]. Alianza Editorial, Madrid, 1989). En la columna de *Glas* dedicada a Hegel, Derrida escribe: La necesidad de la filosofía (*Le besoin de philosophie*), “surge en el *entre* (*surgit dans l'entre*), la estrecha partición de una escisión, de un clivaje, de una separación, de una división en dos (*l'écart étroit d'une scission, d'un clivage, d'une séparation, d'une division en deux*) (Derrida, Jacques. *Glas*. Galilée, París, 1974, p. 109). Ahora bien, el accidente del *entre* en Hegel nunca irrumpe fuera del movimiento de la absolvencia (*Bewegung der Absolvenz*) de la mediación (*Vermittlung*). El *entre* está en espera de su conversión (*umkehrt*) en ser, una conversión que realiza la fuerza mágica (*Zauberkräft*) del esquematismo del concepto. Por eso el clima de escisión (*die Entzweiung klimatisch*) despierta la necesidad de la filosofía (*des Bedürfnisses der Philosophie*): un esquematismo dialéctico que reune lo que está separado, reanima lo empotrado, restablece lo absoluto como lo que necesariamente se escinde.

¹¹⁷ Después de todo, Hegel “inaugura el mundo contemporáneo”: la inquietud negativa del sentido que no retoma el movimiento de una trascendencia (Nancy, Jean-Luc. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Arena Libros, Madrid, 2005, p. 9). El nombre de Hegel representa el “intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada que queda como tarea del siglo” (Merleau-Ponty. Maurice. “L’existentialisme chez Hegel”, en *Sens et non sens*. Nagel, París, 1966, p. 109). O, como dirá Foucault, toda nuestra época intenta escapar a Hegel. “Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él [...] Esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel, y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte” (Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona, 1999, pp. 58-59).

¹¹⁸ El *inter-esse* se resta de “la unificación hipotética del pensamiento, operada por la abstracción” (Llavadot, Laura. “Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial”, e: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 41, 2008, pp. 87-107). Según la interpretación de Darío González, la “ciencia del *inter-esse*”, que Soren Kierkegaard formula en los *Papiers* bajo el título “Des concepts d’esse et d’inter-esse”, emerge de la “imposibilidad de una determinación del ser *qua* ser en el dominio de la existencia, la derrota o el fracaso (*l'échec*) de la unificación hipotética de lo real” a partir de la unidad del ser y del pensamiento (González, Darío. *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne*. Éditions L’Harmattan, París, 1998, p. 165). El *inter* del “*inter-esse*” constituye el “espaciamento del ser (*l’espacement de l’être*), un ‘*inter*’ que ninguna determinación ontológica podrá reducir a la condición de un ente simplemente dado” (*Essai sur l'ontologie kierkegaardienne*, p. 163). No deja de llamar la atención que un texto que presenta el *inter* como algo que se sustrae de la determinación ontológica, pretenda desentrañar la “ontología kierkegardiana”. Karl Löwith situaba esta “ciencia del *inter-esse*” en una tradición filosófica conformada por Feuerbach, Ruge y Marx, que fundamenta la realidad en el “interés”. Agrega Löwith: “Aunque el modo de este interés en Feuerbach esté sensiblemente determinado, en Ruge sea épico-político y en Marx práctico-social. Kierkegaard concibe el interés como “pasión” o “pathos”, y lo opone a la razón especulativa”. Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX*. Sudamericana, Buenos Aires, 1974, pp. 213-214.

¹¹⁹ Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature. Notes Curs du College de France* [ed. Dominique Seglard]. Éditions de Seuil, París, 1995, p. 268.

ejemplar de una revolución filosófica en la modernidad: el *abatimiento del entre* que va de Hegel a Heidegger. Tal abatimiento significa que el *entre* deja de quedar encerrado en el entendimiento. Deja de quedar subordinado a la necesidad de complementos, al *esquematismo del sujeto*. Solo allí donde ha estallado el esquematismo –allí donde la continuidad ha estallado–, puede acontecer algo así como la abstracción del *entre* “entre una doble ausencia” (*Zwischen zwiefältigen Ab-wesen*)¹²⁰. Posibilidad de la imposibilidad, pues ¿cómo podría acontecer el *entre* entre ausencias? Este *desquiciamiento del entre* atraviesa el pensamiento contemporáneo. El clima de la cultura no es la escisión (*die Entzweiung klimatisch*) formada por la autonomía de los opuestos. El clima de la época se caracteriza por la *autonomía del entre* (*autonomen Zwischen*) formada por la sustracción del origen y el desplazamiento de la presencia¹²¹. Tal clima comporta la modificación de la necesidad de la filosofía (*Bedürfnisses der Philosophie*): ella no se encamina a la reunificación, sino a una *obstinación en el entre*. Una obstinación en la *archi-brecha* o el *archi-intervalo* (*archi-écart*) como matriz de la realidad¹²². ¿Por qué el mundo no podría estar –se preguntaba Nancy– en el *a priori del entre*?¹²³ Desprovista de la mesa niquelada de la razón, de la seguridad epistémica o de la estabilidad de un campo, del carácter estructural o paradigmático, la sombra del *entre* proyecta alrededor de todas las cosas una sombra operativa (*operative Verschattung*), una *imagen o esquema* sin fijación objetiva (*Schemata, die sie gar nicht zu einer gegenständlichen Fixierung*), una indeterminación flotante (*schwebende Unbestimmtheit*¹²⁴) que anticipa a la vez la sintaxis del pensamiento –el modo de articulación del lenguaje–, y la lógica de la experiencia –el modo de producción de la realidad.



En este clima cultural se inserta la metaxología. Ella aparece como un procedimiento que intercepta el *esquema* de la época, eso que, bajo distintas formas y sentidos, diversos usos y aplicaciones, flota en el ambiente como “una suerte de instrumento capaz de captar la mayor cantidad de energía y de información en el texto de una época. Reúne y elabora las significaciones y las tendencias que impregnan la cultura en un momento dado a título de *imágenes flotantes*, las cuales constituyen, a la vez vaga y resueltamente, una especie de ‘aire de las cosas’ o de *Stimmung* (‘humor’, ‘tonalidad afectiva’) material. Un esquema motor corresponde a lo que Hegel llama la característica (*Eigentümlichkeit*) de una época, su estilo o su marca propia. Como un dibujo general, si se prefiere, el movimiento de conjunto de un proceso iniciador de

¹²⁰ *Der Spruch des Anaximander* p. 336 *La sentencia de Anaximandro*, p. 271.

¹²¹ “Wir von einem autonomen Zwischen auszugehen haben”, *tenemos que empezar de un entre autónomo* (Sloterdijk, Peter. *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001, p. 150; *El sol y la muerte* [Trad. Germán Cano]. Ediciones Siruela, Madrid, 2004, p. 150).

¹²² Lyotard, Jean François. *Discours, Figure*. Éditions Klincksieck, París, 1971, p. 152; *Discurso, Figura* [Trad. Isaac Dentrumbasaguas, Román Antopolosky]. Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2014, p. 213. *Archi-écart* puede ser archi-separación, archi-fisura o partición. En inglés lo han traducido acertadamente como *archi-intervalo* (Véase: *Discourse, Figure* [Trad. Antony Hudck, Mary Lydon]. University of Minnesota Press, Minnesota, 2011, p. 149).

¹²³ Nancy, Jean-Luc. *El sentido del mundo*. La Marca, Buenos Aires, 2003, p. 100.

¹²⁴ “Operative Begriffe in Husserl’s Phänomenologie”, pp. 108-204.

acción o de práctica”¹²⁵. Ahora bien, no se trata únicamente de que el “pensamiento necesita de un *esquema*”, una imagen que “le permite forzar la puerta de entrada de una época y abrir así las perspectivas exegéticas que se adaptan a ella”. No se trata de que pensar es siempre *esquemmatizar*¹²⁶. Se trata de que, en tanto que el *esquema* “es” el *entre* mismo¹²⁷ –es decir, en tanto que *el entre acontece como imagen impura*–, el pensamiento necesita del *entre* para comprender la realidad. Necesita el *exceso de indeterminación del entre* para tener un *acceso hermenéutico a lo real*. La indagación científica sobre las modificaciones posibles del *entre* (*der möglichen Modifikationen des Zwischen*) y la articulación de su multiplicidad (*der Gliederung seiner Vielfältigkeit*), tendría que proponer un significado fundamental del *entre* que sea él mismo una conjunción disyuntiva *compuesta* por distintas intensidades: lo evanescente, lo vago, lo anexacto, lo inconsistente, lo fluído, el devenir, la dispersión, el espaciamento y la aceleración, lo borroso, lo aleatorio, lo informe, lo energético, la vibración, la transformación, el tránsito, el trazo, lo difuminado, la virtualidad, lo todavía no y lo ya no, la indiscernibilidad, lo afectivo, la suspensión, lo inmaterial, etcétera. El *entre* opera como la *frecuencia espectral de lo posible* cuya cohesión sin concepto acontece cada vez (*Zwischen als dem Jeweiligen*) en cualquier estado de cosas¹²⁸.



Acontece pero *inexiste*: no se puede pensar más que forzando la imaginación. O, más bien, no se puede pensar más que infiltrando en el pensamiento la fuerza de la imaginación. Como diría Husserl, la imaginación es el elemento vital de la metaxología: permite arrancar el *entre* de la continuidad; arrancarlo de su subordinación al tiempo y el espacio para pensar el espaciamento del *entre*. La intercepción o entre-captura del *entre* es una *ex-ception* (*Herausfassen*) producida por la ficción¹²⁹. Que esta “abstracción de la separación” –a la vez más formal que la matemática y menos violenta que el entendimiento– sea históricamente contemporánea de la abstracción técnica del *entre*, es un asunto que habrá que

¹²⁵ *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, pp. 39-40

¹²⁶ *La plasticité au soir de l'écriture*, p. 33; *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, p. 40.

¹²⁷ Derrida, Jacques. “El tiempo de los adioses” (Epílogo), en Malabou, Catherine. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica* [rad. Cristóbal Durán]. La Cebra/Palinodia, Lanús, 2013, pp. 343-344).

¹²⁸ Heidegger, Martin. “Protokolle zu Übungen im Lesen: Aristoteles, Physik Γ und Metaphysik Θ 10” (1951/52), en *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus* [GA 83, editado por Mark Michalski]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 604. Sobre la cohesión sin concepto (*cohesion sans concept*) véase: Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Éditions Gallimard, París, 1964, p. 196; *Lo visible y lo invisible* [Trad. Estela Consigli, Bernard Capdevielle]. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 136. La inexistencia del *entre* recoge una tradición que sitúa el pensamiento en el borde de una aventura *no conceptual*, o, al menos, en el borde de determinaciones intermedias (Kierkegaard): el inter-concepto (Deleuze, Gilles. “La plainte et le Corps”, en *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens, pp. 150-151; “La queja y el cuerpo”, en *Dos regímenes de locos*, pp. 155-156); el cuasi-concepto (Derrida, Jacques. *Seminario La bestia el soberano. Vol. 1 (2001-2002)*. [Trad. Cristina de Peretti]. Ediciones manantial, Buenos Aires, 2010, pp. 206-209). La metaxología no obtiene su viabilidad de la operación epistemológica que, en buena medida, caracteriza a la filosofía: la *formación de conceptos*. En general, acceder al estatuto de condición de inteligibilidad ha significado para la filosofía *acceder al concepto*. Después de todo, “crear conceptos nuevos [...] es el objeto de la filosofía” (Deleuze, Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 11). Hegel estableció la modalidad de este privilegio al formular una interpretación del devenir según el cual la inquietud de la esencia es siempre inquietud de sentido o “inquietud del concepto” –para emplear una expresión de la *Fenomenología del espíritu*–, esto es, una inquietud cuyo orden es siempre el orden por el que la singularidad se convierte en concepto. Por su parte, el origen de la formación conceptual (*Begriffsbildung*) en Heidegger no tenía relación con un concebir (*begreifen*) abstracto; antes bien, el propio devenir de la vida fáctica, mediante una comprensión retro-anticipativa (*verstehende Rück-Vorgriffs Bildung*), contiene ya una dimensión conceptual originaria (*ursprünglichere Begrifflichkeit*). El problema del *entre* comporta una revisión de este *esquematismo conceptual*. El *entre* sucede como una digresión respecto del concepto.

¹²⁹ Levinas, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Sígueme, Salamanca, 2004, p. 47.

indagar. Al contrario de lo que afirmaba Bergson, la discontinuidad introducida por las máquinas de visión, la cronofotografía y el cinematógrafo, tiene la ambigüedad de traducir al mismo tiempo la percepción *inestética* de la conciencia y el surgimiento *inestécnico* de nuevas formas hasta entonces *inexistentes*. En el exceso de formalización técnica del movimiento y de captura del intervalo, lo que emerge es una materialidad desconocida, una turbulencia, un flujo, el trazo, la fluctuación, oscilación, la huella, la vibración y desmembración del cuerpo, un mundo que escapa al ojo humano. En un breve artículo, Benjamin denominó a este inconsciente óptico un nuevo géiser de imágenes del mundo (*Geysir neuer Bilderwelten*)¹³⁰. Una virtualidad borrosa, fantasmal que Barthes llamaría el “tercer sentido”: la opacidad opuesta al sentido obvio. Tercer sentido fragmentario, obtuso, que constituiría lo ‘filmico’: una suerte de virtualidad utópica entre-captada en el movimiento mismo del film, al revés y a destiempo¹³¹. Cinemática, la metaxología piensa *la inexistencia del entre* en la realidad suspendiendo la realidad¹³². Es el procedimiento de *interceptación* de un *intercepto* que inexistente en cuanto tal¹³³. Si el suplemento del *entre* sucede como lo inconsciente en la realidad¹³⁴, la metaxología podría definirse –siguiendo a Lyotard– como el inconsciente invertido (*l’inconscient renversé*): *la transformación del entre en un acontecimiento figural autónomo*¹³⁵.

Arqueología material del *entre*

El *entre*: ¿hemos hasta ahora pensado el *entre*? O más bien, en primer lugar, ¿nos hemos detenido tan solo a pensarlo? ¿Lo hemos siquiera soñado?¹³⁶

Es necesario elaborar una *arqueología histórica* del esquema del *entre* que acompañe su *arqueología filosófica*. La relación entre la *transformación histórica del sentido del entre* y su *acuñación filosófica* es tan oscura como aquella que Deleuze establece entre la ruptura histórica de la Segunda Guerra Mundial y la “ruptura del enlace sensiomotor” que determina el surgimiento de una “lógica del entre” en la que “el intervalo se libera, el intersticio se hace irreductible y vale por sí mismo”¹³⁷. Tal arqueología encuentra su sustento en una inexplorada hipótesis de Jacques Le Goff sobre el nacimiento del Purgatorio: “Para que nazca el Purgatorio es preciso que la noción de intermedio (*intermédiaire*) adquiera consistencia, encaje en el pensamiento de las gentes de la Edad Media [...] Como estructura lógica, matemática, *el concepto de intermedio (intermédiaire) se halla ligado a mutaciones profundas de las realidades sociales y*

¹³⁰ Benjamin, Walter. “Algo nuevo acerca de las flores”, en *Sobre la fotografía* [Trad. José Muñoz]. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 12.

¹³¹ Bellour, Raymond. *Entre-Imágenes*. Colihue, Buenos Aires, 2009, pp. 116-117.

¹³² El proyecto metaxológico retoma el problema de la inexistencia allí donde en Derrida permanecía cautivo del artificio de la escritura. “El pensamiento del inexistente (*pensée de l’inexistant*) formaliza lo que considero el objetivo que guía el sinuoso camino de Jacques Derrida [...] [M]ostrar que, sea cual fuere la forma de imposición discursiva [...], existe un punto que escapa a las reglas de esa imposición, un *punto de fuga*. Todo el interminable trabajo consiste en localizarlo, lo cual también es imposible, puesto que es el *estar-fuera-de-lugar-en-el-lugar* lo que lo caracteriza. Para restringir el espacio de fuga, hay que forzar los significantes de la imposición discursiva, diagonalizar las grandes oposiciones metafísicas [...] e inventar una lengua del excentramiento (*langue de l'excentrement*), un dispositivo de escritura acéfalo (*un dispositif d'écriture acephale*). De ahí la organización de un roce entre la prosa más explícitamente literaria y la conceptualidad filosófica más rigurosa, roce cuyo emblema es *Glas* [...] En homenaje a Derrida, escribo aquí “inexistencia” (*inexistence*) [...]” (Badiou, Alain. *Logiques des Mondes. L'Être et l'événement*, 2. Éditions du Seuil, París, 2006, pp. 570-571; *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Manantial, Buenos Aires, 2008, pp. 598-599).

¹³³ Sobre el intercepto. Belhaj Kacem, Mehdi. “L’intercept”, en Malabou, Catherine (dir.). *Plasticité*. L. Scheer, París, 2000).

¹³⁴ Coccia, Emanuele. *La vita sensible*. Il Mulino, Bologna, 2011, p. 105.

¹³⁵ *Discours, Figure*, p. 238.

¹³⁶ *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, pp. 50-51.

¹³⁷ *La imagen-tiempo*, p. 367.

mentales de la Edad Media”. Este imaginario de *lo intermedio*, agrega Le Goff, descansa en la *deportación (déporté) del entre* como centro hacia el *entre* en lo alto (*entre-deux vers le haut*). La deportación del *entre* estaría asociada al “proceso de espacialización del pensamiento” (*le processus de spatialisation de la pensée*) y a la introducción de esquemas terciarios o triádicos que responden a las complejidades urbanas y socio-económicas de la sociedad medieval¹³⁸.

He aquí una hipótesis insólita: el *entre* no es siempre el *entre*. Hay variaciones o modificaciones históricas ligadas a profundas mutaciones de las realidades sociales y mentales. *Cada época se define a sí misma alrededor de una determinada deportación (déporté) del entre*¹³⁹. Lo que vale para una sociedad “impregnada de religión, como la cristiandad de la vasta Edad Media que duró desde la Antigüedad tardía hasta la revolución industrial”, a saber, *cambiar el imaginario del entre*, ¿no podría valer también para una sociedad, la nuestra, impregnada hasta la médula por la máquina abstracta del capitalismo? ¿Qué imaginario del *entre*, qué deportación del *entre* implica el *continuum* amorfo del capitalismo?



Alicia Framis. *Los Astronaut*. 2009

EUFI (Extrauterine Fetal Incubation). Tokyo. 1996

J. Reitman. *Men, Woman & Children*. 2014

“Aristóteles no era capaz de comprender, no menos que cualquiera antes o después de él, la particular esencia y el Ser (*das eigene Wesen und Sein*) de lo que conforma este *Entre (Zwischen)* –entre αἰσθητον en cuanto tal y αἰσθησις en cuanto tal”¹⁴⁰. Esta cita contiene toda la densidad del tema aquí tratado. Aristóteles habría abierto la cuestión del *entre* en su tratado sobre el alma, pero para dejarlo impensado. Esta impensabilidad del *entre* tiene relación con esos seres que, paradójicamente, para Aristóteles no tienen “entre”. ¿De qué seres se trata? Aristóteles los llama los seres inanimados (αψυχα). Estos seres son *lo radicalmente otro* en el tratado sobre el alma: eso que carece del movimiento y de la sensación (κινεσει και τω αισθανεσθαι)¹⁴¹; eso que, en definitiva, se distingue de lo animado (διωρισθαι το εμψυχον του αψυχου) porque no tiene vida (ζην)¹⁴². Lo que no tiene *entre* son las plantas, los materiales inertes y lo inanimado en general: las cosas, los objetos, todo eso que Aristóteles llama los instrumentos inanimados (οργανον αψυχον)¹⁴³. Aristóteles establece una diferencia decisiva, abismal, entre lo animado como lo que tiene una disposición al *entre* (το εχειν μεταξυ) y lo inanimado como eso que carece de esa disposición (το μη εχειν μεταξυ). Aunque relega la dimensión física del *entre* a una teoría sensorio-natural de la percepción, Aristóteles deja abierto un dilema que sigue siendo el nuestro: ¿cómo aquello que no tiene *entre*, lo inanimado, todo eso que determina técnica, medial y

¹³⁸ Le Goff, Jacques. *La Naissance du Purgatoire*. Éditions Gallimard, París, 1981, p. 17; *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus Ediciones, Madrid, 1989, pp. 16-17.

¹³⁹ “[...] otra dialéctica se esboza, busca enunciarse: la contradicción de los términos pierde fuerza en él por el descubrimiento de un *tercer término*, que no es un término de síntesis sino de *deportación*: todo regresa, pero regresa como Ficción, es decir, en otro nivel de la espiral”. Barthes, Roland. *Barthes por Barthes*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1997, p. 81.

¹⁴⁰ Heidegger, Martin. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [GA 33, editado por Heinrich Huni]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, p. 202; *Aristotle’s Metaphysics Θ 1-3. On the Essence and Actuality of Force* [Trad. Walter Brogan y Peter Wamek]. Indiana University Press, Bloomington, 1995, p. 173).

¹⁴¹ *Acerca del alma* (403b 27-30)

¹⁴² *Acerca del alma* (413a 22-24)

¹⁴³ Aristóteles. *Ética Nicomáquea* (1161b 4) [Trad. Julio Palli Bonet]. Editorial Gredos, Madrid, 1985.

artificialmente nuestras percepciones, nuestra experiencia sensorial, el sentido del tiempo y del espacio, las relaciones, la sobrevivencia misma del cuerpo y del mundo, puede ser la estructura de sostenimiento (*Getragenheit*) de la vida?

Para nosotros, eso que en Aristóteles no tiene disposición al *entre* (το μη εχειν μεταξυ) es precisamente el *entre*. Esta transformación del sentido del *entre* habría acontecido, filosóficamente hablando, en Hegel. “Con la obra de Hegel se creó por vez primera -como detalla sugestivamente Günther- un instrumental lógico que permite determinar el *estatus de los artificios*”¹⁴⁴. Artificios no se circunscriben a objetos, dispositivos, herramientas, instrumentos inanimados (οργανον ανωχον); se trata, ante todo, de la *producción histórica del mundo*. “Lo que en Hegel es la mediación histórica del espíritu objetivo sería lo que nosotros entendemos como mediación técnica de la información, como máquinas, archivos, soportes, dispositivos. De la posibilidad y consolidación de este espíritu objetivo se trata en la gigantomaquia del pensamiento en el siglo que expira, en cuyo desenlace han intervenido con efectos apreciables autores como Günther, Heidegger, Adorno, Bloch, Deleuze, Derrida y Luhmann (y junto a ellos también Klaus Heinrich, Michel Serres, Bruno Latour, Heinz von Foerster y otros). Todos ellos trabajaron para conquistar el *tertium datur*”¹⁴⁵.



La hermenéutica del *entre* no puede quedar en una fenomenología ingenua: solo entra en materia cuando es forzada a interpretar aquello que define la situación humana actual, el *sostenimiento tecnológico*, y cuando pone en relación el intercepto filosófico con distintos acontecimientos históricos. Los hemos ya insinuado: el descubrimiento del campo electromagnético en el espacio *entre*; la abstracción técnica del *entre* mediante máquinas de visión; la transformación de la ciudad, debido al urbanismo, la arquitectura y el diseño constructivo, en una infraestructura material del *entre*; el cambio de fase de la materia, que se ha vuelto más informacional que compacta, más rizomatica que arborescente, más energética que substancial, más fractal que simple y unitaria; la epistemología del *entre* (*Epistemologie der Zwischenräume*) que interpreta el mundo a partir de la intrusión originaria constituida por el implexo de la vida y la técnica; la aparatización mediológica del *entre* –atmosférica, energética, plástica y reticular- que determina todo acontecer. La hipótesis de un desquiciamiento del *entre* propuesta por la arqueología especulativa, esto es, la hipótesis de la manifestación del *entre* sustraído de la continuidad, sustraído del origen y de la presencia, solo tiene sentido en una época históricamente desquiciada por la máquina abstracta del capitalismo. Ahora bien, que esa máquina abstracta pareciera estar gobernada por la *diafanidad* o *des-materialización del artefacto*, y que la estructura retardada del pensamiento esté gobernada por la opacidad crítica, es una conjetura que decide narrativamente esta investigación.

¹⁴⁴ Sloterdijk, Peter. “La domesticación del ser”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* [Trad. J. Chamorro]. Akal, Madrid, 2011, p. 142.

¹⁴⁵ *La domesticación del ser*, p. 142.

En otros términos, la *sintaxis* o *heterogramática del entre* es contemporánea de una *lógica* o *heterodramática del entre* que constituye nuestra experiencia cotidiana. Por eso el problema del *entre* contiene una *ambigüedad política* compleja: en su frágil turbulencia se anudan una instancia operativa y crítica del pensamiento y una instancia operativa y productiva de la realidad. Si la época de la representación podía resumirse en *Las meninas* de Velázquez y su crisis se anunciaba en el *Bar aux Folies-Bergère* de Manet, la época del *entre* requiere en cambio formas de inmersión como *Visions of Japan* de Iko Toyo, *Double Bind* de Juan Muñoz o *Between* de Yiyun Kang. Estas instalaciones permiten apreciar que el *entre* ha dejado de designar un *accidente secundario*, una representación indirecta y adventicia dentro de la continuidad, y ha comenzado a desbordar nuestra existencia. Ha comenzado a *comprender* –en el devenir de sus *haecceidades* y en la totalidad que las hace posibles– nuestro mundo. No importa dónde estás; importa *entre* dónde estás¹⁴⁶.

IV. Aparato metodológico

Lo que cuenta en una multiplicidad no son los términos o los elementos sino lo que hay ‘entre’, el *between*, un conjunto de relaciones inseparables unas de otras [...] como una línea de Pollock”¹⁴⁷.

El objeto de este estudio no es sociológico o psicológico, no es estético, y tampoco es una filosofía de la moda; sino algo, desgraciadamente, más seco; pues el tema aquí es sobre todo metodológico. Lo que queremos hacer es aplicar el procedimiento analítico de la lingüística estructural sobre un objeto no-lingüístico, la moda, y posteriormente reconstituir el sistema formal de sentido que los humanos elaboran utilizando este objeto; en breve, un poco más aproximado, establecer una *gramática* de la moda. En otras palabras, este trabajo puede ser definido como un intento de aplicar la semiología¹⁴⁸.

*Esta investigación nació del vértigo que produce la multiplicidad del entre. Nació del desmayo del pensamiento ante un enjambre infinito. Nació, entonces, de una sensación, de cierta experiencia. ¿Cómo ordenar internamente, es decir, sin recurrir a un esquematismo exterior –sin pasar del “vértigo del espaciamento” al “vértigo de lo trascendental”–, la multiplicidad del entre?¹⁴⁹ ¿Qué línea escoger en este cuadro abatido en el que estamos? ¿Hay algún nudo donde todo se cruza o se concentra? Y sobre todo, ¿qué puede significar pensar (a partir de) la multiplicidad del entre sin dejarse llevar por la identidad del concepto?¹⁵⁰ La cuestión del entre puede ser la línea abstracta singular, como dice Deleuze, pero también es el conjunto abstracto de líneas. Puede ser la mancha, y el conjunto de un desplazamiento permanente de la figura. Y no se sabría con certeza a qué disciplina pertenece cada línea. Una línea podría ser antropológica, otra biológica; aquella podría ser estética, la de más allá tal vez conduce hacia la sociología. Las que están por acá podrían llevar al urbanismo, a la filosofía. Pero las líneas no arrastran simplemente hacia una disciplina. Condensan, por una parte, *intensidades especulativas*: el *espaciamento* en Derrida, la *existencia* en Heidegger, la *aceleración* en Deleuze, la *esfera* en Sloterdijk, la *exposición* en Nancy, lo *obtusos* en Barthes, la *interrupción* en Rancière, la *plasticidad* en*

¹⁴⁶ Clifford, James. “Travelling Cultures”, en Grossberg, L., Nelson, C., y Treichler, P. (eds). *Cultural Studies*. Routledge, New York, 1992, p. 109.

¹⁴⁷ Deleuze, Gilles. “Prólogo a la edición Americana de Diálogos”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p. 274.

¹⁴⁸ Barthes, Roland. “[An Early Preface to] The Fashion System”, en *The Language of Fashion* [Trad. A.Stafford]. Bloomsbury, London, 2013, p. 65.

¹⁴⁹ Estas dos *modalidades del vértigo* resumen para Deleuze la historia de la filosofía.

¹⁵⁰ Esta era la intención, como es bien sabido, de Michel Serres en *Génesis*: pensar la multiplicidad sin concepto. Serres, Michel. *Génesis* (1982) [Trad. Geneviève James y James Nielson]. University of Michigan Press, Michigan, 1995.

Malabou, lo *imperceptible* en Platón, la *variación de formas* en Aristóteles, lo *inefectivo* en Hegel, la *virtualidad* en Bergson, el *inconsciente* en Freud, el *inconsciente óptico* en Benjamin, el *inconsciente fenomenológico* en Husserl, la *interferencia* en Serres, el *plasma* en Latour, la *afectividad* en Massumi, el *acontecimiento* en Badiou, la *anti-forma* en Virilio, el *margen de indeterminación* en Simondon, la *mercancía* en Marx, la *carne* en Merleau-Ponty, la *excepción* en Agamben, la *extimidad* en Lacan, lo *sensible* en Coccia, la *imagen* en Didi-Huberman, la *literatura* en Foucault, el *espacio* en Grosz, la *cultura* en Bhabha, la *interfacticidad* en Richir, lo *abyecto* en Kristeva, los *hiperobjetos* en Morton, etcétera. No se trata de que estas nociones o conceptos ocurran cada vez *entre*; se trata de que el *asedio del entre* –que es inconceptual- las anticipa en su misma formación. A esta anticipación la llamamos *sintaxis invariante del entre* o *heterogramática*. Que esta sintaxis esté dominada por la *opacidad crítica*, es una de las hipótesis de esta investigación.

Por otra parte, las líneas condensan *intensidades productivas* que responden a la aparatización mediológica: lo atmosférico, la plasticidad, las redes, lo energético, pero también sin duda el aligeramiento, la aceleración, la anorexia de las estructuras y de los dispositivos, son producidas por una aparatización que determina *lo urbano*. Y lo urbano, tal como lo habrá señalado Benjamin, no es simplemente eso donde habitamos, sino eso que *inerva* nuestro imaginario. Antes de la arquitectónica de la razón, hay la arquitectónica de lo urbano¹⁵¹. La aparatización es el paso de la inefectividad del *entre* a su efectividad en el *medio*¹⁵². A esta aparatización la denominamos *lógica del entre* o *heterodramática*. Que esta lógica esté tendencialmente dominada por la *diafanidad productiva*, es una de las hipótesis de esta investigación.

La investigación doctoral no pretende ser exhaustiva. No pretende agotar lo que es íntimamente inagotable. Simplemente insinúa que en el pensamiento contemporáneo se ha ido formalizando una *sintaxis invariante sobre el entre* que responde a una *lógica en sí misma múltiple del entre*¹⁵³.

Las *intensidades especulativas* y las *intensidades productivas* saturan el *entre*. En Paul Natorp encontré una idea al mismo tiempo bella y siniestra: el *entre* (*Zwischen*) acontece como un espacio lleno de materia multiforme (*vieltaliger Materie gefüllter Raum*). El *entre* no es un vacío (*das Zwischen nicht ein leerer*), sino una fluctuación (*Fließende*, algo fluido), un *quantum* de indeterminación, una fuerza activa de interacción (*Wechselbeziehung wirkende*

¹⁵¹ Goetz, Benoît. *La Dislocation. Architecture et philosophie*. Éditions de la Passions, París, 2001.

¹⁵² “¿Puede hacerse salir todo de la galería del *inter* como del trabajo de lo negativo en Hegel? [...] la elección de las problemáticas es entre la genericidad de lo que hace época y la productividad salvaje, libidinal y carnavalesca de lo que está *entre* [...] lo que se ganó en inteligibilidad del lado de la comprensión de los bloques de escritura se pierde del lado de la matriz productora” (Déotte, Jean-Louis. *La época de los aparatos*. Adriana Hidalgo, Madrid, 2013, pp. 175-176). He aquí, a mi juicio, una crítica demoledora no solo a la matriz figural del *entre* en Lyotard, sino a cierto discurso contemporáneo que ha declinado el *entre* entre las inconmensurabilidades de lo posmoderno. “Lo que ustedes denominan la *filosofía francesa* de los últimos años si ha sido posmoderna en algún aspecto es porque a través de su reflexión sobre la deconstrucción de la escritura (Derrida), el desorden del discurso (Foucault), la paradoja epistemológica (Serres), la alteridad (Lévinas), el efecto del sentido por encuentro nomádico (Deleuze), ha puesto el acento en las inconmensurabilidades” (Lyotard, J. F.: “Reglas y Paradojas” en *Los Cuadernos del Norte, Revista Cultural de la Caja de Ahorros de Asturias*, VI, Nro. 33, Septiembre-Octubre de 1985, pp. 48-52). Por el contrario, hay cada vez la *inefectividad del entre* y una determinada *aparatización del entre*, lo que significa que no podemos “ceder a los encantos de una deconstrucción general que enriquecería siempre más considerablemente el haz del *inter*” (*La época de los aparatos*, pp. 175-176). Por ejemplo: ¿cómo podría producirse la exposición entre-nosotros sin el aparato urbano? No hay “fenomenología del entre”; siempre hay *fenomenotecnia del entre*. La distinción entre “tecnología social” y “técnica” (Deleuze) no es sostenible. A esta tensión entre lo inefectivo y lo efectivo nos invita, como se ha señalado, Derrida.

¹⁵³ François Laruelle aplica estos terminos, sintaxis invariante y lógica de lo real, para describir la constelación de las filosofías de la diferencia. Véase: *Philosophies of Difference*, p. 2.

Kraft)¹⁵⁴. Esta idea compromete la cuestión del *entre* con un materialismo aleatorio¹⁵⁵. Pero no es la historia de una “virtualidad ontológica indeterminada”¹⁵⁶, del *vacío*, sino de una *virtualidad metaxológica indeterminada*¹⁵⁷. De esta idea se desprende que el *entre* acontece siempre como algo saturado.

Ha sido precisamente de esa saturación, de la multiplicidad de sus derivaciones y derivas en el pensamiento contemporáneo y en la realidad que vivimos, que surgió la necesidad de formular una *ciencia específica sobre el entre*. Una ciencia, como diría Barthes, dedicada a estudiar el sentido de algo que no tiene sentido pleno, pero que, sin embargo, afecta todo el sentido. En breve, una heterogramática y una heterodramática del *entre*, una remarcación filosófica y una acetuación en la experiencia. El método del *entre*, de Platón a Deleuze, ha sido una promesa de la filosofía¹⁵⁸. Un razonamiento bastardo (λογισμῶ τινὶ νοθῶ) o un “movimiento aberrante” dedicado a pensar la imposibilidad de pensar el *entre* por sí mismo, se habrá prometido desde siempre en la filosofía. Lo que aquí se denomina metaxología recoge esa herencia. Quisiera sugerir, no obstante, que incluso superando obstáculos analíticos, epistemológicos y técnicos, la ciencia del *entre* o *metaxología* no será aquí nunca definida; no se establecerán la unidad de su proyecto, de su objeto o de su campo. Tampoco se pondrá en práctica como recurso de análisis de algo en particular. *Ciencia ambulante*, la metaxología funciona por ahora como un método fantasmal de lectura que va guiando la investigación.

De lo anterior se desprende que la promesa de una construcción filosófica de la ciencia del *entre* esta desplazada –o, mejor, aplazada– por la reconstrucción histórica del problema del *entre*. Tal vez uno de los asuntos interesantes de la investigación es proponer que *hay* una *historicidad del entre* que no está encerrada en una época. Esta hipótesis, tomada en parte de la idea de *deportación (déporté) del entre* de Jacques Le Goff, permite trazar a la vez una arqueología material y una arqueología especulativa del *entre*. Siempre hay modificación, traslado, envío del *entre*. La historicidad sugiere que el *entre* no existe como las cosas sino que *inexiste* en cualquier estado de cosas.

La reconstrucción de las deportaciones del *entre* es imposible. Aquí se ha descuidado tanto el “descubrimiento romántico del *entre*”¹⁵⁹ como la “experiencia del *entre*” en las periferias de Europa. A Walter Mignolo pertenece una formulación cuya relevancia acosa las siguientes páginas: “el gran aporte teórico de Gloria Anzaldúa es crear un

¹⁵⁴ Natorp, Paul. “Metakritischer Anhang: Logos-Psyche-Eros” (1920), en *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1903). Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1921, p. 492.

¹⁵⁵ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros, Madrid, 2002.

¹⁵⁶ Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2003, pp. 87-88.

¹⁵⁷ Que el vacío es un vacío pleno de fluctuación y de vibración energética, es uno de los principios de la física cuántica: Pagels, Heinz R. *The Cosmic Code. Quantum Physics as the Language of Nature*. New York, 1984.

¹⁵⁸ En Platón habría una teoría del *entre* (*Théorie des Μεταξῶ*), un método del *entre* (*Méthode des Μεταξῶ*) indefinido entre los diálogos (Souilhé, Joseph. *La Notion Platonicienne d'intermédiaire*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1919, p. 243). “El método del ENTRE, “entre dos imágenes”, conjura a todo cine del Uno. El método del Y, “esto y después aquello”, conjura a todo cine del Ser = es. Entre dos acciones, entre dos afecciones, entre dos percepciones, entre dos imágenes sonoras, entre lo sonoro y lo visual: hacer ver lo indiscernible, es decir la frontera (*Six fois deux*). El todo sufre una mutación, porque ha dejado de ser el Uno-Ser para devenir el “y” constitutivo de las cosas, el *entre-dos* constitutivo de las imágenes. El todo se confunde entonces con lo que Blanchot llama la fuerza de “dispersión del Afuera” o el “vértigo del espaciamento”. *Imagen-tiempo*, pp. 240-241.

¹⁵⁹ Vital para esta investigación fueron las insinuaciones de Sloterdijk en las entrevistas contenidas en el libro ya citado *El sol y la muerte*. Allí no solo se plantea que el romanticismo “descubrió el entre”, sino que este descubrimiento responde, tal como lo establece Albert Schulz en su *Metafísica de la suspensión* (o *flotación*), al desplazamiento de la *suspensión-sobre* en la dialéctica de Hegel (y en la onto-teología en general) por una *suspensión-entre* que encontrará en Heidegger su realización filosófica. Este desplazamiento nos dio una clave de lectura histórica. El acontecimiento romántico del *entre*, que va desde Hegel hasta Kierkegaard, está tangencialmente tocado en esta investigación.

espacio-entre *desde donde* pensar antes que un espacio híbrido *sobre el que hablar*¹⁶⁰. Esta sutil diferencia da cuenta de que la cuestión del *entre* define una *condición* que “afecta ya interesadamente la serie de determinaciones críticas; en otras palabras, espacios concebibles en sí mismos como relaciones epistémicas específicas, y no como forma de pensar sobre relaciones epistémicas desde un supuesto más allá de lo social dado en la producción pura de conocimiento”¹⁶¹.

Sobre la base de una *historicidad del entre* nos preguntamos, entonces, qué explica la actualidad del *entre*. Para estabilizar momentáneamente la multiplicidad, la investigación recurre al artificio de una abstracción: lo que caracteriza el imaginario contemporáneo es la inversión de la subordinación del *entre* a la continuidad. El *entre* funciona *imaginariamente* como *lo primero*. El *entre* no sería, de acuerdo con esta perspectiva, lo que “siempre ya ha quedado atrás”, eso irremediamente perdido en el paso de Grecia a la modernidad. El *entre*, diría Bloch, es lo inconsciente que está en la primera línea del *por venir*¹⁶². El *estrechamiento del entre* sucede cada vez como el límite en el que la imposibilidad de pensar el *entre* es al mismo tiempo la posibilidad imaginativa del pensamiento. Por eso una ciencia del *entre* es fundamentalmente una ciencia sobre la imaginación.

A partir de esta premisa, la investigación decide tomar ciertos autores, ciertas intensidades, y excluir otras cosas. En primer lugar, de todas las posibles líneas que abre el problema del *entre* (el otro, el cuerpo, la afectividad, la política, el acontecimiento, el arte, la estética, la imagen, la existencia, el género, el deseo, el arte, etcétera –y el *etcétera* justamente), hemos seleccionado la cuestión del *medio* y de la *mediología*. Precisamente el axioma aristotélico que le daría sustento científico a esta investigación, a saber, “El *entre* y el *medio* se dicen [o se manifiestan] de muchos modos (πολλαχως γαρ λεγεται το μεταξυ και το μεσον)”¹⁶³, establece la problemática de la confusión del *entre* y del *medio*. La elección de este problema derivó en el lugar destacado que tiene aquí Aristóteles.

En segundo lugar, hemos localizado en Heidegger un punto de inflexión histórico del problema del *entre*:

Tomemos el caso de Heidegger, tanto en sí mismo como en sus relaciones con otros autores: ¿hay una lógica, una argumentación general de su pensamiento, una invariante que uniría el antes y el después de la *kehre*? Si tal invariante existe, no es detectable ni antes ni después de la 'vuelta', sino en la vuelta misma como el *entre* (*in-between*) del antes y el después. No habría dos Heidegger [...] Hay un 'entre-Heidegger', Heidegger como *entre* (*in-between*) de su propio pensamiento sobre el *entre* (*in-between*). Si la *kehre* puede significar algo para nosotros, es que el pensamiento está siempre ya en la *kehre*, limitado a dejarse llevar y arrastrar por su desvío¹⁶³.

Ahora bien, lo que en el curso de esta investigación se fue haciendo cada vez más explícito es que este *agravamiento metaxológico* en la obra de Heidegger tiene un carácter epocal. Y que, en consecuencia, la *kehre* se insertaba en un movimiento histórico más amplio que no podía quedar restringido al programa ontológico. La “dimensión del *entre*” (*Zwischenbereich*) tenía que pensarse más allá o más acá del esquematismo trascendental de la presencia (*Präsenz*), esto

¹⁶⁰ Mignolo, Walter. “Preface”, en *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press, Michigan, 1995.

¹⁶¹ Véase: Moreiras, Alberto. *El tercer espacio. Literatura y duelo en America Latina*. LOM, Santiago, 1999. Que nuestra investigación arranque con una cita de Octavio Paz no es, pues, casualidad.

¹⁶² Desafiando la idea de que el inconsciente está en el pasado del sujeto, Bloch y sin duda Benjamin lo instalaron en el escaparate de avanzada de los pueblos y en las vitrinas de las ciudades. Menos entusiastas, aquí diremos lo siguiente: que el inconsciente se defina como intervalo (*Zwischenzeit*) de representaciones latentes (*latente Vorstellungen*), es menos importante que el *inconsciente del entre* como inexistencia en cualquier estado de cosas.

¹⁶³ *Philosophies of Difference*, p. 9.

es, del esquematismo del ser¹⁶⁴. La intuición de Octavio Paz sobre el *desplazamiento del ser por el entre* expresaba una *diferencia metaxológica* entre el ser y el *entre*. Esa diferencia se podría encontrar en el propio Heidegger: en tanto que ámbito o dimensión (*Zwischenbereich*), el *entre* parece designar *eso en lo que las cosas circulan y se relacionan* antes que *eso a partir de lo que las cosas son y se presentan*. La cuestión del *entre* indica en Heidegger la *precedencia* de la presencia, una suerte de *espaciamiento* o *anacronismo del ser* que será decisivo sobre todo en su recepción en Francia.

La investigación debe resolver, entonces, dos asuntos urgentes: la diferencia metaxológica entre el *entre* y el medio, y la diferencia metaxológica entre el *entre* y el ser. Un tercer paso, sin duda determinado por la deriva del pensamiento post heideggeriano, debiera ser la diferencia metaxológica entre el *entre* y la diferencia.

En tercer lugar, la investigación se inclina a la pregunta sobre cómo pensar el *entre* por sí mismo. Esta pregunta es la que introduce el problema del esquematismo como subordinación del *entre* a la continuidad. Tal subordinación fue decidida filosóficamente por la $\chi\omega\rho\alpha$ platónica. Instancia dialéctica –en el sentido preciso de la dialéctica como el arte de respetar los intermedios ($\tau\alpha \mu\epsilon\sigma\sigma\alpha$)–, la $\chi\omega\rho\alpha$ permite el llenado ($\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\epsilon\rho\omicron\iota$) del *entre* para restablecer la continuidad. La $\chi\omega\rho\alpha$ es el intermediario del *entre*. Siempre oculta, la $\chi\omega\rho\alpha$ permanecerá como operación esquemática a lo largo de la historia de la filosofía. De aquí que nuestra investigación deba reconstruir el problema del esquematismo. Y deba, por tanto, reconstruir la revisión crítica que el esquematismo ha tenido en el pensamiento contemporáneo, de Heidegger a Malabou. La insubordinación del *entre* a la continuidad requiere un nuevo esquematismo. Requiere, pues, una nueva imagen del pensamiento. Aunque esa nueva imagen del pensamiento no está del todo expuesta, si está trabajando, de alguna manera, en la forma tipográfica y visual de la tesis.



Michael Heizer. *Double Negative*. 1969



Juan Luis Martínez. *La nueva novela*. 1977

El *entre*, escribía Didi-Huberman, “desafía al pensamiento conceptual (y por ello recurre a la imagen). Hace justicia a lo imbricado, cuya rítmica propia tendrá que buscar bajo la especie, nunca del todo regular, de lo *entrecortado*”¹⁶⁵. Ese recurrir o acudir a la imagen nos llevó a acompañar la cartografía especulativa con una cartografía visual del *entre*. Sobre todo, nos llevó a cuestionar las formas de exposición del *entre* dentro de la filosofía: ¿cómo figurar filosóficamente el *entre*? ¿Hay, acaso, un dramatismo de la idea, un ojo en el borde del discurso que lleve la cuestión del

¹⁶⁴ La imaginación pura *a priori* es pensada ahora, fuera del sujeto, como imaginación pura del ser. “El Dasein, en tanto que fundación proyectante y yecta, es suprema efectividad en el ámbito de la imaginación, teniendo en cuenta que con esto no mencionamos tan sólo una facultad del alma, ni un entender transcendental (véase el libro sobre Kant), sino el acaecer originario mismo (*Ereignis*) [...] la ‘imaginación’ como acontecimiento del iluminarse (*Lichtung*) mismo”. Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [Editado por F. -W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 312; *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento* [Trad. C. D. Picotti]. Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 254.

¹⁶⁵ Didi-Huberman, Georges/Mannoni, Laurent. *Mouvements de l'air. Étienne-Jules Marey, photographe des fluides*. Gallimard. París, 2004; *Falenas. Ensayos sobre la aparición 2*. Shangrila, Santander, 2015, p. 105.

entre a su figuración filosófica? Que la *heterogramática del entre* –su agravamiento gráfico (“entre”, *entre*, Entre) en el interior del discurso contemporáneo– demanda una *heterodramática visual*, ese fue el maravilloso ejercicio que ofreció Jacques Derrida en *Glas*. Mediante una escritura acéfala y un artificio tipográfico, el *entre* alcanza allí una imagen. Ni filosófico ni artístico, ni estrictamente especulativo ni puramente estético, el funambulismo de *Glas* atraviesa esta investigación. Se imaginó, como en *Double Negative* (1969) de Michael Heizer, que el cuerpo de páginas debía estar fraccionado o partido por una larga grieta y que todo el asunto tratado fuera ese volumen inexistente. Se imaginó un *artefacto* hecho de palabras, montajes tipográficos e imágenes. Finalmente resultó un texto de filosofía convencional que, sin embargo, no podría renunciar a su barroquismo. Las imágenes, en cualquier caso, no funcionan como un recurso ilustrativo. Son el problema mismo. El desquiciamiento del *entre* y el desquiciamiento de la *imagen* pertenecen a la misma necesidad histórica. En cuanto a la escritura, la articulación mosaica o de puzzle, el exceso de notas y de rodeos, no son un defecto. Son el efecto de la cosa misma. “Es oscuro el estilo, afirmaba Aristóteles en su *Retórica*, si al intercalar muchas cosas en medio (πολλα μεταξυ), no se acaba de decir lo ya comenzado”. Sucede que el asunto de esta investigación es el *entre* mismo: el *pathos* de lo inacabado, la digresividad y opacidad del sentido. ¿Cómo pensar el

entre

en cuanto tal sin que los soportes de inscripción y los modos de exposición se vean sacudidos? ¿Cómo pensar el *entre* arrancado de la continuidad –lo que en la imagen es la turbulencia figural– sin pervertir la continuidad de la escritura y, sobre todo, el encadenamiento apacible de la lectura?

V. Estructura y objetivos

El título de esta investigación, *De la metaxología. El problema del entre en el pensamiento contemporáneo*, contiene abreviadas dos operaciones que, mezclándose e implicándose continuamente, intentan pensar la sombra del *entre* en nuestra época: la *construcción filosófica* de una ciencia del *entre* y la *reconstrucción histórica* del problema del *entre*. Esta reconstrucción histórica, que es una *arqueología material* a la vez que una *arqueología especulativa*, no tiene una finalidad doxográfica. No se encontrarán aquí la presentación de un autor o el glosario de una doctrina particular. La tarea de la reconstrucción histórica es descubrir *la transformación del entre en una instancia crítica y hermenéutica privilegiada en el pensamiento contemporáneo*. Esta transformación no se distribuye en un conjunto homogéneo, no tiene el aspecto de una “episteme” o la seguridad de un “campo”. Ni siquiera podríamos hallar, anclado en el firmamento, el retrato de una “constelación”. La insistencia del *entre* en la actualidad configura lo que Derrida habría descrito como una *inestabilidad abierta (mouvance ouverte)*: un “desplazamiento de terreno” que produce “solidaridades, afinidades, filiaciones, atracciones, por lo menos espejismos de campos magnéticos con sus divergencias, sus líneas de ruptura –algunas veces virtuales-, sus fisuras o sus dislocaciones”¹⁶⁶.

Mientras el “campo” o la “episteme” suponen, según Derrida, “un espacio histórico cuyo contorno sería estrictamente determinable, objetivable, con su unidad, con el contacto consigo mismo de algo idéntico a sí, con un adentro y un afuera; hipótesis, en suma, del conjunto objetivo de una configuración, de un ‘paradigma’ o de una ‘episteme’, de un conjunto que no sería estructuralmente abierto”, la *mouvance* describiría una variación permanente, una incesante vibración (*incessante vibration*) y una inestabilidad fundamental (*instabilité fondamentale*). En esta inestabilidad, compuesta de móviles múltiples e innumerables, la metaxología aísla algunos motivos y propone una hipótesis para la que, en último término, carecemos de justificación absoluta: lo que caracteriza esta inestabilidad abierta es la inversión de la subordinación del *entre* a la continuidad. No es el tiempo lo que está fuera de quicio. Lo que se ha salido de sus goznes, sustraído del origen y de la presencia, es el *entre* que se manifiesta por sí mismo.

Sobre la base de estos planteamientos generales proponemos una suerte de tríptico que distribuye la tesis. Una primera parte la denominamos el *estrechamiento del entre* y trata casi exclusivamente de Aristóteles. Lo que se indaga en Aristóteles es una doble intensidad del *entre* como instancia de μετασχηματιζεσται, esto es, variación, distorsión, transfiguración o transformación material de las formas: la *diafanidad* y la *opacidad*. La arqueología especulativa encuentra en esta dos intensidades dos modalidades de actualización del *entre* que serán decisivas en su destino filosófico e histórico. Mientras la diafanidad, como actualización del *entre* en la presencia, abre dos caminos aparentemente separados pero metafísicamente relacionados (la idealización de la mediación técnica y la idealización del esquematismo), la opacidad como actualización del *entre* en lo vago va tejiendo otra historia relacionada con el margen de indeterminación de la técnica y la reformulación del esquematismo.

¹⁶⁶ *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, pp. 245-246; *El tocar*, Jean-Luc Nancy, pp. 309-310.

¿A qué llamamos idealización del esquematismo? Básicamente al mecanismo de subordinación del *entre* a la continuidad. O, como diría Nietzsche: “No ‘conocer’, sino *esquematar*, imponer al caos tanta regularidad y tantas formas como para satisfacer nuestra necesidad práctica”. Husserl perfiló este esquematismo describiéndolo como una necesidad de complementos (*ergänzungsbedürftig*) que restituye inmediatamente el *entre* dentro de un horizonte continuo de significación (*umfassenderen Beutungsganzen*). Extensión discreta (*Dehnungdiskretionen*) dentro de la continuidad, el *entre* está allí para ser continuamente colmado (*kontinuierlich erfüllbaren*). Esta definición nos parece que abarca tanto la idealización filosófica del esquematismo como la idealización técnica del esquematismo. En la segunda parte, que lleva por título *Medialidad diáfana*, desarrollaremos precisamente esta idea: de qué manera el *entre*, actualizado en la diafanidad, es idealizado materialmente por la filosofía y por la técnica. Una heteroafección técnica que pasa por la desmaterialización, y una autoafección filosófica que pasa por la presencia inmediata.

El tercer capítulo trata sobre la intensidad opaca del *entre*, sobre su negatividad. Hemos escogido algunos motivos de esa opacidad: la noche del mundo y la conciencia desgraciada en Hegel, la noche de la angustia en Heidegger, la noche del hay en Lévinas y el fondo oscuro en Husserl.

El capítulo final intenta darle forma filosófica al desquiciamiento del *entre*. La relevancia filosófica del *entre* se ubica en el desplazamiento de lo secundario en la modernidad. Reconstruimos la figura del *entre* en Derrida, Heidegger y Deleuze, para terminar con la formulación de un nuevo esquematismo o imagen del pensamiento.

CAPITULO I. EI ESTRECHAMIENTO DEL ENTRE



Henk Schut. *In Between*. 2015

UMBRAL

Desde *Historia de la Filosofía*, originalmente publicada en 1973, una insólita hipótesis recorre la obra de Felipe Martínez Marzoa: nosotros, “nosotros los modernos”, no podemos pensar el *entre* irreductiblemente concreto. Hubo un momento, el momento griego, en el que el *entre* era lo primero. “La ‘Teogonía’ de Hesíodo –escribe Marzoa– empieza con las palabras η τοι μὲν προτιστα χάος γενετο, que es algo así como decir que lo primero de todo es el χάος. La palabra χάος significa precisamente abertura, grieta (el verbo χαινω significa: abrirse la tierra, abrirse una herida, abrir la boca)”. Esta grieta –la hendedura, el entreabrirse (χα), la boca abierta (χαινειν)- es el *entre*: “pura y simplemente el ámbito o el dónde o el lugar del ‘tener lugar’ de las cosas”¹⁶⁸. Del απειρον a la χωρα, “todo lo que en Grecia tiene que ver con lo que siempre ya está y, por lo tanto, nunca se designa”, posee “el carácter de la distancia, el ‘entre’, la abertura” que “no remite en modo alguno a un horizonte ‘dentro del cual’”¹⁶⁹. Para nosotros, en cambio, el *entre* no puede ser lo primero¹⁷⁰.



Vemos los cuerpos y las cosas, concebimos la continuidad del espacio y del tiempo –el todo concreto-, luego captamos (*erfaßt*), señala Husserl, el *entre*¹⁷¹. Nosotros, afirma Marzoa, estamos irremediabilmente situados en el *estrechamiento del entre*, en su *nivelamiento o aplanamiento* dentro de la continuidad. Este desplazamiento de la “prioridad del *entre*” a la “prioridad del horizonte continuo” (que incluye la comprensión del mundo de la ciencia, pero también la determinación filosófica del tiempo y del espacio, del sujeto y de la historia, de la percepción y del sentido), “viraje” que sucedería en Platón y especialmente en Aristóteles, reduciría el *entre* al punto, al ahora, al tránsito o al límite; lo restringiría a algo traslaticio, a una “distancia descualificada”¹⁷², un “segmento indiferente”¹⁷³, una delimitación advenida “dentro de un ámbito u horizonte uniforme y, por lo tanto, infinito”¹⁷⁴. No se trata, argumenta Marzoa, de algún error filosófico; la cuestión misma, la relevancia del *entre*, coincide con su pérdida, acontece perdiéndose. El *estrechamiento del entre* –en el sentido del *strictus*: cerrar la abertura, juntar el diferendo, reducir el gasto, contener la dispersión, ajustar la separación-, se habría producido de una vez y para siempre: el horizonte uniforme y continuo resulta del “reventamiento”¹⁷⁵ o de la “explosión” del *entre* debida a la tematización del punto¹⁷⁶. Desde esa explosión

¹⁶⁷ Bataille, Georges. *La conjuración sagrada* [Trad. Silvio Mattoni]. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003. p. 67.

¹⁶⁸ Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía, Tomo I*. Akal, Madrid, 2010, pp. 20-21; véase también *Historia de la filosofía antigua*. Ediciones Akal, Madrid, 2000, pp. 14-15.

¹⁶⁹ Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía. Tomo II*. Ediciones Itsmo, Madrid, 2003, pp. 262-263.

¹⁷⁰ Martínez Marzoa, Felipe. *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Ediciones Itsmo, Madrid, 1996, pp. 101-103; *Lengua y tiempo*. Visor, Madrid, 1999, p. 64.

¹⁷¹ *Ding und Raum*, pp. 261-262.

¹⁷² Martínez Marzoa, Felipe. *Distancias*. Abada Editores, Madrid, 2011, p. 53.

¹⁷³ Martínez Marzoa, Felipe. *Heidegger y su tiempo*. Akal, Madrid, 1999, p. 46.

¹⁷⁴ *Historia de la Filosofía, Tomo II*, p. 36.

¹⁷⁵ Martínez Marzoa, Felipe. “Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger”, en revista *ÁGORA* (2004), Vol. 23, n° 1, p. 157; *Heidegger y su tiempo*, p. 21.

no podríamos pensar el *entre* sin la representación de la continuidad. No podríamos, en realidad, pensar el *entre* en cuanto tal. Lo propio del *entre*, esa “brecha en medio de la espesura”¹⁷⁷, es su *siempre ya haber quedado atrás*. La historia de la filosofía sería la historia de la imposibilidad de pensar el *entre*.

Con la metáfora del *estrechamiento del entre* Marzoa nos ofrece el marco general del problema histórico del *entre*. Marzoa transforma en necesidad histórica una experiencia fenomenológica que no deja de suceder: la *sustitución del entre irreductiblemente concreto por la calculabilidad del entre dentro de un horizonte continuo*. Esta sustitución es según Marzoa una característica decisiva de la “modernidad”¹⁷⁸. Lo que Marzoa llama “distancia descualificada” o “segmento indiferente”, describe la transformación del *entre* incalculable en la calculabilidad del *medio*. El “paradigma del medio y de la mediación”¹⁷⁹ tiene su origen en la subordinación del *entre* a la continuidad. Esta subordinación, la necesidad de complementos (*ergänzungsbedürftig*), funciona en todo momento. No es que, como parece desprenderse del relato de Marzoa, en algún remoto umbral de la historia hubiéramos perdido la hendidura o la grieta originaria. Nunca ha ocurrido algo así como el *entre* sin la necesidad de complementos¹⁸⁰. La confusión entre el *entre* y el *medio* – que aquí denominaremos *diferencia metaxológica*– no describe una pérdida en el sentido propuesto por Marzoa; describe más bien una dinámica permanente que es necesario explorar. Marzoa localizaría esta dinámica, su apertura y su clausura, en Aristóteles. En Aristóteles “todavía lo básico sigue siendo el ‘entre’. Pero es ya el último momento en el que esto ocurre”¹⁸¹. Este primer capítulo propone un ingreso a lo que Marzoa denomina el *estrechamiento del entre* mediante una aproximación a ese umbral llamado Aristóteles.

¹⁷⁶ *Historia de la filosofía. Tomo II*, p. 263; *Heidegger y su tiempo*, pp. 13-14; *Historia de la filosofía antigua*, p. 141

¹⁷⁷ Martínez Marzoa, Felipe. “Estado y polis”, en Cruz, Manuel (comp.). *Los filósofos y la política*. F.C.E., Madrid, 1999, p. 109. La definición del *entre* como “brecha en medio de la espesura” se plantea originalmente en *Historia de la filosofía antigua*, p. 40.

¹⁷⁸ *Heidegger y su tiempo*, p. 26.

¹⁷⁹ *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée Antique et médiévale*, p. 16.

¹⁸⁰ “¿Se quiere acaso decir que el *entre* –que no es, por tanto, cielo ni tierra, sino su *espaciamiento*– precede al cielo y a la tierra y los hace posibles, que la distancia que distingue a ambos es anterior a ellos? Hendidura, apertura, desgarramiento, ¿no remiten casi necesariamente a un algo, alguna cosa en la que se practica la hendidura o se abre la cavidad? Al contrario, parece *como si* [cursivas nuestras] lo primero fueran las cavidades y la apertura, el espaciamiento o el distanciamiento, y sólo después, y a partir de él, surgieran las cosas que gracias a tal abertura se distinguen”. Pardo, José Luis. *Las Formas de la exterioridad*. Editorial Pre-texto, Valencia, 1992. p. 125.

¹⁸¹ Martínez Marzoa, Felipe. *El decir griego*. A. Machado Libros, Madrid, 2006, pp. 90-91.

I. El retorno de Aristóteles

[...] entonces ‘veo el aire’, el *entre* (so ‘*sehe ich die Luft*’, *das Dazwischen*)¹⁸²

La abertura pasa ya inadvertida en tanto que abertura (*aperidad*, apertura), en tanto que elemento diáfano que asegura la transparencia del pasaje [*passage*] a lo que se presenta. Atentos, fascinados, pegados a *lo que* se presenta, no podemos ver su *presencia* misma, que no se presenta [...] el *medio*, el ‘aire’ que desaparece así dejando aparecer. Pero no basta con recordar la presencia, con hacer aparecer el aire en *sí mismo*, suponiendo que sea posible, para borrar [*effacer*] el olvido [...]. Pues no solo no es el aire un medio [*milieu*] simple –ni el ‘aire’, lo recordaremos, puesto que no se puede más que decirlo, no verlo, una significación unívoca-, sino que la abertura en él practicada es una abertura cerrada, ni completamente abierta ni completamente cerrada. Es una falsa salida¹⁸³.

Atmósfera indiferenciada, el aire se regenera como el $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\nu$ original. Eso quisiera todavía cierta fenomenología: una “ligereza transparente”, “condición de todo aparecer que, sin embargo, no entra jamás en presencia”¹⁸⁴. Pero el aire nunca ha sido un medio simple. El aire no sucede como el aire. Todo consiste, desde siempre, según la expresión de Marzoa, en fijar el *entre*, “amurallar el aire”¹⁸⁵. El aire es intermedio ($\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \mu\epsilon\sigma\omicron\nu\ \alpha\epsilon\rho\iota$)¹⁸⁶, y, por su grado de finura o de tenuidad ($\lambda\epsilon\pi\tau\omicron\tau\eta\tau\iota$)¹⁸⁷, se deja atravesar por la luz produciendo menos rarefacción. Es, por lo tanto, un *medio*, pero



Leonardo da Vinci. *Turbulence*. 1509-1510



Étienne-Jules Marey. *Fumées*. 1899-1901



E. Fischer. *Tweetnetworks Map*. 2014

no solo el medio en el sentido del ambiente o de la envoltura, la esfera ($\sigma\phi\alpha\iota\rho\alpha$) vaporosa ($\alpha\tau\mu\omicron\varsigma$), sino en el sentido de un *entre sensorio* ($\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\upsilon\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$)¹⁸⁸. Uno de los grandes descubrimientos de Aristóteles es que el mundo no aparece por sí mismo y nosotros no percibimos gracias a una auto-afección, sino que se requiere la instancia *suplementaria del entre*. ¿De qué se trata este *entre*? No lo sabemos. Lo que imaginamos es que hay como un movimiento en el *entre* ($\varphi\omicron\rho\alpha\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\omega\ \mu\epsilon\tau\alpha\zeta\upsilon$)¹⁸⁹ que se nos escapa ($\lambda\alpha\nu\theta\alpha\nu\eta\eta\iota$), un ámbito de afección ($\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$) sin el que no podríamos sentir¹⁹⁰. Imperceptible como el aire, este ámbito tiene, sin embargo, una turbulencia propia.

¹⁸² Husserl, Edmund. *Ding und Raum. Vorlesunge 1907* [GA XVI, ed. Ulrich Claesges]. Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, p. 361; *Thing and Space* [CW, V. VII, trad. Richard Rojcewicz]. Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1997, p. 323.

¹⁸³ *La dissémination*, p. 349. *La diseminación*, p. 469;

¹⁸⁴ Irigaray, Luce. *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*. Les Éditions du Minuit, París, 1983, p. 147.

¹⁸⁵ Martínez Marzoa, Felipe. *El saber de la comedia*. A. Machado Libros, Madrid, 2005, p. 56. Sloterdijk propone abandonar la idea del “olvido del aire” por una crítica antropotécnica del aire (Sloterdijk, Peter. *Esfemas III* [Trad. Isidoro Reguera]. Editorial Siruela, Madrid, 2006, p. 141), una crítica que ya había sido iniciada por Derrida. Véase sobre la producción técnica del aire: Durham, John. *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*. University of Chicago Press, Chicago, 2000.

¹⁸⁶ Platón. *Timaeus* (56a 5) [Trad. R. D. Archer-Hind]. MacMillan and Co., London, 1888.

¹⁸⁷ *Timaeus* (58b 2)

¹⁸⁸ Aristóteles. *Acerca del alma* (424b 28-425a 6) [Trad. Tomás Calvo Martínez]. Editorial Gredos, Madrid, 2003, p. 193. Hemos confrontado las traducciones con los textos griegos. Cuando sea necesario, remitiremos a las ediciones bilingües disponibles.

¹⁸⁹ Aristóteles. *Acerca de la sensación* (446b 8) [Trad. Alberto Bernabé]. Editorial Gredos, Madrid, 1987, p. 222; *De Sensu and De Memoria* [Trad. G. R. T. Ross]. Cambridge University Press, London, 1906, p. 87.

¹⁹⁰ *Acerca del alma* (419a 20-21).

La obra de Aristóteles está atravesada por el problema del *entre*: en la cosmología, en la ética, la retórica, la lógica, la política, la estética, la música, el tiempo, el movimiento, la transformación, la relación entre elementos, su generación y corrupción. Siempre existe *entre* (αει γαρ εστι μεταξύ)¹⁹¹ En este horizonte adquiere inteligibilidad el olvidado axioma de su tratado sobre el cielo: “El *entre* y el *medio* se dicen de muchos modos (πολλαχως γαρ λεγεται το μεταξύ και το μεσον)”¹⁹². Esta frase, sostiene Emmanuel Alloa, contiene un problema al que los comentaristas de Aristóteles no prestaron mayor atención: junto con el problema del *ser* y su *plurivocidad*, que habrá cohesionado la historia de la filosofía, “el pensamiento aristotélico plantea (*soulève*) el problema de la *medialidad* (*médialité*)”¹⁹³. No existe hasta la fecha, dice Alloa, un estudio exhaustivo sobre las figuras de la *medialidad* en el corpus aristotélico, un problema que trazaría un sinuoso recorrido que excede el que estuvo limitado, por largo tiempo, a la ética o a la política¹⁹⁴. Tampoco Aristóteles elaboró un pensamiento específico sobre el *entre*. Todo sucede, argumenta Alloa, como si la pluralidad o multiplicidad del *μεταξυ* y del *μεσον* fuera un simple efecto del lenguaje, una simple homonimia¹⁹⁵.

En los últimos años se ha producido un retorno del problema del *medio* en Aristóteles: encontramos, por ejemplo, estudios sobre la *medialidad* en la estética¹⁹⁶, en el sentido¹⁹⁷, en la sensación¹⁹⁸, en el ambiente¹⁹⁹ y, ante todo, en una suerte de proto-mediología que se divide entre una interpretación del *medio* como ámbito natural de transformación del mundo en realidad sensible²⁰⁰, y en una suerte de “aparatación” del *medio* como artificio necesario de producción de lo sensible, de la aparición y de la presencia²⁰¹. Hay, sin embargo, un asunto que pareciera dominar este retorno: la confusión entre el “medio” (*μεσον*) y el “entre” (*μεταξυ*). “El *entre* y el *medio* se dicen de muchos modos (πολλαχως γαρ λεγεται το μεταξύ και το μεσον)”. Pero el *entre* y el *medio*, ¿se dicen de la misma forma? En otros términos, ¿se dicen los dos de la *medialidad*?

¹⁹¹ Aristóteles. *Metafísica* (994a 27). Edición trilingüe [Valentín G. Yerba]. Editorial Gredos, Madrid, 1998.

¹⁹² Aristóteles. *Acerca del cielo* (IV, 5; 312bsq) [Trad. M. Candel]. Editorial Gredos, Madrid, 1996, p. 219.

¹⁹³ Alloa, Emmanuel. “*Metaxu*. Figures de la médialité chez Aristote”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2009/02, N° 62, p. 247-262.

¹⁹⁴ Sobre el concepto de *μεσον* en Aristóteles, su procedencia médica, su importancia en los estudios biológicos, corporales y animales, véase: Hursthouse, Rosalind. “The Central Doctrine of the Mean”, en Kraut, R. (dir.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 96-115; James, Theodore. *Physiological theory and the doctrine of the mean in Plato and Aristotle*. Mouton, The Hague, 1969; Van der Meulen, Jan. *Aristoteles –die Mitte in seinem Denken*. Meisenheim, Glan, 1951.

¹⁹⁵ En el artículo antes citado, Alloa propone una “primera clasificación de las figuras de la medialidad en Aristóteles”, que debe ser leído junto con su texto *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 2009, p. 116.

¹⁹⁶ Mahr, Peter. “Das Metaxu der Aisthesis: Aristoteles *De anima* als eine Ästhetik mit Bezug zu den Medien”, en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 2003, vol. 35, pp. 25-58.

¹⁹⁷ Clam, Jean. *Sciences du sens*. Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2006, especialmente el Capítulo III, “Figures élémentaires de la médialité”, sección primera: “Aux origines de l’intermediation”, pp. 239-258

¹⁹⁸ Johansen, T. K. *Aristotle on the sense-organs*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

¹⁹⁹ Durham, John. *The Marvelous Clouds. Toward a Philosophy of Elemental Media*. The University of Chicago Press, Chicago, 2015, pp. 46-47.

²⁰⁰ La ciencia de lo sensible o “fenomenotecnia”, que Coccia reconstruye a partir de los comentarios de Averroes del *corpus* aristotélico, se resume en estas líneas: el mundo no es esencialmente fenoménico. Deviene sensible, fenoménico, gracias a *otra cosa*. “Este lugar en el cual la realidad se hace cognoscible y fenoménica es el espacio no objetual y no necesariamente psicológico designado por la geografía móvil de los *media*. Solo en el *media* y gracias al *media* el mundo deviene fenómeno. Si esto es verdad, el proyecto fenomenológico, que ha ocupado tanto tiempo a la filosofía, debiera ser inmediatamente abandonado. No se da, en rigor, una fenomenología: existe solo una ‘fenomenotécnica’. La cosas del mundo, de hecho, deben ser transformadas en sensibles. Y los *media* –que son los objetos o órganos naturales o la realidad artificial– representan una suerte de técnica natural que permite la transformación del mundo en fenómeno, en realidad sensible, en imagen. De hecho, cada acto de conciencia, cada forma de experiencia es para cualquier viviente eso que nace de la relación de contacto y de contigüidad (*continuitatio*) con este espacio intermedio, es el resultado de una contigüidad medial” (Coccia, Emanuele. *La vita sensible*. Il Mulino, Bologna, 2011, p. 77).

²⁰¹ El giro medial, escribe Stefan Munker, comparte la tesis de que la primera proposición filosófica sobre el “medio”, la primera teoría mediológica, se encontraría en Aristóteles. Munker, Stefan. *Philosophie nach dem Medial Turn: Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft*. Transcript, Bielefeld, 2009 pp. 39-40.

Con la traducción de Miguel Escoto del *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima* de Averroes, la aclaración de estas preguntas quedó cubierta por la historia: lo que Aristóteles llamaba μετὰξυ y μεσον se sintetizó en lo mismo: el *medium* no solo como posibilidad de la sensación sino del pensamiento²⁰². La cuestión del *entre* pasa, por “medio” del *medium*, o bien al intelecto material –con todas las derivaciones que de aquí se extraen: entre otras, la principal, que en el umbral en el que todavía no emerge el “sujeto” se produce una deportación del *entre* al *medium* como imaginación²⁰³ – o bien pasa a una mística medial en la cual el *medium* no es ya alteración sino relación directa o intermediario espiritual²⁰⁴. La reducción del *entre* al *medium* se transformó en canónica en Tomás de Aquino²⁰⁵. “Omnis actio fit per contactum, quo fit ut nihil agitur in distans nisi per aliquid medium”. Toda acción ocurre por contacto, lo que significa que ningún acto a distancia sucede sin cierto tipo de *medio diáfano* (*medium diaphanum*)²⁰⁶. A partir de este umbral –punto de traducción y de indecibilidad– se inicia la historia de la metáfora del *medio*: en Isaak Newton o Francis Bacon, *medium* ya no significa simplemente un elemento natural, una entidad gnoseológica, imaginativa, natural o estética; constituye un *factor* científica y técnicamente determinable²⁰⁷. Será también dialécticamente asumido, biológicamente delimitado, eléctrica e hipnóticamente experimentado, existencialmente habitado, estéticamente producido, ambiental, urbana y políticamente fundado. Es a partir de este umbral, sostenido en el descubrimiento de la autonomía del *medio*, que se efectúa una lectura retrospectiva de las variaciones del *medio* y de la *medialidad* en Aristóteles²⁰⁸.

No es claro que Aristóteles estableciera explícitamente una diferencia entre el *medio* y el *entre*. ¿Por qué distingue, en el axioma del tratado sobre el cielo, entre *medio* (μεσον) y *entre* (μετὰξυ)? Sin duda, para Aristóteles se trata de términos que designan algo diferente, pero la distinción parece tan intrascendente que la abandona en diversos lugares. En su discusión sobre la doctrina de Demócrito acerca de la existencia del vacío –que es uno de los núcleos del tratado sobre el

²⁰² Somaini, Antonio. “Walter Benjamin’s media theory and the tradition of the *media diaphana*”, en Engell, Lorenz, Siebert, Bernhard (eds.). *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2016, pp. 9-25.

²⁰³ Según Coccia –pero también según Agamben– solo en Averroes el problema del *medio* en Aristóteles se radicaliza hacia una *filosofía trascendental del medio* como potencia de la imaginación y del pensamiento. En el umbral de formación de la subjetividad, Averroes “exigiría pensar la subjetividad dentro de la medialidad [...] La doctrina del medio representa la realización extrema del proyecto de una filosofía trascendental”. Coccia, Emanuele. *La trasparenza delle immagini. Averroè e l’averroismo*. Bruno Mondadori, Milano, 2005, pp. 142-143.

²⁰⁴ En la investigación citada, Jean Clam identifica esta línea con Avicena. *Sciences du sens*, pp. 251-252.

²⁰⁵ Hoffmann, Stefan. *Geschichte des Medienbegriffs*. Meiner, Hamburg, 2002, p. 29ss.

²⁰⁶ De Aquino, Tomás. *The Soul: A Translation of St. Thomas Aquinas’ De Anima* [Trad. John P. Rowan]. Wipf and Stock, Eugene, 2009, p. 47.

²⁰⁷ Para una historia de la aparición y transformación del *medium*, en-torno (*milieu*), y ambiente (*ambiance*), véase: Spitzer, Leo. “Milieu and Ambiance. An Essay in Historical Semantics”, en *Philosophy and Phenomenological Research* 3/1 (September 1942), pp. 1 – 42; 3/2 (December 1942), pp. 169 – 218. Sobre la modulación introducida por Bacon del *medium* aristotélico como órgano protésico, véase: Goodman, Kevis. *Georgic Modernity and British Romanticism: Poetry and the Mediation of History*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 19-20.

²⁰⁸ No intentaremos una “ontología del medio” como potencia absoluta del pensamiento o de la imaginación, como la que proponen en buena medida Coccia y Agamben (un resumen de esta perspectiva se encuentra en: Karmy, Rodrigo. “No es Cuerpo ni Potencia en un Cuerpo”, en *Poliética*. São Paulo, v. 3, n. 2, pp. 8-74, 2015). Detrás de esta “ontología del medio” pareciera funcionar todavía una ingenuidad fenomenológica: la de pretender explicar el *medio* como fenomenotecnia natural. La fenomenología, decía Blumenberg, emerge como “fármaco” que intenta “recuperar la vista” frente a la tecnificación (Blumenberg, Hans. “Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología” (1963), en *Las realidades en que vivimos* (1981) [Trad. Pedro Madrigal]. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, p. 61). O, como dice Sloterdijk, la fenomenología es el proyecto de recuperación de la experiencia de las cosas mismas en el “sobrepasamiento de la observación mecánica” (*Esferas III*, p. 67). Pocos textos resumen de mejor modo el prurito anti-técnico de la “potencia del pensamiento” (la expropiación de la mediación medieval por la ciencia moderna y la destrucción de la experiencia por la “máquina de fotos”) que *Infancia e historia* de Agamben. Como ha señalado Didi-Huberman, el “estado de excepción como regla de la historia” termina siendo menos un análisis crítico del presente que una “matriz filosófica” que asume el “estado de excepción como regla del pensamiento”: se empieza por afirmar la destrucción total, para luego construir una trascendencia (Didi-Huberman, Georges. *Supervivencia de las luciérnagas* [Trad. Juan Calatrava] Adaba Editores, Madrid, 2012, pp. 55-60). Si el Averroes de Coccia (y de Agamben) exige “pensar la subjetividad dentro de una medialidad” que “no podrá coincidir más con aquella del individuo humano” (*La transparencia delle immagini* 141-142), ¿no tendríamos que explicar la actualidad de Averroes dentro del giro mediológico? ¿No es precisamente nuestra época –digamos, desde fines del siglo XIX– la realización del proyecto de filosofía trascendental como medialidad?

alma-, podemos leer: la “necesaria existencia del entre (ὄσπ’ ἀναγκαῖον τι εἶναι μεταξύ)” produce la afección²⁰⁹. Unas páginas más adelante concluye: “Todo lo percibimos a través de un medio” (ἐπει αἰσθανόμεθα γε πάντων δια τοῦ μεσοῦ)²¹⁰. ¿Habrá una diferencia mínima entre el *entre* como afección y el *medio* como lo que permite la percepción? Esta pregunta parece caer en una abstrusa disquisición escolástica, pero tiene una enorme consecuencia metaxológica para el propósito de esta investigación²¹¹. Lo que se intentará indagar a continuación es el ejercicio de interceptación del *entre* como algo que puede pensarse sin reducirlo a la *medialidad*. Esto es particularmente relevante si, como se ha sugerido, Aristóteles sería el umbral de transformación del *entre* en el *medio*. Esta lectura está impulsada por la siguiente pregunta general: ¿qué es lo que se pierde con la interpolación del término “medium” en lugar del μεταξύ en las traducciones de Aristóteles?

“Lo que se pierde con la introducción del ‘medium’ en la teoría empírica de la percepción de Aristóteles –escribe Wolfgang Hagen–, es su *fragilidad*. El aire, el agua, la humedad, lo transparente –todo se convierte en el texto de Aquino en un *medium* que lo abarca todo [...] Con Aquino y su canónica traducción del *De anima*, el término *media* devino ontológico. Y lo hizo de contrabando en un texto que todo estudiante universitario tenía que estudiar hasta la época moderna”²¹².

En un sentido similar, Mersch afirma que το μεταξύ, que en Aristóteles parece indicar un indeterminado “espacio-entre” o “brecha” sin rasgo definidos (*das Unbestimmte als einen eigenschaftslosen ‘Zwischenraum’*), fue convertido por sus comentaristas en el “medium”²¹³. Tenemos que adentrarnos en la fragilidad indeterminada del *entre*, pero no para recuperar una falsa naturalidad, como si el μεταξύ no fuera precisamente, como dice Derrida, la abertura espaciada que llama, y hace posible, sin retraso, la prótesis técnica (*l’ouverture espacée qui appelle, en la rendant possible, sans retard, la prothèse technique*)²¹⁴. Adentrarse en la fragilidad del *entre* tiene como propósito trazar una arqueología material y especulativa de la diferencia metaxológica entre el *medio* y el *entre*. El *entre* no precede o funda el *medio* (aristotélico); tenemos que pensar, más bien, en la co-originalidad del *entre* y del *medio*. El *a priori* estético del *entre* acontece como indeterminación dentro del *medio*. *Entre*, en consecuencia, irrumpe de modos diversos en *medio* del mundo²¹⁵. A partir de la exposición del *entre* como *axioma de dinamización y transformación*, la lectura que proponemos inventa un *implexo* que articularía los dos modos de irrupción del *entre* que habría pensado Aristóteles. El implexo estaría formado por la diafanidad y la opacidad, esto es, el *entre* pensado como instancia de acceso a la claridad

²⁰⁹ *Acerca del alma* (419 a 15-25).

²¹⁰ *Acerca del alma* (423b 8).

²¹¹ Véase Capítulo IV

²¹² Wolfgang Hagen, “Metaxy: Eine historiosemantische Fußnote zum Medienbegriff”, en Münker, Stefan, Roesler, Alexander (eds.). *Was ist ein Medium?* Suhrkamp, Frankfurt, 2008), pp. 13–29. La historia del término “medium”, agrega Hagen, comienza en esos pasajes donde Tomás de Aquino interpola en el texto griego la palabra “medium” allí donde no se encuentra. Véase sobre esta interpolación: Seitter, Walter. *Physik der Medien. Materialien, Apparate, Präsentierungen*. VDG Verlag, Weimar, 2002.

²¹³ *Medientheorien zur Einführung*, p. 19.

²¹⁴ Derrida, Jacques. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Galilée, París, 2000, p. 258; *El Tocar*, Jean-Luc Nancy [Trad. Irene Aguff]. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2011, p. 326.

²¹⁵ Puede surgir la fundada sospecha de que con esto no se avanza más allá de la diferencia entre el medio de asociación (*milieu associé*) tecnológico y el margen de indeterminación (*marge d’indétermination*) de toda tecnología (Véase: Simondon, Gilbert. *Du mode d’existence des objets techniques*. Éditions Aubier, París, 1989; *El modo de existencia de los objetos técnicos* [Trad. Margarita Martínez, Pablo Rodríguez] Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007). Ciertamente, esta dinámica ha sido pensada en término *dialécticos* por Hegel –la diferencia entre el *medio* y la *mediación*; *existenciales* por Heidegger –la diferencia entre el *en medio* de los entes y el *entre* del Dasein; *tecnológicos* por Simondon –la diferencia entre el *medio asociado* y el *margen de indeterminación*; *sociológicos* por Luhman –la diferencia entre el *medio* y la *forma*; y podríamos indudablemente extender el análisis a otras formulaciones recientes.

(σαθηνειας) y a la presencia (la reunión del sentido), y el *entre* pensado como el exceso de vaguedad (ασαφη) e indeterminación (la digresión del sentido). Este *implexo*, que no sería otra cosa que una densidad entre dos intensidades, habrá determinado gran parte del destino filosófico del *entre*²¹⁶.

II. La invención del *entre*

“Es, pues, necesario que exista el *entre*” (ωστ’ αναγκαιον τι ειναι μεταξυ)²¹⁷. “Siempre existe *entre*” (αιι γαρ εστι μεταξυ)²¹⁸. “El *entre* se dice de muchos modos” (πολλαχως γαρ λεγεται το μεταξυ)²¹⁹. Tales son las premisas de las que partimos. La posible aclaración de estas premisas será buscada principalmente en los tratados sobre el alma y sobre la sensación. Asimismo, se evitará una aproximación al *entre* en Aristóteles recurriendo a los agentes que eventualmente lo atraviesan. μεταξυ y μεσον se intercambian y tienen significados equívocos en Aristóteles, particularmente en los tratados sobre el alma y la sensación, por lo que es necesario *forzar* los textos –y las traducciones de los textos- para indagar la (in)consistencia mínima del *entre*. Antes de arribar a la confusión del *entre* con el *medio* que propicia el pasaje de una cualidad y que permite la percepción, Aristóteles fuerza la intelección habitual del *entre* para pensarlo, de alguna manera, *por sí mismo*. En la medida que el *entre* para Aristóteles no tiene una existencia independiente y desaparece en la continuidad, su interceptación responde a una especie de ficción nunca reconocida como tal. En tanto que ejercicio imaginativo, no hay, pues, una definición del *entre*, sino una *exposición* del cuasi-concepto²²⁰. Lo que sigue es un *ensayo* de aproximación a ese umbral, sugerido por Marzoa, en el que el *entre* es imaginado filosóficamente y al mismo tiempo encubierto.

a) χωρα

Aristóteles tiene a sus espaldas el pensamiento de Platón. Esto significa, en primer lugar, un pensamiento que, con destreza poética y precisión matemática, escribe Joseph Souilhé, construyó una teoría del *entre* (*Théorie des Μεταξυ*), un método del *entre* (*Méthode des Μεταξυ*) indefinido entre los diálogos²²¹. El problema fundamental de Platón, señala Paul Natorp, es el *entre* (*Zwischen*) como espacio lleno de materia multiforme (*vieltgestaltiger Materie gefüllter Raum*). El *entre* no es un vacío (*das Zwischen nicht ein leerer*), sino una fluctuación (*Fließende*, una corriente, algo fluido), un

²¹⁶ Tomamos el término *implexo* de Derrida, quien lo toma de Valéry: “Se trata de un vestíbulo (*foyer*) de gran densidad económica, el cruce de una gran circulación más bien que un principio teológico [...] El *implexo*, lo que no puede ser simple. Señala el límite de toda reducción analítica al elemento del punto. Implicación-complicación, complicación de lo mismo y de lo otro que no se deja deshacer nunca, divide o igualmente multiplica al infinito la simplicidad de toda fuente, de todo origen, de toda presencia [...] la imposibilidad para un presente, para la presencia de un presente, de *presentarse* como fuente: simple, actual, puntual, instante”. Derrida, Jacques. “Qual quelle. Les sources de Valéry”, en *Marges de la Philosophie*. Les Éditions de Minuit, París, 1972, pp. 359-361; “Qual, cual. Las fuentes de Valéry”, en *Márgenes de la Filosofía* [Trad. Carmen González]. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, pp. 343-344.

²¹⁷ *Acerca del alma* (419a 20-22)

²¹⁸ *Metafísica* (994a 27).

²¹⁹ *Acerca del cielo* (IV, 5; 312bsq)

²²⁰ Sobre la diferencia entre definir y exponer un concepto, véase: Adorno, Theodor. *Terminología filosófica, Tomo I* [Trad. Ricardo Sánchez]. Taurus Ediciones, Madrid, 1983.

²²¹ Souilhé, Joseph. *La Notion Platonicienne d'intermédiaire*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1919, p. 243.

quantum de indeterminación espacial, una fuerza activa de interacción (*Wechselbeziehung wirkende Kraft*)²²². Al mismo tiempo, Aristóteles se encuentra con una idea opuesta: la del *entre* o del intervalo vacío. Prácticamente toda la filosofía naturalista prepara la teoría del vacío: Anaximandro y la separación de los elementos; Anaxímenes y los ciclos de condensación y rarefacción; hasta Anaxágoras y la división infinita de los cuerpos en partículas, el pensamiento griego construye un vasto edificio, apuntalado finalmente por Leucipo y Demócrito, sostenido en frágiles átomos entre los que no hay otra cosa que el vacío (το κενον)²²³. De acuerdo con la reconstrucción trazada por Souilhé, la emergencia filosófica del μεταξυ en el pensamiento griego contiene ya un “entre” entre la teoría de la mezcla de los elementos, el movimiento en el vacío, el no-ser, el απειρον y el χαος primigenio, y la teoría de la proporcionalidad matemática, médica, lógica y política.

La incomparable importancia de la χωρα reside precisamente en sedimentar o acoplar las complejas filigranas del pensamiento de *lo intermedio* en Platón a la vez que la comprensión general de “lo intermedio” en su contexto histórico: el intermedio de la χωρα reúne la multitud corpuscular, la intersticialidad del no-ser en la que sucede todo movimiento, y una intersticialidad proporcional en la que toda mezcla tiende hacia un principio ordenador. Antes que receptáculo del devenir, la χωρα es receptáculo del imaginario griego sobre el *entre*²²⁴.

Oscura, indiscernible (χαλεπον και αμυδρον ειδος)²²⁵, la χωρα es el receptáculo (υποδοχη)²²⁶ sin forma (αμορφη) que imprime (εκμαγειον) la forma o que transforma (διασχημεμα-τιξομενον)²²⁷ todo lo que deviene (γιννομενον). La χωρα es el principio invisible del aparecer y el modelo ideal de la transformación²²⁸. χωρα, afirma Eduard Zeller, significa “lo común, lo que está a la base de todos los elementos físicos y de toda la materia determinada [...], lo que en el giro del devenir, se mueve a través de todo como su sustrato permanente”²²⁹. Entidad intermediaria en la separación (χωρισμος), eso en lo cual deviene (το δ' εν ω γιγνεται) lo que deviene, la χωρα se puede definir como un “esquematismo” que subsume el *entre* –la fluctuación (*Fließende*), el *quantum* de indeterminación espacial, la fuerza

²²² Natorp, Paul. “Metakritischer Anhang: Logos-Psyche-Eros” (1920), en *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1903). Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1921, p. 492. El impacto que pudo ejercer en Heidegger esta interpretación no debiera ser subestimado.

²²³ *Metafísica* (985b4-22); Taylor, C. C. W. *The Atomists. Leucippus and Democritus. Frgments* [textos, traducción y comentarios de C. C. W. Taylor]. University of Toronto Press, Toronto, 1999, p.71. Véase también: Genz, Henning. *Nothingness: The Science Of Empty Space*. Perseus Books, Cambridge, 1998, p. 61. Para una discusión más específica sobre la posición de Aristóteles en relación con el vacío: Bergson, Henri. *El concepto de lugar en Aristóteles* [Trad. Antonio Dopazo]. Ediciones Encuentro, Madrid, 2013. Puede resultar orientador: Goldschmidt, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1998.

²²⁴ La primera lectura de Derrida sobre la χωρα, presente en *La diseminación* y en *Posiciones*, establecía que una de las motivaciones principales de Platón era incorporar, mediante una ontologización próxima a la censura y el silencio, el no-ser y la ritmología (ritmo y escritura a la vez) de Demócrito. Derrida, Jacques. *Positions* [Trad. Alan Bass]. The University of Chicago Press, Chicago, 1981, p. 75.

²²⁵ Platón. *Diálogos, Tomo VI. Timeo* (49a 4) [Trad. Francisco Lisi]. Editorial Gredos, Madrid, 1992.

²²⁶ *Timeo* (50d 2)

²²⁷ “Modelar”. *Timeo* (50c 2-3); puesta-en-forma, de-formación, traduce Vasiliu. *Du Diaphane*, p. 232.

²²⁸ En este modelo ideal de transformación, advierte Brisson la estructura matemática del “alma del mundo”, la χωρα: Brisson, Luc. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Academia Verlag, Germany, 1998, p. 314s.

²²⁹ Zeller, Eduard, Mondolfo, Rodolfo. *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico* [editado por Isnardi Parente]. Parte II, Vol. III/1. La Nuova Italia, Florencia, 1974, pp. 18-24. Cornford interpreta el “receptáculo del devenir” como *medium* (Cornford, Francis. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Hackett Publishing, Indiana, 1997, p. 177). Mencionamos aquí ciertas características básicas de la χωρα que retomaremos en el transcurso de la investigación.

activa de interacción (*Wechselbeziehung wirkende Kraft*)- en la composición²³⁰. Instancia dialéctica –en el sentido preciso de la dialéctica como el arte de respetar los intermedios (τα μεσα)-, la χωρα permite el llenado (συμπλεροι) del *entre* para restablecer la continuidad²³¹. La χωρα es el intermediario del *entre*. Solo desde esta definición se puede interpretar la famosa asociación del *Banquete* entre *eros* y lo *intermedio*, seguramente una de las metáforas fundacionales de la filosofía. Eros “llena el intervalo”, permitiendo ligar o enlazar el universo (*remplir [συμπλεροι] l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers*)²³². Lo fundamental no son, pues, los agentes intermediarios, sino la comprensión del *entre* como lo susceptible de ser llenado (συμπλεροι)²³³. El *entre* debe ser compuesto o no es nada: esta es el principio común de todo tipo de μεταξυ en Platón.

b) Extrañamiento y entañamiento del *entre*

El Περὶ ψυχῆς no es una psicología en sentido moderno, sino que trata del ser del hombre (o viviente en general) en el mundo²³⁴

En un breve paréntesis de *Introducción a la metafísica*, en el que afirma que la χωρα platónica prepara (*vorbereitet*) la transformación (*Umbildung*) del lugar y de la χωρα en el espacio definido por la extensión (*Ausdehnung*), Heidegger se pregunta: “¿χωρα no podría significar lo que se separa, lo que se aísla o retira (*das Sichabsondernde*) de todo lo singular, lo que se aparta (*Ausweichende*) y que precisamente de este modo admite lo otro y le ‘deja lugar’?”²³⁵ Hay en esta pregunta de Heidegger varias líneas importantes, sobre todo la siguiente: ¿qué significa “separar, aislar, apartar”? Responder esta interrogante es esencial para comprender el desplazamiento del problema del *entre* en Aristóteles.

La separación ha de entenderse en sentido matemático. El descubrimiento de lo matemático, decía Hermann Cohen, no tiene relación en primer lugar con los números, sino con la “abstracción de la separación” (*der Abstraction eines Trennenden*): el pensamiento del *entre* o de la distancia donde los entes sensibles no están ya presentes (*Gedanken eines Zwischen, eines Abstandes, in dem kein sinnliches Sein mehr enthalten ist*)²³⁶. Hay en esta reflexión de Cohen un entrelazamiento de lo matemático y del *entre* que no ha perdido vigencia. La matemática moderna, escribía Cassirer,

²³⁰ La hipótesis que vertebra el análisis derridiano de la χωρα es que no solo se trata de un esquematismo del devenir. La χωρα es la definición misma –quiero decir, la versión deconstruida- del esquematismo filosófico (Derrida, Jacques. *Khôra* [Trad. Horacio Pons]. Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 26). *El esquematismo es la subunción del entre*. Ciertamente, por “esquematismo” Derrida no piensa (solo) el problema del esquematismo del sujeto. Sobre todo, piensa el esquematismo sin sujeto. Sobre la reformulación del esquematismo en Derrida, véase: Ferraris, Maurizio. *Introducción a Derrida* [Trad. Luciano Padilla]. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006, pp. 76-81.

²³¹ *La Notion Platonicienne d'intermédiaire*, p. 5.

²³² Paltón. *Le Banquet* (202e) [Trad. Luc Brisson]. Flammarion, Paris, 2007, p. 141.

²³³ Por eso es necesario distinguir las “entidades intermedias” de “lo intermedio” propiamente tal. Sobre el llenado, véase: Rivaud, Albert. *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*. Félix Alcan Editeur, Paris, 1906, p. 297. Para un análisis más extenso del Banquete, véase: Robin, Leon. *Theorie Platonicienne de l'amour*. Felix Alcan Editeur, Paris, 1908.

²³⁴ Heidegger, Martin. *Einführung in die Phänomenologische Forschung* [GA 17, ed. F.-W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 6; *Introducción a la investigación fenomenológica* [Trad. Juan García Norro]. Editorial Síntesis, Madrid, 2008, pp. 26-27

²³⁵ Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik* [GA 40, editado por Petra Jaeger]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 71; *Introducción a la metafísica* [Trad. Angela Ackermann]. Gedisa, Barcelona, 1999, p. 67. χωρα está ligada etimológicamente con la palabra χωρις y con χωριζειν (separar, dividir).

²³⁶ Cohen, Hermann. *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Ex officina typographica C.L. Pfeilii, 1879, p. 6. Según Ross, el descubrimiento de los objetos matemáticos (τα μαθηματικά), también llamados “intermedios” (τα μεταξυ), introduce una gran innovación que sustituye el dualismo de

“busca liberar una relación, como la relación general ‘entre’, que en principio parece poseer una irreductible existencia sensible, de esta restricción, y elevarla hacia una aplicación lógica [...] Mediante esta extensión, se puede hacer que el concepto ‘entre’ sea independiente de su contenido perceptual original”²³⁷.

Radicalmente ejercido, todo pensamiento del *entre*, toda pretensión metaxológica, efectúa esta abstracción o este axioma de la separación. El *entre* hay que pensarlo –o hay que pensar la imposibilidad de este pensamiento– rodeado de ausencia. El *entre* sucede *entre infinitos*²³⁸. En esto se resume lo bastardo de este razonamiento. ¿Cómo podría el

entre

pensarse separado de las cosas? “Separación” en el sentido de la *χωρα*, señala Derrida, es ubicar algo en una anterioridad no temporal, en un *antes* originario anacrónico. En un archi-espacio (de inscripción o de impresión). Separada, la *χωρα* “marca un sitio aparte”, una relación de no-relación con respecto a lo que la llena. Fuera del tiempo y del espacio, está íntimamente vinculada, por lo tanto, con lo que Platón llama en el *Parménides* *εξαίφνης*, el “instante” imperceptible del tránsito al que solo accedemos en diferido²³⁹. Por eso, dice Derrida, todo el argumento del *Timeo* está impulsado por una regresión a la *puesta en abismo* del comienzo²⁴⁰.

En este punto es donde la discusión aristotélica con la teoría de los “entes matemáticos separados” (*μοθηματικα χωριστα*) puede leerse como una discusión con la estructura matemática de la *χωρα*. Aristóteles –que identifica con Platón la doctrina de los “entes matemáticos” separados, habitando la hendedura entre las Ideas y lo sensible²⁴¹– no discute el estatuto matemático y filosófico de la separación; discute que exista algo así como entes matemáticos –o estructuras matemáticas como la *χωρα*– independientes y que no modifiquen la constitución de lo sensible²⁴².

los tempranos diálogos de Platón. Sin embargo, para Ross la *χωρα* no puede pensarse como algo matemático (Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón* [Trad. J. L. Díez Arias]. Catedra, Madrid, 1993, pp. 264-265). En la medida que Ross permanece cautivo del problema de los números, no parece comprender *lo matemático* de la *χωρα*.

²³⁷ Cassirer, Ernst. *Substance and Function* (1923). Dover Publications, USA, 1952, pp. 91-92.

²³⁸ Badiou, Alain. *La aventura de la filosofía francesa*. LOM Ediciones, Santiago, 2014, p. 121. El *entre infinitos* es la condición del acontecimiento y del sujeto. Por lo demás, Badiou, indagando en varios lugares el “axioma de la separación”, concluye: “Hay entonces, al principio del camino, una *separación*, que aísla una suerte de pensamiento puro, del que se ha retirado todo aquello que, sin embargo, será el objeto de la investigación anunciada” (*Lógica de los mundos*, p. 269).

²³⁹ Sobre la relación entre *χωρα* y *εξαίφνης*, véase Ronchi, Rocco. *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indirecta*. Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2001. p. 35ss. También: *infra*, p.

²⁴⁰ En un pensamiento fascinado por la relación entre la irrealidad del noema y la idealidad matemática (Derrida, Jacques. *Introducción a El origen de la geometría de Husserl* [1962]. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 200, pp. 60-61), llama la atención que lo matemático de la *χωρα* no requiera atención particular. Hay que decir, sin embargo, que en la medida que Derrida hace de la *χωρα* algo así como el esquematismo de la escritura, cualquier exceso de formalización o heterogramática de la escritura –algo que no hemos dejado de hacer aquí: “entre”, Entre, *entre*– será más matemático que lo matemático. Por eso la *χωρα* anticipa *Glas*: la puesta en abismo en la página.

²⁴¹ Cattanei, Elisabetta. “El problema del objeto de la matemática como sustancia inteligible en la Metafísica de Aristóteles”, en *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XII, N° 1, 2000, pp. 5-27).

²⁴² Owens, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian ‘Metaphysics’*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1978, p. 355

La mejor manera de estudiar un objeto o un problema, dice Aristóteles, es separar algo que no está separado (ει τις το μη κεχωρισμενον θειη χωριστας), procedimiento asociado con la geometría y la aritmética²⁴³. Similar observación se encuentra en la *Física*: el pensamiento matemático permite separar (χωριστα) las cosas del movimiento²⁴⁴. Se trata, en cierto modo, de la “discreción”. La discreción, decía Deleuze en sus cursos sobre Kant en 1978, *es el momento del pensamiento*: la instancia mediante la cual algo singular es separado. Nunca se ha tratado de una prudencia. La discreción es violenta, interrumpe, separa, distingue, distrae las continuidades del tiempo y del espacio. Separar algo que no está separado, llevarlo, de alguna manera, a una doble ausencia: la del origen y la de la presencia. Tal es el primer gesto de Aristóteles: transformar la común preposición “entre” (μεταξυ) en *lo entre* (το μεταξυ), esto es, *extrañarlo* de su sentido habitual para proponer una flexión (καμψιν, articulación)²⁴⁵ en la continuidad que generalmente pasamos por alto. Aristóteles, señala Jean Clam, “inaugura las transformaciones abstractivas que apartan el *entre* de su estructura lineal de causación extensiva”²⁴⁶. Breve respiro imaginativo, en este extrañamiento el *entre* no se reduce a la continuidad, a la acción lineal y transitiva. No se reduce en realidad a los objetos. El pensamiento del *entre* supone, pues, una separación radical. Pero para Aristóteles esa separación no puede ser “ontológica”. El *entre* no tiene existencia independiente. Se trata, a lo sumo, de una “separación en la definición”, es decir, es posible pensar el *entre* “como si” fuera independiente. Si se pudiera formular esto en términos proto-fenomenológicos, se diría que Aristóteles no pone entre-paréntesis el mundo natural para pensar la *haecceitas* de las cosas; pone entre-paréntesis el *entre-paréntesis* mismo. Lo que le interesa a Aristóteles es la singularidad del *entre*. ¿Pero dónde se ubica lo separado? ¿Dónde sucede este *entre* en ausencia de entes? Simple pregunta que sin embargo esconde la médula del asunto.

El *entre* en Aristóteles es un “entre” entre las teorías materialistas y la teoría de las ideas, “entre” la separación del vacío y la separación del receptáculo. En la frase “lo sensitivo no se da sin el cuerpo; [la inteligencia], empero, está separada (χωριστος)”, se resume, según Cappelletti, la tensión especulativa de Aristóteles²⁴⁷. No hay, argumenta Aristóteles, algo así como el “vacío” separado e incorporal; lo que hay es el vacío como potencia de la materia²⁴⁸. No existe tampoco, prosigue Aristóteles, un omnireceptáculo separado de los elementos²⁴⁹; el receptáculo, la posibilidad de recibir sin materia, es precisamente la sensación –o, mejor, la diafanidad- en cada alma. Aristóteles realiza de este modo un inmenso ejercicio de abatimiento del vacío que identifica con Demócrito y de la estructura matemática de la *χωρα*.

²⁴³ *Metafísica* (1078b 22)

²⁴⁴ Aristóteles. *Física* (193b 32-34) [Trad. Guillermo R. de Echandía]. Editorial Gredos, Madrid, 1995. Sobre el estatuto de la separación (χωριστος) en Aristóteles, véase: Morrison, Donald. “Χωριστός in Aristotle”, en *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 89 (1985), pp. 89-105; Spellman, Lynne. *Substance and Separation in Aristotle*. Cambridge University Press, New York, 1995; Cleary, John J. *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*. E. J. Brill, Leiden, 1995.

²⁴⁵ *Metafísica* 1016a 10.

²⁴⁶ *Sciences du sens*, p. 256.

²⁴⁷ *Acerca del alma* (429b 4-5). Cappelletti, Angel. *La teoría aristotélica de la visión*. SVCH, Caracas, 1977, p. 15.

²⁴⁸ *Física* (217b 20-28)

²⁴⁹ *Física* (329a 14-15; 329a 23-25). Véase también: Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción* (329a 14-20) [Trad. Ernesto La Croce]. Editorial Gredos, Madrid, 1987, p. 97.

La separación del vacío y la separación matemática lejos de relacionarse con algo separado de lo sensible y anterior a las cosas, lejos de ser incorporeal, es para Aristóteles una “modificación del cuerpo, una afección sensible de los cuerpos”²⁵⁰. La separación del *entre* es una separación de lo sensible *en* lo sensible. Toda separación ocurre en la misma materia (ὄλκιωζ). Es en la intimidad de la materia, como diría Bergson, donde es preciso retrotraer toda la fuerza del *entre*, “mezclándola así con el propio cuerpo”²⁵¹.

Este abatir (*herabholen*), argumenta Heidegger, no consiste simplemente en trasplantar o injertar (*verpflanzen*) el vacío o las ideas en las cosas individualizadas. “Aristóteles piensa por primera vez el en cada caso particular” (*das je Geeinzelte als das Jeweilige*)²⁵². Solo aquí la cuestión del *entre* alcanza una tematización filosófica radical: el *entre* como lo que sucede en cada ocasión (*Zwischen als dem Jeweiligen*)²⁵³. O, dicho de otro modo, cada ocasión, cada cadencia, sucede en el *entre*. El error de la metafísica, afirmaba Georg Simmel en *Einleitung in die Moralwissenschaft*, es hipostasiar el *entre* (*Zwischen*) fijándolo en un ámbito separado²⁵⁴. Pues bien, este error no es todavía el de Aristóteles. Ninguna regresión originaria adorna el análisis del *entre* en Aristóteles. *El entre no puede ser comienzo* de la totalidad, sino del “cada vez” de la singularidad²⁵⁵. Sucede cada vez como un *a priori* material transversal a lo real. Si se quiere, sucede cada vez como una idealidad encadenada²⁵⁶.

En Aristóteles, el *entre* nunca deja de constituir un tipo de inherencia, de caso, caída (*cadere, casus*) o de accidente, algo clavado en los cuerpos. Como señala Heidegger, el *entre* –sin ingresar *propiamente* en las categorías- llega a su captación filosófica en el τὰ πρὸς τι. El *entre* sucede siempre relativo a otra cosa que sí²⁵⁷. De aquí deriva la violencia

²⁵⁰ Pritchard, Paul. *Plato's philosophy of mathematics*. Academia Verlag, Germany, 1995, p. 159.

²⁵¹ *El concepto de lugar en Aristóteles*, p. 67. La lectura sugerente sería que Aristóteles no descarta el vacío o la χωρα. Antes bien, propone una reelaboración que se acomoda al gesto de abatimiento.

²⁵² Heidegger, Martin. “Die Metaphysik als Geschichte des Seins”, en *Nietzsche* [GA 6.2, editado por Brigitte Schillbach]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 409; “La metafísica como historia del ser”, en *Nietzsche* [Trad. Juan Luis Vermal]. Editorial Ariel, Barcelona, 2013, p. 850).

²⁵³ Heidegger, Martin. “Protokolle zu Übungen im Lesen: Aristoteles, Physik □ und Metaphysik □ 10” (1951/52), en *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus* [GA 83, editado por Mark Michalski]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 604.

²⁵⁴ Simmel, Georg. *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der Ethischen Grundbegriffe* [Zweiter Band. GA 4]. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, p. 122. Citado en Pyyhtinen, Olli. *Simmel and 'The Social'*. Palgrave Macmillan, Hampshire, 2010, p. 98.

²⁵⁵ *Metafísica* (994 a 15)

²⁵⁶ A diferencia de la actual restauración teológica del *entre*, desde Simone Weil hasta William Desmond, pasando por Eric Voegelin, cuya proveniencia es una particular lectura del μεταξυ platónico, aquí intentamos pensar el *cada vez del entre*, el *entre* concreto, finito. El μεταξυ se diversifica en Voegelin en la persona, en la realidad, en el cosmos y en la historia, pero se define fundamentalmente por dos cosas: el *entre* como experiencia de la presencia divina y el *entre* como conciencia noética. “There is no history other than the history constituted in the Metaxy of differentiating consciousness [...]; and if any event in the Metaxy has constituted meaning in history, it is Paul's vision of the Resurrected” (Voegelin, Eric. *Order and History / The Ecumenic Age* [The Collected Works, Vol. 17/IV, editado por Michael Franz]. University of Missouri Press, 2000, p. 308). No hay otro “entre” que el “entre” como experiencia noético-divina, esto es, como “ámbito espiritual” (por eso la modernidad es una permanente perversión). No se trata de pensar radicalmente el *entre* sino fundar una “filosofía de la intermediación y de las intermediaciones” cuyo horizonte estará decorado por la divinidad (Desmond, William. *The Intimate Strangeness of Being: Metaphysics After Dialectic*. The Catholic University of America Press, Washington, 2012, p. 115). Para un somero mapa de las referencias filosóficas que articulan el proyecto de Desmond, véase: O'Regan, Cyril. “The Poetics of Ethos: William Desmond's Poetic Refiguration of Plato”, en *Ethical Perspectives*, 8 (2001), 4, pp. 272-306. Para su relación con Voegelin: O'Regan, Cyril. “Voegelin and the Troubled Greatness of Hegel”, en Trepanier, Lee, F. McGuire, Steven. Eric (eds.). *Voegelin and the Continental Tradition: Explorations in Modern Political Thought*. University of Missouri Press, Missouri, 2011, pp. 44-63. Sobre el pensamiento de Desmond en general: A. F. Kelly, Thomas (ed.). *Between System and Poetics. William Desmond and Philosophy after Dialectic*. Ashgate, England, 2007; Ben Simpson, Christopher (ed.). *The William Desmond Reader. Foreword by John D. Caputo*. State University of New York Press, New York, 2012; Ben Simpson, Christopher (ed.). *The Philosophy of William Desmond*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2015.

²⁵⁷ *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus*, p. 605. El *entre* envuelto en el πρὸς τι abre toda la larga historia de su reducción a la *relación*. La “relación” tuvo, desde luego, mayor fortuna categorial y metafísica que el *entre*. Se ha llegado a afirmar que la filosofía es en realidad una ciencia de

imaginativa y ficcional de la separación: el accidente, según Aristóteles, no se puede pensar aislado. El *entre* no tiene realidad en sí mismo y, como el accidente, pareciera estar próximo o cercano (εγγυς) a lo que no es (μη οντος)²⁵⁸. Κατα συμβεβηκος ειναι, según la expresión de Aristóteles, tiene, si confiamos en la interpretación de Heidegger, la doble modalidad de ser accidentalidad (*Hinzugeratenheit*) y contingencialidad (*Mitdazugeratenheit*): accidente es, según la palabra alemana, *lo que llega a ser en, Inhaerere*; mientras que contingencia es lo que *llega a ser con*. El *entre* sucede, estrictamente, como una “contangencia” (*con-tangere*) en los cuerpos: en la palabra συμβεβηκος se encuentra ya este “caer juntos”, este venir a coincidir. Es, pues, un tipo de accidente por contacto que no pertenece, sin embargo, al contacto. De este accidente, como de todos los accidentes, afirma Aristóteles, no puede haber ciencia.



Alberto Burri. *Plastica*. 1962

Ingmar Bergman. *Persona*. 1966

¿Cómo habría que pensar la localización del *entre* en la intimidad de la materia? El *entre* (μεταξύ) es siempre *entre* (εντερα), un espaciamento interior al contacto necesario para la afección. Nuestra palabra “entre”, a diferencia del *between* o del *zwischen*, tiene su origen en la palabra latina *inter*, cuya proveniencia remota es εντερα, “el lugar de transformación que poseen todos los cuerpos”²⁵⁹. En el *inter* resuenan los ruidos interiores del *entre*. Esta *enterología* (εντερολογία) o lógica visceral de *entrañamiento*, sucede, sin embargo, como “plasticidad” o como “extimidad” antes de que nos inventemos estos conceptos, es decir, como “porvenir en la clausura” y como “invisibilidad en la cavidad”²⁶⁰. Por eso, quizás, se ha dicho que el *entre* se puede escribir con una *a* que no suena: no la *a* de un diferimento, sino la *a* del antro que abre un espaciamento allí donde no lo había²⁶¹. El *entre* no es nunca un afuera irreductible. Acontece cada vez como espaciamento en lugar inesperado. La sensación, argumenta Aristóteles, tiene lugar porque se mueve el *entre*

la relación (*Beziehungswissenschaft*) y que la relación es la categoría decisiva del pensamiento (Schaaf, Julius Jakob. “Beziehung und Beziehungsloses (absolutes)”, en Henrich, D; Wagner, H. (eds.). *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1966, p. 278). Una revisión desde la perspectiva fenomenológica de la “lógica de la relación”, que se propone pensar el *entre* concreto como algo anterior a los términos de una relación, se encuentra en: Asenjo, F. G. *In-between. An Essay on Categories*. Center for Advances Research in Phenomenology/University Press of America, Maryland, 1988.

²⁵⁸ *Metaffsica* (1026b 21)

²⁵⁹ Aristóteles. *Partes de los animales* (675 a 10-15) [Trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche]. Editorial Gredos, Madrid, 2000). En una larga reflexión en la que Derrida recuerda la etimología del “entre”, otorga particular atención al doble juego del *inter* entre entrar y cavidad (*La dissémination*, pp. 240-241; *La diseminación*, p. 321). Derrida omite el origen plural del *inter* en los εντερα, estas cavidades, intestinos, vísceras, entrañas, que no son simplemente *intervallum*. Pero además omite la imagen –anatómica si se quiere– del εντερα: la del vientre (*ventris*, ventrículo, *ventriloquus*, ruidos interiores), que es diversa del *belly* o del *Bauch*.

²⁶⁰ Sobre la plasticidad como un “adentro”, véase: Malabou, Catherine. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica* [Trad. Cristóbal Durán]. Palinodia/La Cebra, Lanús, 2013, pp. 325-327; “la plasticidad o la forma de un nuevo materialismo”, en *La plasticidad en espera* [Trad. Cristóbal Durán y Manuela Valdivia]. Palinodia, Santiago, 2010, pp. 7-13. Se recordará que Lacan elabora la noción de “extimité” empleando el ejemplo de las pinturas en las cavernas como fijación del habitante invisible de la cavidad (Lacan, Jacques. *Le séminaire, Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Seuil, Paris, 1986, p. 167). Desde luego, una posible relación entre la extimidad y el *entre* abre varias líneas que no se podrán seguir aquí. Interesa remarcar, por ahora, la dimensión plástica y “estética” de la inscripción del *entre* –que no es un vacío– en la pared o superficie. Sobre la topología exterior/interior de la extimidad, véase: González, Ana Cecilia. *Usos y estatutos del cuerpo: Lacan y el pensamiento contemporáneo* [Tesis Doctoral]. Universidad Autónoma de Barcelona, 2013.

²⁶¹ El juego en francés entre el “antro” (*antre*) y el *entre* puede encontrarse en Derrida, Nancy o Badiou.

(μεταξύ) de la sensación por obra del sensible, y esto sucede por contacto (απτεσθαι)²⁶². Casi todos los tratados filosóficos que Aristóteles tiene a disposición interpretan la sensación como una teoría del contacto directo. En efecto, dice Aristóteles, habitualmente creemos (δοκουμεν) que estamos realmente en contacto (απτεσθαι) con los objetos y que no hay nada intermedio (ουδεν ειναι δια μεσου)²⁶³. Pero el “contacto” es siempre un *accidente*, una alteración (αλλοιωσις) y un modo de afección *exterior* entre los cuerpos²⁶⁴. El contacto, sugiere entonces Aristóteles, reclama algo así como un *entre* que no pertenece al órgano sensible (αισθητηριον) o al objeto sentido (ιδιον αισθητον), algo que está dentro del contacto pero al mismo tiempo fuera del contacto. El *entre* no describe, en consecuencia, una *puesta en abismo* del cosmos, sino que *inexiste* cada vez como abismo en el contacto.

c) Anestésica del *entre*

Surgen dos preguntas que acompañan la operación de *entrañamiento* y *extrañamiento del entre* (el *dónde* del *entre*): en primer lugar, ¿cuándo sucede el *entre*? Pregunta extraña, sin duda, porque el *entre* pareciera suceder en todo momento. En segundo lugar: ¿cómo sucede el *entre*? ¿Cómo sucede eso que se nos escapa (λανθανηει) en el movimiento *en el entre* (φορας εν τω μεταξύ)²⁶⁵, a saber, precisamente el movimiento *del entre*, el movimiento local (φορας) en el movimiento continuo?²⁶⁶ Estas dos preguntas tienen relación con un asunto fundamental: el *entre* permanece atemático en la inmediatez. No sentimos el *entre* en el sentir. En realidad, la aporía crucial del tratado sobre el alma no es, como afirma Agamben, que no sentimos los sentidos mismos, sino que no sentimos el *entre*. ¿Cómo pensar esto que permite el sentir pero que no sentimos? O, formulado de otro modo, ¿cómo puede fundarse la estética en una *anestésica*?

c.1 ¿Cuándo sucede el *entre*?

Platón llamó a lo imperceptible del “cuando” εξαιφνης. Extraña naturaleza (*seltsame Wesen*), dice Natorp citando a Platón, que sucede entre (*Zwischen*)²⁶⁷. El εξαιφνης, lo súbito, lo imprevisto, es para Platón algo así como un límite sin espesor: pura transición. Se sitúa “entre el movimiento y el reposo” (μεταχυ της κινησεως τε και στασεως)²⁶⁸. La solución del problema del Uno y del Múltiple, la demostración de que el Uno en sí mismo es a la vez Múltiple –es decir, que participa en el tiempo- y que lo Múltiple es a la vez Uno, es esta figura atópica que se parece al estremecimiento (el aoristo εκινηθη que Platón introduce hacia el final del *Fedón*), una neutralidad sin contenido donde comienza el movimiento y también la muerte. Inquietante, breve como una exhalación, el εξαιφνης sucede como estallido de algo y como agonía de algo otro, momento inasible del tránsito entre un estado y otro estado. Se comienza y se muere fuera del

²⁶² *Acerca de la sensación* (440a 18-20). Nótese que para Aristóteles el *entre* no se mueve por sí mismo. Requiere algo así como una excitación. Es importante tener esto en cuenta: el *entre* no es nunca algo autónomo: es lo afectado y lo que afecta. Esa “y”, donde residirá el trabajo del *entre*, impulsa la indagación aristotélica.

²⁶³ *Acerca del alma* (423b 13)

²⁶⁴ *Física* (208a 11; 212b 34)

²⁶⁵ *Acerca de la sensación* (446b 8)

²⁶⁶ *Acerca de la sensación* (446b 89); *Acerca del alma* (434b 29; 435a 5)

²⁶⁷ *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, p. 262.

²⁶⁸ Platón. *Parménides* (156d 9) [M. Isabel Santa Cruz]. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

tiempo²⁶⁹. El *εξαίφνης* es el pasaje imperceptible. ¿Cuándo cambia el movimiento? ¿Cuándo se produce el cambio?²⁷⁰ Como vemos siempre en continuidad, como efectuamos en todo momento una economía, perdemos el tránsito. El *cuando*, dice Platón, se produce fuera del tiempo –y, en cierto modo, fuera del movimiento. *εξαίφνης* no tiene tiempo, no tiene presente, pero sucede, acaece, como el intervalo espectral donde se accidenta el movimiento –y el tiempo²⁷¹.

El problema de Aristóteles no es el *cuando* de una transición, sino el *cuando* de la afección o alteración que produce el sentido. En Aristóteles, argumentan los especialistas, no existe el “cuando” del tiempo –que sería divisible. Pero eso es menos relevante que lo siguiente: para Aristóteles existe el movimiento en un tiempo imperceptible. Hay algo en todo movimiento que no encuentra en el alma su medida. La sensación, dice Aristóteles, se produce cuando se mueve el *entre* (*μεταξύ*). ¿Cuándo se mueve el *entre*? ¿Cómo pensar este infinitesimal *εξαίφνης*? No dejamos, ciertamente, de sentir, ¿pero cuándo se producen las variaciones estéticas? Estamos, sin duda, en el tiempo y en el espacio, ¿pero cuándo nos afectan el tiempo y el espacio? No hay nada de retórico en estas preguntas: el estar-en-el-mundo está siempre, de algún modo, absorbido en la transparencia. En la *Física* Aristóteles define el *εξαίφνης* como un salir de sí (*κινησεις εκστασις εστιν*) en un tiempo imperceptible (*αναισθητω*).

“‘Instantáneamente’ (*εξαίφνης*, imprevistamente) significa un salir fuera de sí (*εκστασις*, lo que sale de su estado anterior) en un tiempo imperceptible (*το εν αναισθητω χρονω*) [...]; y todo cambio (*μεταβολη*) es por naturaleza un salir fuera de sí (*εκστατικον*, alejarse, partir, dispersarse). Todas las cosas se generan (*γιγνεται*, devienen, llegan a ser) y se destruyen (*φθειρεται*, se desgastan) en el tiempo. Por eso, mientras que algunos decían que el tiempo era ‘el más sabio’, el pitagórico Parón lo llamó con más propiedad (*ορθοτερον*, más exactamente) ‘el más necio’ (*αμαθεστατον*, estúpido, ignorante, sin juicio), porque en el tiempo olvidamos. Es claro, entonces, que el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción (*φθορα*) que de generación, como ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí (*εκστατικον*), y el tiempo sólo por accidente (*συμβεβηκος*) es causa de generación y de ser (*ειναι*)”²⁷².

La definición del *εξαίφνης* cierra la exposición del problema del tiempo en la *Física*. El cierre es, de alguna manera, este nudo conformado por el tiempo imperceptible, el tiempo del desgaste, del deterioro o la destrucción, y la idea de que todo cambio –todo *κινησις* en el sentido de la *φορας*– es un sacar de sí. Es como si, bajo la necesidad (*αμαθεστατον*) del tiempo, eso que ha guiado la reflexión de la *Física* sobre el tiempo –la medida, el número, el alma, el ahora y el punto–, pasaran a un segundo plano. Hay algo imperceptible. Algo que se pierde. El tiempo tiene relación *incidentalmente* o *accidentalmente* con el ser y con la generación. Lo derivado es el ser. El tiempo sucede, antes bien, como dispersión o destrucción, como una necesidad que no se reúne en la presencia sino en la senescencia²⁷³; no genera o forma, sino que degenera y deforma. Antes que el *νυν*, el *εξαίφνης* parece contener la aporía del tiempo. Innumerable, breve, imperceptible, el *εξαίφνης* designa paradójicamente la duración de todo el tiempo: el trabajo inapreciable (para

²⁶⁹ “A partir del instante en que “se muere”, el instante es revocado: cuando se muere, “cuando” no designa una fecha sino cualquier fecha, así como hay un nivel de esta experiencia donde la muerte revela su naturaleza, apareciendo no ya como el deceso de tal persona determinada, ni como la muerte en general, sino bajo esta forma neutra: la muerte de alguien. La muerte es siempre la muerte cualquiera”. Blanchot, Maurice. *El espacio literario*. Editorial Paidós, Barcelona, 1992, p. 230.

²⁷⁰ *Parménides* (156c 8)

²⁷¹ Véase sobre el *εξαίφνης* el interesante ensayo ya citado de Rocco Ronchi. *Il pensiero bastardo*, p. 21ss. Ronchi sitúa en el *εξαίφνης* el trasfondo del discurso contemporáneo, particularmente de Deleuze, sobre el acontecimiento. La lista, sin duda, se podría ampliar a Heidegger y a Badiou. También se puede consultar: Strobach, Nico. *The Moment of change. A Systematic History in the Philosophy of Space and Time*. Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1998.

²⁷² *Física* (222b 17-23)

²⁷³ Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia* [Trad. Antonio Pintor]. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, p. 106

el alma) de (la) pérdida del tiempo. El tiempo que no se pronuncia en el alma se anuncia en los cuerpos y en las superficies. El tiempo está subordinado al movimiento en el acto exiguo de la pronunciación del ahora, pero se arrastra más allá o más acá de la cuenta del alma. ¿No es justamente en este sentido que el ρημα es, como afirma Derrida, γραμμα: la inscripción que retiene la pérdida? Si Aristóteles define el tiempo a partir de la pronunciación –el ρημα- del ahora y la marca del punto, es precisamente por la inevitable ruina del tiempo. La aparición es un accidente de la desaparición. La clave de la conclusión de la *Física* sobre el tiempo es esa palabra intrascendente, αμαθεστατον. El tiempo fuera de quicio.

Pertenece a las curiosidades de la filosofía que esta cita fuera omitida por Heidegger a lo largo de su obra y por Derrida en *Ousia y Grammè*. Este pasaje, argumenta David Farrell, es el punto de inflexión de cualquier deliberación sobre la comprensión metafísica del tiempo, y, sin embargo, ha permanecido relegado²⁷⁴. Heidegger escamotea el problema del εξαφνης aristotélico y lo reconduce, bajo el encanto del instante (*Augenblick*) –según la interpretación de Kierkegaard del εξαφνης como momento de decisión-, a una relación con el ser “no mediatizada e inmediata”. Lo anterior tiene, sin duda, consecuencias esenciales sobre qué entenderá Heidegger como el “entre”, a saber, la posibilidad de restaurar un tipo de relación *directa* con el ser²⁷⁵. De momento, nos interesa lo siguiente: toda la cuestión del tiempo en Aristóteles se concentra, para Heidegger –y, en consecuencia, para Marzosa- en la dilucidación de la afección del tiempo como posibilidad de la medida, el cálculo, el ahora, el punto y el número, un privilegio que prepara la problemática de la auto-afección del tiempo en el sujeto. Es decir, todo el análisis se concentra en la percepción del tiempo.

En efecto, cuando Aristóteles tiene que explicar el sentido o la sensación del tiempo (χρονου αισθανεται), recurre a la marca diferenciadora del *entre* (μεταξυ τι ουτον ητερον)²⁷⁶ entre un antes y un después. Esta marca de diferenciación o delimitación es el ahora (νυν) pronunciado por el alma. La sensación del tiempo requiere de un *entre* o de un *intervalo* (διαστημα) como estructura de auto-afección²⁷⁷. El *entre* cumple aquí la operación de la “conciencia” y de la síntesis

²⁷⁴ En dos textos David Farrell ha mencionado esta omisión, extrayendo interesantes consecuencias, algunas de las cuales seguimos aquí: Farrell Krell, David. *Intimations of Mortality. Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*. The Pennsylvania State University Press, 1986, pp. 49-50; *Ecstasy, Catastrophe. Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*. Suny Press, New York, 2015. La omisión en el caso de Heidegger, escribe Farrell, es bien notable toda vez que Aristóteles establece aquí una relación entre lo ex-tático y la existencia, y observa en lo ex-tático el cruce de una partida y de una pérdida, el tono trágico del pensamiento heideggeriano. ¿Cómo lo que hace salir fuera de sí (εκστατικον) a lo subsistente, que define el movimiento, se transforma en Heidegger en la definición originaria del tiempo? No hay ninguna duda que Heidegger elaboró la noción extática del tiempo a partir de la *Física*, pero esta proveniencia permanece borrada en su obra.

²⁷⁵ Heidegger interpreta el εξαφνης en el sentido platónico, particularmente aquel que encontramos en la *República*, cuando los encadenados en la caverna se levantan súbitamente (εξαφνης) y miran al sol. “El despertar para esto que ‘es’, sobre todo, el permanecer despierto para este ‘es’ de un ente y el vigilar el despejamiento del ente (*die Lichtung des Seienden*), eso constituye la esencia del pensar esencial. El ‘es’ del ente, del ser, se muestra a sí mismo en cada caso solo ‘de repente (*plötzlich*) –en griego εξαφνης, es decir, εξαφανης, el modo en que algo irrumpe (*Ein-fall*) en lo que aparece a partir de lo que no aparece-. A esta no mediatizada (*unvermittelten*) e inmediata (*unmittelbaren*) irrupción esencial del ser en el ente [...]” (*Parménides* 222-223 ; 192). Sobre el influjo del εξαφνης, véase: McNeill, William. *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. State University of New York Press, New York, 1999, pp. 114-118 (particularmente la reducción en Kierkegaard y Heidegger del sentido del εξαφνης a la emergencia súbita de la presencia). Para un recorrido más histórico: Ward, Koral. *Augenblick. The concept of the ‘Decisive Moment’ in 19th- and 20th-Century Western Philosophy*. Ashgate, Cornwall, 2008.

²⁷⁶ *Física* (219 a 25-26)

²⁷⁷ Protevi, John. *Time and Exteriority. Aristotle, Heidegger, Derrida*. Associated University Press, London/Toronto, 1994, p. 68. La relevancia de esta figura del *entre* como auto-afección ha sido destacada por diversos autores: Van Dusen, David. *The Space of Time. A Sensualist Interpretation of Time in Augustine, Confessions X to XII*. Brill, Leiden, 2014; Michael Kelly, “On the Mind’s ‘Pronouncement’ of Time: Aristotle, Augustine and Husserl on Time Consciousness,” en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 78 (2005), 249–262.

del tiempo. Sería, según Marzoa, en este exiguo pronunciar el “ahora”, especie de “*rhéma* (ρημα) puro”²⁷⁸, donde el pensamiento griego tematiza por primera vez lo siempre ya supuesto: que el tiempo no es otra cosa que el *entre*. Digamos, una magnitud (το μεγεθος) continua que coincide con sus extremos. Pero es en esta tematización donde el *entre* pasa a ser necesariamente una distancia o segmento entre términos, una distancia descualificada. “La prioridad del ahora”, del punto, del número, “sustituye a la prioridad del *entre*”²⁷⁹. Eso desde lo cual parte la visión moderna del mundo, el substrato del continuo ilimitado, es donde llega el pensamiento griego: *el desplazamiento del entre por el ser* como mera presencia:

“Esto se percibe especialmente bien, como es sabido, en la *Física* de Aristóteles a propósito del tiempo. La palabra griega para ‘tiempo’ sigue significando en el mismo Aristóteles siempre un intervalo o entre o distancia; no es el significado de la palabra, sino el hecho de que eso significado por la palabra se haga problema, se vuelva ello mismo relevante, lo que da lugar a la noción de horizonte que sigue”²⁸⁰

“Me permitiré dar por conocido cierto desarrollo fenomenológico ya muchas veces tratado referente a cómo el ‘de algo, algo’, el vuelco o el llegar-a-ser, en cuanto que se vuelve relevante él mismo, aparece como distancia descualificada (entre ‘algo’ y ‘algo’) y, por lo tanto, des-limitada (se pueden siempre establecer nuevos ‘algo’ antes, después y en medio), y a cómo es este el modo en que se ha constituido el tiempo en cuanto tal ilimitado y de suyo siempre igual [...] Recordaré ahora que esto acontecido a propósito del tiempo aparece expresamente en *Metaph.* XII, 1071b5-II, como la base para la demostración de que ha de admitirse por de pronto *ousía aídios kineté* (digamos: ‘ser’ con los caracteres de ‘siempre’ y de ‘en movimiento’)”²⁸¹.

Sin embargo, lo que Aristóteles entiende en la *Física* como sensación del tiempo (χρονου αισθανεται) no puede interpretarse omitiendo, justamente, los textos donde aborda el estatuto de la sensación. Esto ya lo advertía Brentano en *Zum Verständnis der Aristotelischen Lehre von der Zeit* de 1915²⁸². El αισθανεται solo se produce cuando se mueve el *entre* (μεταξυ). ¿De qué movimiento habla aquí Aristóteles? Lo indica en un pasaje clave del tratado sobre el alma: el alma se aleja de su propia esencia (η ψυχη εξισται εκ της ουσιας), está siempre ya fuera de sí (εκστασις, desplazada, diferenciada, distraída o dispersa) en el cuerpo²⁸³. El efecto del *entre* en nosotros (το μεταξυ ποιειν τι ηυμας)²⁸⁴ es precisamente este arrancar de sí o dislocar (εκστασις). El momento mismo de esta dislocación no lo percibimos. Percibimos que estamos percibiendo, sentimos que estamos sintiendo, pero el *entre* tiene la forma del εξαιφνης, que Aristóteles ha definido como un sacar de sí (κινησεις εκστασις εστιν) imperceptible (αναισθητω). La anestésica (αναισθητω) de la estética no se limita a un enredo de los sentidos, a una confusión, a una insensibilidad esporádica. Indica algo de lo que no se puede dar cuenta en la entrada en contacto (απτεσθαι) de la sensación, que aspira, según Aristóteles, a la anulación de lo diverso en la semejanza.

La sensación, dice Aristóteles, es siempre algo rápido (ταχυ τα αισθητηρια, o también ταχεια η αισθησις), como el espejo²⁸⁵. ταχυ es lo pronto, lo repentino, lo que sucede sin retraso. No es lo inmediato o la inmediatez, sino lo sin

²⁷⁸ *El decir griego*, 89-91

²⁷⁹ *El decir griego*, p. 91.

²⁸⁰ *Ser y diálogo. Leer a Platón*, p. 103.

²⁸¹ *Distancias*, p. 53

²⁸² Sobre este punto, véase: De Warren, Nicolas. *Husserl and The Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge University Press, New York, 2009, p. 63.

²⁸³ *Acerca del alma* (406 b 13).

²⁸⁴ *Acerca del alma* (423b 14).

²⁸⁵ Aristóteles. *Acerca de la ensoñación* (459b 24-26). [Trad. Bernabé Pajares]. Editorial Gredos, Madrid, 1987.

demora. El αἰφνης del ἐξαίφνης, recuerda David Farrell, remite a αἶψα, rápido, y a ἀφραρ, solícito en el sentido de algo diligente, presto, repentino. De aquí procede el hecho de que αἰφνης sea también ἀφραρνης, lo que no aparece en lo súbito²⁸⁶. Esto que permite la rapidez de la sensación pero que, justamente por eso, se sustrae de la sensación es el *entre sensorio* (μεταξυ αισθητηριον), que es algo *otro* (ετερων αισθαπομεθα) del objeto sentido y del órgano sensorial. El ἐξαίφνης del *entre* permite lo súbito y se borra en lo súbito²⁸⁷. Hay, de alguna manera, una falta de medida, una imposibilidad de calcular o de enumerar el *entre*. Pero esto que se borra es precisamente lo que Aristóteles intenta pensar: ni el mundo es fenoménico por sí mismo ni el alma se afecta –por el tiempo o por cualquier otra cosa- inmediatamente por sí misma; se requiere un *suplemento exterior*, señala Coccia, que no percibimos²⁸⁸. Que es, en cierto modo, inconsciente²⁸⁹. En otros términos, toda posibilidad de percepción y de auto-afección está sostenida en la *hetero-afección del entre*²⁹⁰.

c.2 ¿Cómo sucede el *entre*?

Aristóteles no lo sabe. No lo puede mirar, no lo siente. No lo puede pensar. Se ve apremiado por el imaginario de un espesor o de una distensión. ¿Cómo podría tener espesor esto que debe activar el sentido rápidamente? Es probablemente en esta pregunta donde se resume aquella proto-fenomenología que se ha sugerido unas páginas más atrás: la suspensión imaginaria del *entre*. *Lo entre* (το μεταξυ) debe ser extraído de la estructura lineal de causación extensiva. Debe ser incluso arrancado de la continuidad. Hay como un espaciamiento, un extenderse en el *entre* (εφερετο εν τω μεταξυ)²⁹¹, un movimiento en el *entre* (φορας εν τω μεταξυ)²⁹². εφερετο εν τω μεταξυ: φερω es un llevar que soporta, un pasar que padece, un mover que sobrelleva su movimiento. No es simplemente el paso o el pasaje, sino el pasaje –diremos mejor: el pesaje- que demora un “lapso de tiempo” o “espacio de tiempo” (χρονος). φορας εν τω μεταξυ: φορας designa el desplazamiento²⁹³. Toda esta connotación cinética no describe el puro pasar de

²⁸⁶ *Ecstasy, Catastrophe*, pp. 35-36. Farrell aventura la siguiente lectura: “Uno está tentado de establecer un paralelo entre ἐξαίφνης y la palabra alemana *unheimlich*, que parece enfatizar, y no negar, el *heimlich* en al menos uno, si no dos, de estos sentidos. Si el αἰφνης es en el fondo ἀφραρνης, si lo súbito es lo que no aparece en lo más cercano, entonces ἐξαίφνης redoblaría la negativa o el rechazo a aparecer, la no-fenomenalidad del extraño o siniestro (*uncannily*) súbito”

²⁸⁷ La comprensión cinética del *entre* está asociada a una particular idea de la velocidad de la sensación. Una necesidad de *aceleración*. Si no existe esta aceleración, se ingresa en una suerte de indefinición del sentido. La cinética del *entre* se tambalea entre la aceleración aquí descrita, y el desfase que mencionaremos en seguida.

²⁸⁸ *La vita sensibile*, p. 46.

²⁸⁹ *La vita sensibile*, p. 105.

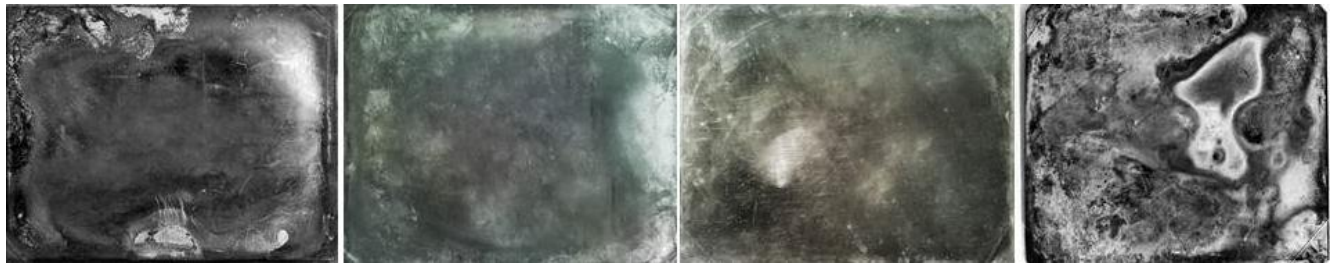
²⁹⁰ “La lección del problema de la percepción en Aristóteles –señala Gilbert Romeyer-Dherbey- es que no existe otra posibilidad que la hetero-afección” (Romeyer-Dherbey, Gilbert. *Les Choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*. L’Âge d’Homme, Lausanne, 1983, p. 162). Aquí nos distanciamos, siguiendo a Alloa, tanto de la comprensión de la afección como una alteración somático-psicológica de los órganos sensoriales (Sorabji, Richard. “Intentionality and physiological processes : Aristotle’s theory of sense perception”, en Nussbaum, M., Rorty, A. O (eds.). *Aristotle’s De Anima*. Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 195-225), como de la comprensión de la afección como “psique de formas puras sin proceso material” (Burnyeat, Myles. “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible ?”, en *Aristotle’s De Anima*, pp. 15-26). La relevancia de la *hetero-afección del entre* y de su *estructura suplementaria* solo se podrá destacar adecuadamente en el transcurso de la investigación.

²⁹¹ “De camino en el intermedio”, *Acerca de la sensación* (446b 3-4), p. 220; “still on its passage through the medium”, *De Sensu and De Memoria*, p. 87.

²⁹² “Traslación en el medio”, *Acerca de la sensación* (446b 8); “passage through the medium”, *De Sensu and De Memoria*, p. 87.

²⁹³ *Física* (208a 30)

algo, sino al propio *entre*: eso *en lo cual* se produce la alteración. Este punto es fundamental. Aquí intentaremos una breve aproximación que será acompañada por una aclaración posterior.



Caleb Kimbrough. *High-Res Textures in Old Film*. 2014

La única manera de comprender este movimiento *en el entre* es recurriendo a una metáfora. Aristóteles menciona una resistencia o fricción (πληγη) ejercida por la existencia de una membrana (υμενα). Los comentaristas no se ponen de acuerdo sobre la membrana. Aristóteles parece, en efecto, rechazar la teoría materialista sobre las membranas y los poros²⁹⁴. Pero incluso allí donde pareciera que sentimos al mismo tiempo que el *entre* (αλλ' αμα τω μεταξυ)²⁹⁵, en el tacto –que es, como se verá a continuación, el sentido privilegiado–, hay necesariamente una alteridad, algo impropio en el propio cuerpo (σωμα): el *entre* adherido o pegado al tacto (ειναι μεταξυ του απτικον προσπεφυκος)²⁹⁶, a saber, la carne (ωστε το μεταξυ του απτικου η σαρξ, la carne es el *entre* del tacto)²⁹⁷. Este recubrimiento (προσπεφυκος) por una suerte de membrana (μηνηγξ) define no tanto la composición de los órganos sensibles –de hecho, la carne no es el órgano sensible del tacto–, como la materialidad misma del *entre*.

“Sin membrana, no hay vida”²⁹⁸. Pero no hay que esperar a las ciencias modernas para pasar de la roca a lo fluido, de lo sólido a lo flexible, de la substancia a la fluctuación. En lugares inesperados, en sistemas aparentemente cerrados, asoman estas “lógicas del himen”²⁹⁹, lo pelicular y lo *filmico* de las “topologías de superficie y de contacto”³⁰⁰. Todo el esfuerzo de Aristóteles está encaminado a pensar esta mínima membrana (μηνηγξ) del *entre* que se nos escapa en la sensación y nos hace creer (δοκουμεν) en la inmediatez del contacto. Aristóteles descubre la necesidad de un cierto desfase en la rapidez. No una lentitud, sino una vibración o una variación. Todo sentir parece requerir un rozamiento o una fricción material. Antes que el espejo, hay el estaño, la superficie opaca que no refleja o no especula³⁰¹.

²⁹⁴ *La teoría aristotélica de la visión*, pp. 12-15. Especialmente a partir de la sección titulada “The composition of the sense-organs in the *De Sensu*”, que expone la discusión de Aristóteles con Demócrito, Empédocles y Platón, Johansen reconstruye el estatuto de la membrana. Sugiere que Aristóteles pareciera abandonar toda teoría membranosa y porosa de la sensación; pero lo que hace es más bien transformarla (*Aristotle on the Sense-Organs*, pp. 40-95). Sobre la membrana en Aristóteles, véase también: Polansky, Ronald. *Aristotle's De anima*. Cambridge University Press, New York, 2007, p. 325ss

²⁹⁵ *Acerca del alma* (423b 15)

²⁹⁶ προσπεφυκος es traducido como “recubrir”. *Acerca del alma* (423 a 16)

²⁹⁷ *Acerca del alma* (423 b 26)

²⁹⁸ Serres, Michel. *Atlas*. Editorial Cátedra, Madrid, 1995, p. 43.

²⁹⁹ υμενα es también *himen*. “El himen ‘tiene lugar’ en el *entre*”. *La diseminación*, p. 321.

³⁰⁰ “Gilbert Simondon dice muy bien: ‘Lo vivo vive en el límite de sí mismo, sobre su límite [...] La polaridad característica de la vida se encuentra en el nivel de la membrana; es en ese lugar donde la vida existe de manera esencial, como un aspecto de una topología dinámica que mantiene, ella misma, la metaestabilidad por la cual existe [...] Todo el contenido del espacio interior está topológicamente en contacto con el contenido del espacio exterior sobre los límites de lo vivo’ [...] La superficie es el lugar del sentido”. Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, p. 125; *Lógica del sentido* [Trad. M. Morey]. Editorial Paidós, Barcelona, pp. 91-92.

³⁰¹ Para una reducción del *entre* a la mediación del espejo, véase: Agamben, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 145. “conocer es inclinarse sobre un espejo donde el mundo se refleja, un espejo imágenes reverberadas” (p. 147).

El *entre* está siempre determinado por la contrariedad (μεταξύ εναντων)³⁰². Allí donde hay acuerdo, se acaba el *entre*. En la contrariedad donde se transforman los elementos, afirma Aristóteles, “la materia –que es imperceptible e inseparable de ellos (αναισθητος και αξωριστος)- es el medio (υλη το μεσον)”³⁰³. La materia, informe, irregular (το πρωτον ενυπαρχον εκαστω απυθμιστον)³⁰⁴, es incierta o indeterminada (αδηλον): “entiendo por materia lo que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente”³⁰⁵. A veces pareciera que las características de la materia son también las del *entre*: lo incierto, lo indeterminado, lo imperceptible. Habría que decir, sin embargo, que la materialidad del *entre* es la materia en su mínima expresión. Un vaciamiento que no es un vacío.

Se ha sugerido que Aristóteles no rechaza completamente la existencia del vacío. “Si analizamos con mayor cuidado, debemos convenir, antes que nada, que Aristóteles deja abierta al menos una posibilidad: que el vacío sea otro nombre de la materia”, una “virtualidad ontológica indeterminada”³⁰⁶. Se podría incluso sospechar de la exclusión de Aristóteles de esa corriente subterránea llamada materialismo aleatorio³⁰⁷. Pero para Aristóteles el movimiento del *entre* no es el movimiento del vacío, que es la alteración en el sentido del empuje (επεροισεωζ)³⁰⁸, sino la alteración (αλλοιοσις) del contacto. ¿Qué puede ser el encuentro aleatorio sin *entre*? El encuentro es ya siempre el accidente del contacto. Esta alteración requiere una materialidad menguada, una vibración en el borde del vacío.

d) Axioma del *entre*

La pregunta final que vertebra el problema del *entre* en Aristóteles es la siguiente: ¿cuál es el efecto del *entre*? Se dirá que esta es tal vez la pregunta más sencilla: la sensación. Pero avanzamos muy rápido si llegamos al órgano sensible. La membrana, el antro del *entre*, produce la distorsión, transfiguración, transformación o variación de las formas (μετασηματιζεσται)³⁰⁹. Escasamente utilizado en el *corpus* aristotélico, el término μετασηματιζεσται se encuentra definido en la *Física*: μετασηματισει constituye uno de los modos en que se dice (o se manifiesta) el “llegar a ser”, el “devenir”, el “cambio a un nuevo estado” (γινεσθαι)³¹⁰. El movimiento membranoso del *entre* parece así describir el accidente necesario pero imperceptible de las formas y de las imágenes. Que “todo lo percibimos a través de un medio” (επει αισθανομεθα γε παντων δια του μεσου) significa para Aristóteles, en consecuencia, que hay previamente el efecto del *entre*, un efecto que no tiene otra forma que la transformación (μετασηματιζεσται).

³⁰² *Metafísica* (1057b 3).

³⁰³ *Acerca de la generación y la corrupción* (332a 37-39); *De generatione et corruptione* [Editado por Harold H Joachim]. The Clarendon Press, Oxford, 1922, p. 46.).

³⁰⁴ *Física* (193a 11)

³⁰⁵ *Metafísica* (1029a 20-22). Se diría que la materia es como un archi-espacio (υπαρξει χωραν, dice Aristóteles en *Física*, 208b 31-32), como la espacialidad (*Raumlichkeit*) heideggeriana, que, a diferencia del tiempo, parece quedar fuera de la atribución del ser. Heidegger, Martin. *Die Kunst und der Raum/El arte y el espacio* [Trad. Jesús Adrián Escudero]. Herder, Barcelona 2009.

³⁰⁶ Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2003, pp. 87-88.

³⁰⁷ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros, Madrid, 2002.

³⁰⁸ *Física* (227b 25).

³⁰⁹ “cambio de forma”, *Acerca de la sensación* (446b 8-9); “distortion”, *De sensu*, p. 87.

³¹⁰ “transfiguración”, *Física* (190b6)



Michael Mann. *The Insider*. 1999

El *entre* acontece como la diferencia en lo sensible: no es un receptáculo separado que recibe e imprime formas en el sentido de la διασχημα-τιξομενον de la χωρα³¹¹; es la instancia, interior y a la vez exterior al contacto, donde se produce la distorsión del Σχημα, esto es, del trazo, del esbozo, el delineamiento, la silueta (*Umriß*) o figura (*Figur*) de las cosas³¹², en un movimiento imperceptible en el que se anudan la rapidez y el desfase. No hay estética sin este “momento estructural de posibilidad”³¹³, sin esta “dinamización del espacio sensible”³¹⁴. Aristóteles descubre en el *entre* una operación modal y accidental que inexistente o permanece latente (λανθανηει) en cualquier estado de cosas. El *entre* sucede como el axioma de dinamización y transformación de la realidad.

III. Actualización del *entre*

La lectura metaxológica propuesta hasta aquí ha conseguido estos resultados: en primer lugar, que el pensamiento del *entre* en Aristóteles supone un ejercicio imaginativo, ficcional, una proto-fenomenología que separa lo que no se puede aislar y lo que carece de existencia independiente. Esto le permite aproximarse al *entre* por sí mismo. En segundo lugar, el *entre* no sería, en Aristóteles, una puesta en abismo del cosmos sino una *puesta en abismo que acontece cada vez* en el contacto. Este “cada vez” tiene, en tercer lugar, la mácula del accidente: una inherencia que cae dentro del contacto, pero que abre, al mismo tiempo, una exterioridad en el contacto. En la medida que el “entrar en contacto” es para Aristóteles una experiencia regulada por la rapidez (ταχυ ταισθητηρια), por el paso sin demora de lo diverso a lo semejante, el *entre* tendría un carácter anestésico, imperceptible. De lo anterior se desprende, en quinto lugar, el anudamiento del *entre* y del εξαιφνης: una heteroafección sin espesor. Bajo el impulso imaginativo del pensamiento del *entre*, Aristóteles plantea la hipótesis de un espaciamento constituido por una materialidad mínima, oscura, irregular. Propone así, en sexto lugar, que el *entre* no es un receptáculo pasivo que recibe e imprime formas, sino una instancia axiomática de dinamización cuyo efecto es la distorsión o transfiguración (μετασχηματιζεσται) de las formas.

Aristóteles, dice Marzoa, es el último lugar donde el *entre* es lo primero. Es, pues, el inicio de su pérdida. Como si se tratara de una respiración que se abre y se cierra, todo este inmenso ejercicio, se ha argumentado unas páginas atrás, está anticipado por el esquematismo de la continuidad. En otros términos, la posibilidad de pensar el *entre* por sí mismo es

³¹¹ “Modelar”. *Timeo* (50c 2-3).

³¹² Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* [GA, Bd 18, editado por Mark Michalski]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 229.

³¹³ *Sciences du sens*, pp. 239-258

³¹⁴ *Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote*, p. 259.

anticipado por la imposibilidad de pensarlo por sí mismo, extraña circularidad que Marzoa ha descrito en los siguientes términos:

“La pérdida [...] del ‘entre’ como lo primario, su paso a segmento, es lo mismo que la relevancia de la distancia o del ‘entre’: se pierde porque se vuelve relevante, porque comparece (es decir: en definitiva porque acontece), y se vuelve relevante o comparece porque se pierde, esto es, en definitiva acontece perdiéndose”³¹⁵.

Este “acontecer perdiéndose” tiene diversas modalidades: el privilegio del resultado silogístico requiere la auto-exclusión del *entre*; el privilegio de la proporción ética implica su conversión en equilibrio. Pero la forma ejemplar del “acontecer perdiéndose” del *entre* se encuentra en la estética. Y lo que ocurre allí no es simplemente la pérdida de *entre* sino su necesaria derivación en el *medio*. La tarea del esquematismo de la continuidad es, fundamentalmente, pasar del efecto del *entre* a la *efectividad del medio*. Esta efectividad recibe el nombre de *diafanidad*.

Aristóteles es el primero en pensar expresamente la relación de lo continuo (συνεχες) y lo ilimitado (απειρον). Lo continuo, según la *Física*, es lo divisible en elementos o partes siempre divisibles hasta el infinito. Aristóteles establece una relación entre continuidad y percepción: no es posible sentir o pensar sin continuidad³¹⁶. Ahora bien, lo que interesa primero es aproximarnos a la relación entre la continuidad y el *entre*.

a) Continuidad

La frase “el *entre* y el *medio* se dicen de muchos modos (πολλαχως γαρ λεγεται το μεταξυ και το μεσον)”³¹⁷ se ubica en el contexto de la aporía de los múltiples movimientos en el espacio intermedio (μεταξυ τοπον) sublunar³¹⁸. Aristóteles considera el estatuto filosófico del *entre* dentro de una teoría general del movimiento (μεταβαλλε)³¹⁹. Según la *Física* y la *Metafísica*, μεταξυ es aquello a lo que, en un movimiento continuo (συνεχως μεταβαλλον), llega el cambio antes (πεφυκε προτερον αφικνεισθαι το μεταβαλλον) de [llegar] a su extremo (εσχατον)³²⁰.

Este es el único lugar en el *corpus* aristotélico donde encontramos una exposición del *entre*: el *entre* es eso donde llega algo y donde algo prosigue su curso en un movimiento continuo. El *entre* no puede suceder como desvío u obstáculo; no

³¹⁵ *Ser y diálogo. Leer a Platón*, p. 103.

³¹⁶ *Acerca de la sensación* (450a 9). La relevancia de la continuidad aristotélica es destacada en diversos lugares por Heidegger. Heidegger considera, por ejemplo, que el retorno matemático al problema del *continuum*, representado por Hermann Weyl, permitiría comprender que la continuidad es algo previo o pre-dado (*Vorgegebenes*) a cualquier examen analítico. El estudio de la física y de la matemática contemporánea permitiría, según Heidegger, comprender lo que significa el movimiento (*Bewegung*) en Aristóteles (Heidegger, Martin. *Platon: Sophistes* [GA, Bd 19, editado por Ingeborg Schüßler]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pp. 117-118). La importancia fenomenológica de la continuidad puede rastrearse desde Franz Brentano. *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum* [Trad. Barry Smith]. Croom Helm, New York, 2009.

³¹⁷ *Acerca del cielo* (IV, 5; 312bsq)

³¹⁸ *Acerca del cielo* (219b 29-32).

³¹⁹ La coherencia del tratamiento del *entre* en Aristóteles depende en buena medida del movimiento general del cosmos. Y también en el plano cosmológico funciona una estructura similar a la de la estética: mientras la afección por algo intermedio es lo que produce la sensación, la casi materia (οιον υλη) de la exhalación (αναθυμιασεις) (Aristóteles. *Meteorologica* (340a 17, 340b 14) [Trans. H. D. P. Lee]. Harvard University Press, London, 1951), realidad híbrida e inconsistente, elemento transitorio e inacabado (ημιγεννη), es el μεταξυ ο μεταιχυμον (intervalo entre todas las cosas) en el que tiene lugar la afección de los elementos en el espacio sublunar. Véase: Viano, Cristina. *La matière des choses: le livre IV des Météorologiques d'Aristote et son interprétation par Olympiodore*. Librairie Philosophique J. VRIN, París, 2006, pp. 149-150, y Apéndice I, p. 204.

³²⁰ *Física* (226b 24-27). La traducción vierte el εσχατον como “término natural” y el συνεχως como “cambio ininterrumpido”. Véase también: *Metafísica* (1068 b 28-30).

es *ob-jectum* sino *tra-jectum*. No designa algo, una entidad, una cosa sino un *estado*. Tal estado permanece comprometido o subordinado en el interior del recorrido teleológico del movimiento. Movimiento, dice Aristóteles en la *Física*, es la actualización de lo potencial en cuanto tal. Se ha sugerido que el *entre* no es algo del movimiento, sino el movimiento mismo como proceso de actualización (ενεργεια) de la δυναμεις en acto (εντελεχεια)³²¹. Pero la exposición de la *Física* parece limitarse a lo siguiente: el *entre* sucede como eso *en lo cual* algo se mueve mientras se mueve. El movimiento continuo prescribe que todo movimiento sea “desde algo hacia algo” (εκ τινος εις τι). Este *desde algo hacia algo* no es necesariamente un traslado de lugar (puede ser, por ejemplo, una modificación de algo en algo, o una alteración por contacto), y constituye, según Heidegger, la determinación formal del estirarse (*Erstreckung*)³²². El estirarse es una modulación de la magnitud, cuyo fundamento es la continuidad (συνεχεος). La magnitud es como un intervalo –el lugar- que coincide con sus extremos. Todas las cosas perceptibles, dice Aristóteles, tienen magnitud (μεγεθος)³²³, ocupan un lugar. μεγαθος, afirma Heidegger, es como el alargamiento o dilatación (*Dehnung*) de la continuidad³²⁴.

El *entre*, dice Heidegger, retiene su integridad (*hängt in sich zusammen*) en la sucesión (εφεξης); en la continuidad, en cambio, que en la naturaleza y en la αισθησις es para Aristóteles lo primero (*primär gegeben ist*), no hay *entre* (*kein Zwischen*)³²⁵. La paradoja parece ser insalvable: si la estética tiene lugar porque se mueve el *entre* (μεταξυ) en el contacto (απτεσθαι)³²⁶, ¿de qué *entre* está hablando en realidad Aristóteles? ¿Cómo puede darse el *entre*? No se trata de que ocurra el *entre* y luego la continuidad. El *entre* sucede al mismo tiempo que la continuidad. El “al mismo tiempo” (αμα) significa co-ocurrencia” (*zugleich*), un venir de golpe juntos, a la vez, próximos, co-originales³²⁷. ¿Cómo es posible que el *entre* ocurra al mismo tiempo que se anulación? Aristóteles elabora una comprensión del *entre* decisiva para la tradición: no solo no puede tener existencia por sí mismo; no puede tener tiempo o espacio. Se dice que se requiere el *entre* o el *intervalo* para sentir el tiempo, pero ¿cuál es el tiempo del *entre*? Se dice que es necesario el lugar para sentir el espacio, pero ¿qué espacio tiene el *entre*? Para Aristóteles, el *entre* no puede durar y no puede distanciar. Toda su eficacia consiste en una especie de consunción, de finura, de angostura o desaparición. El *entre* está en el borde del vacío. Es algo mínimo. Lo mínimo, de acuerdo con su uso corriente, significa lo bajo, lo pequeño, o lo menos posible, permisible, asignable de una cantidad. Esta disminución o merma, escribe Rodolphe Gasché, es valorada como

³²¹ Relli Brague. “Aristotle's Definition of Motion and its Ontological Implications”, en *Graduate Faculty Phllosophy Journal*, Volume 13. Number 2; Véase: Kosman, L. A. “Aristotle's definition of motion”, en *Phronesis*, Vol. 14, No. 1 (1969), pp. 40-62.

³²² Heidegger, Martin. *Die Gründprobleme der Phänomenologie* [GA, Bd. 24, editado por F.-W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 343; *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [Trad. J. J. García Norro]. Trotta, Madrid, 2000, p. 294. Término clave, *Erstreckung*, que encontraremos en *Ser y tiempo* directamente relacionado con el *entre*. *Streck* significa varias cosas y todas son relevantes: por una parte, las formas de la elasticidad (estirar, dilatar, alargar, distender); por otra, las figuras de la distancia (el tramo, el recorrido, el trecho, el trayecto); por último, los rasgos de la incisión (el laminado, la brecha, el corte). Hay que interpretar el prefijo *er-* como una intensificación.

³²³ *Acerca de la sensación* (449a 22-25)

³²⁴ El μεγαθος, argumenta Heidegger, no tiene un carácter primariamente espacial. La *Ausdehnung*, la extensión, es una modificación de la *Dehnung*. *Die Grunprobleme*, p. 344; *Problemas fundamentales de la fenomenología*. P. 294.

³²⁵ *Platon: Sophistes*, p. 114.

³²⁶ *Acerca de la sensación* (440a 18-20). Nótese que para Aristóteles el *entre* no se mueve por sí mismo. Requiere algo así como una excitación. Es importante tener esto en cuenta: el *entre* no es nunca algo autónomo: es lo afectado y lo que afecta. Esa “y”, donde residirá el trabajo del *entre*, impulsa la indagación aristotélica.

³²⁷ *Platon: Sophistes*, p. 113.

una deficiencia precisamente porque constituye el umbral donde algo se asoma en el límite de su aniquilación³²⁸. Casi nada, “el *entre* dura lo que dura un relámpago”³²⁹; sucede cada vez, según este imaginario que se intenta aquí reconstruir, como lo que no tiene ser y como lo que está a punto de dejar de ser. Sucede como el εἰσφωγῆς. “En lo cual” es la exposición formal del *entre*: ese tenue e imperceptible movimiento local –que no es vacío sino una alteración– como eso *donde* algo se mueve. Heidegger lo compara con la corriente, el flujo, el fluir (*Fluß*), eso *en lo cual* se mueve la barca³³⁰. El *entre* sucede, en consecuencia, como posibilidad cinética en el interior de la *dimensión formal* del estirar, del trecho o la brecha (*Erstreck*): un fluir o corriente, algo que se escapa y se pierde. He aquí toda la paradoja del *entre* en Aristóteles: interior a la continuidad del movimiento, interior al tiempo y al espacio, arqueado como un lecho o una tumba, el *entre* queda entregado a la paciencia de su desaparición.

En un mundo como el mundo aristotélico, en el que todo está lleno y continuo, en el que todo pareciera cerrado sobre sí como un torbellino³³¹, en el que los “extremos no tienen ni principio ni fin, sino que se mezclan hasta el punto de parecer una sola y la misma cosa”³³², hay que admirar la ficción del *entre* allí donde todavía no permite la juntura (συνφυσίς). ¿Cómo es posible que suceda el *entre* en la continuidad? La ficción de la separación de lo sensible *en lo* sensible, el *entre* aristotélico, es como un infinito en potencia (ἀπειρον δυναμει) en relación a los extremos (ἀπειρον τοις εσχάτοις) que solo parece existir en acto gracias al entendimiento. Aristóteles escamotea así la inexplicable posibilidad de que el *entre* exista por sí mismo. El cada vez de esta potencia del *entre* es el cada vez de una actualización en la que el alma entra en escena. En otros términos, el problema del *entre* está gobernado por la anticipación de un límite que ya no es del *entre* sino de la sobrevivencia del alma: el μετασηματιζέσται es anticipado por el σχημα de la continuidad entre el órgano sensible (αἰσθητηριον) y el objeto sentido (ιδιον αἰσθητον).

b) Silogística y práctica del *entre*

Hay, sin embargo, distintas formas de desaparición del *entre*. En los *Analíticos Primeros*, Aristóteles afirma que “el medio (μεσον) se dice de distintos modos”³³³. El *medio* cumple un papel como herramienta silogística y, en último término, como mecanismo del pensamiento. Es necesario que exista el *entre* (ὡστ’ ἀναγκαῖον τι εἶναι μεταξύ)³³⁴; pero es primeramente necesario que exista la continuidad. Por la continuidad, lo que se abre en el *entre* acaba siempre en una composición (συνθετα τα μεταξύ) lógica. “Los intermedios pertenecen al mismo género y son intermedios de

³²⁸ *Of Minimal Things*, p. 6.

³²⁹ Paz, Octavio. “Xavier Villaurrutia en persona y en obra”, en *Generaciones y semblanzas. Modernistas y modernos* [Tomo II, 2, editado por Octavio Paz y Luis Schneider]. FCE, México, 1987, p. 241.

³³⁰ *Platon: Sophistes*, p. 114. Aquí Heidegger asume enteramente el paso histórico del texto griego por sus traducciones, la confusión del *entre* y del medio: “das μεταξύ, das Medium, innerhalb dessen die Bewegung vor sich geht”.

³³¹ *El concepto de lugar en Aristóteles*, p. 55.

³³² *El concepto de lugar en Aristóteles*, p. 72.

³³³ “Sin medio (μεσον) no se forma razonamiento, y el medio es el que se enuncia más de una vez”. Aristóteles. *Analíticos Primeros. Tratados de lógica (órganon) II* (66a 28) [Trad. Miguel Candel]. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

³³⁴ *Acerca del alma* (419a 20-22)

contrarios (μεταξύ εναντιων), necesariamente estarán compuestos (συνκεισθαι) de estos extremos³³⁵. El *medio* silogístico tiende a la auto-exclusión en beneficio del resultado. Todo lo que sucede en el *medio*, toda la serie de elementos intermedios (*Zwischengliedern*), se borra y se recupera en el final. Este mecanismo, este esquematismo lógico del silogismo, está en la base de la *Ciencia de la lógica* de Hegel³³⁶.

Con el famoso μεσοτης de la ética y de la política, eso que según Heidegger ha de interpretarse como el *entre* del hacer en cuanto tal (*das Tun als solches das μεταξύ, das Zwischen*)³³⁷, el mundo emerge en cuestión (*die Welt in Frage*). El μεσοτης es una determinación originaria del estar-en-el-mundo en cuanto tal (*die "Mitte" wird bestimmt die Weise des In-der-Welt-seins als solche*) (*Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*)³³⁸. μεσον, argumenta Heidegger, no es un concepto definido propiamente. No es en realidad un concepto en el sentido tradicional de la filosofía. Es una indicación o primaria referencia (*primär bezogen*) al mundo. μεσοτης indicaría el modo eminente de una disposición (Ἔξις) ligada a la práctica (πραξις). Pero el μεσοτης (mantenerse-en-el-medio, *Die-Mitte-Haltens*), descansa en la estética: el ser humano es μεσον προς en el mundo, está en medio-relacionándose (προς) con las cosas (πραγμα). Y se encuentra, precisamente, Μεσοτης: εξις βλεπουσα, comportándose viendo (*Gefasstsein, das sieht*) la situación. Por este motivo, Heidegger remite el problema del μεσοτης de la práctica al problema del μεσον estético³³⁹.

El *entre* como *Tun als solches* requiere para actuar la continuidad estética del mundo: la necesidad de su aparición. El μεσοτης está, pues, ligado con el *medio* (το μεσον) estético como instancia de discernimiento (τα κριτικον), esto es, como instancia de proporcionalidad (*Verhältnis*)³⁴⁰. Esta proporcionalidad, argumenta Wolfgang Welsch, no se reduce al acto de la percepción, sino que contiene un criterio de aplicación del sentido (*Seinsvollzug des Sinnlichen*)³⁴¹. En otros términos, el medio de la “estética” constituye un lugar que auto-apunta al mundo (*Ort des Sich-zeigens der Welt*) en sentido práctico-estético³⁴². Con esto se arriba a un problema que definirá la comprensión de la estética a partir de Aristóteles: su íntima conexión con el sentido común (κοινη αισθησις)³⁴³. El equilibrio ético que supone el μεσοτης no es otro que el de una continuidad de la ciudad como escenario de la manifestación de las cosas³⁴⁴.

Esta suerte de fundamentación estética del encontrarse (*Sichbefindens*) supone una serie de inquietudes que deberán ser exploradas. Este “sentido común”, ¿es meramente la común naturaleza de los sentidos? ¿Es algo así como un criterio

³³⁵ *Metafisica* (1057b 3)

³³⁶ *Medientheorien zur Einführung*, p. 22.

³³⁷ *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, p. 175.

³³⁸ *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, p. 186.

³³⁹ *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, p. 187.

³⁴⁰ *Acerca del alma* (426b 3)

³⁴¹ Welsch, Wolfgang. *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Verlag Klett-Cotta, Stuttgart, 1987, p. 173.

³⁴² Ohashi, Ryōsuke. *Die 'Phänomenologie des Geistes' als Sinneslehre*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2009, p. 20.

³⁴³ *Acerca del alma* (425a27). La simple definición de los sensibles comunes como eso que puede ser captado por más de un sentido (*Acerca del alma*, 418a 19-20), ha despertado variadas interpretaciones. Remito al clásico texto de D. W. Hamlyn. “Koiné aisthesis”, en *The Monist*. Vol. 52, N° 2, *Aristotle* (april, 1968), pp. 195-209. La pregunta sobre si el “sentido común” tiene funciones independientes de los sentidos, es indagada por D. K. Modrak. “Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in de Anima III.2”, en *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 11, N° 3, (1981): 405-423. Una discusión más actual sobre este problema se encuentra en: Gregoric, Pavel. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford University Press, Oxford, 2007.

³⁴⁴ Vilatte, Sylvie. *Espace et Temps. La cite aristotélicienne de la Politique*. Les Belles Lettres /Annales Littéraires de l'Université de Besançon, París, 1995.

noético en la estética? ¿En qué momento ocurre el salto que atraviesa la “diferencia de dimensión” (*Dimensionsunterschied*)³⁴⁵ entre el percibir de los sentidos y la idea de la comunidad del sentido en términos modernos? Pero la pregunta que parece acosar lo que viene es la siguiente: si hay algo así como un sentido común, ¿hay *entre* común? ¿Cómo se comparte la anestésica del *entre*? Tendríamos que preguntarnos no ya cómo el tratado sobre el alma, que es para Derrida un tratado sobre el tocar, toca el tacto sin preguntarse lo que significa dejar de tocar el *qué* cuando se toca al *quién*³⁴⁶, sino cómo se pudo tematizar filosóficamente el *entre* sin preguntarse qué significa el *entre-nosotros*.

c) El implexo del *entre*

c.1 Diafanidad

La diafanidad es el valor supremo³⁴⁷

Hay, en efecto, lo diáfano, lo transparente (Ἔστι δὴ τι διαφανεῖς)³⁴⁸. Llamo diáfano, dice Aristóteles, a aquello que es visible no por sí mismo sino por medio de un color ajeno³⁴⁹. Diáfano es lo que no tiene color. No tiene, en realidad, materialidad: se interpone entre el ojo y el objeto visible sin impedir la visión. Por eso, como dice Aristóteles en *De sensu*, es algo invisible³⁵⁰. διαφανεῖς significa literalmente trans-aparecer, un dejar que algo aparezca. Es una fuerza (δυναμὶς) que está en acto por la luz, que es el color de lo diáfano (χρῶμα τοῦ διαφανοῦς). Color indica aquí el aspecto visible. Más exactamente, Aristóteles dice: la entelequia de lo diáfano es la luz (εντελεχία τοῦ διαφανοῦς φῶς ἐστίν)³⁵¹, lo que permite la visión. Aristóteles compara lo diáfano con algunos cuerpos sólidos (στερεῶν), como los vidrios y las piedras translúcidas, pero en realidad todos los cuerpos tienen algo transparente. Lo diáfano ha de considerarse como una naturaleza común (φυσικὴ κοινὴ) a todos los elementos y cuerpos³⁵². En tanto que común a los cuerpos, transforma la hetero-afección del *entre* en una afección de los órganos sensibles. Todos los órganos tienen la potencia de lo transparente. Al definirse como algo del orden de la presencia (παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ), la diafanidad constituye el elemento necesario para toda sensación.

El análisis estético en Aristóteles puede comprenderse como una escala o una gradualidad de transparencias que debe pasar de la trans-formación estética de las formas a la in-formación intelectual de las formas en imágenes. La sensación, que es una alteración o una afección que se produce en el *entre*, no puede explicarse como una modificación de lo semejante por lo semejante, o de lo diverso por lo diverso. El *entre* sucede siempre como contrariedad. Pero tiene que ser, a la vez, el *tránsito* de “lo diverso a lo semejante, de lo heterogéneo a la homogéneo”³⁵³. El ejemplo ideal de este

³⁴⁵ *Die 'Phänomenologie des Geistes' als Sinneslehre*, p. 11.

³⁴⁶ *El tocar*, p. 109.

³⁴⁷ Derrida, Jacques. “Force et Signification”, en *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil, París, 1967, p. 46; “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia* [Trad. P. Peñalver]. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 43

³⁴⁸ *Acerca del alma* (418b 4)

³⁴⁹ *Acerca del alma* (418b 4-6)

³⁵⁰ *Acerca de la sensación* (439a)

³⁵¹ *Acerca del alma*, 419a 8-11).

³⁵² *Acerca de la sensación* (439a 21-25)

³⁵³ *La teoría aristotélica de la visión*, p. 17.

tránsito, según Aristóteles, es el del *monograma*: la recepción en la cera de la forma de un sello sin la materia³⁵⁴. La sensación es sentir sin materia (δεκτικον ανευ της υλης), como una imagen en el intelecto en ausencia del objeto. El ideal estético es, pues, la subsunción del *entre*, la continuidad del alma sensitiva y del objeto sensible: “La facultad sensitiva es en potencia tal cual el objeto sensible es ya en acto, según hemos dicho. Padece, en efecto, mientras no es [aún] semejante [a él]; pero, después que ha padecido, se hace semejante”³⁵⁵. En lo semejante no hay contrariedad sino, precisamente, continuidad. La continuidad funciona así como un esquematismo –es tal vez la definición misma del esquematismo– que ordena el tránsito de lo diverso a lo homogéneo.

El monograma, la situación ideal en la que la in-formación borra la transformación estética, es una imagen. La imagen, señala Vasiliu, cumple el papel de constituir el *medio (milieu)*, el intermediario (*intermédiaire*) por excelencia, “de forjar de hecho, psíquica y metafóricamente, el *intervalo transparente (intervalle transparent)* necesario entre la percepción y lo percibido”³⁵⁶. Todo lo sentido se transforma, de alguna manera, en imagen. Según Aristóteles, el alma no piensa sin imágenes³⁵⁷. La imagen a la que se refiere Aristóteles no es ya el σχημα de la μετασχηματιζεσται del *entre*, sino el σχημα como imagen mental. Es la imagen como esquema inmaterial en ausencia del objeto, una definición que habrá atravesado hasta nuestros días todo el pensamiento occidental³⁵⁸. La imagen del pensamiento es lo que se produce como impresión (σημειον) en el órgano sensible en ausencia de la cosa. Como lo diáfano, esta imagen es una sensación interna sin materia³⁵⁹. Es cierto que no todas las imágenes se reflejan como en un espejo; hay imágenes, como en los sueños, que se reflejan distorsionadas en el agua y que, eventualmente, dejan de ser semejantes a las cosas reales. Serían imágenes despedazadas y dislocadas, afirma Aristóteles, y únicamente alguien muy hábil podría percibir el conjunto de estas imágenes fragmentarias³⁶⁰. Pero el origen de las imágenes es localizado por Aristóteles en el alma. En *De sensu*, donde se vuelve a formular que el alma no puede pensar sin imágenes (νοειν ουκ εστιν ανευ φαντασματος), se propone una explicación confusa sobre el surgimiento de la imagen: es el esquema o diagrama (διαγραφειν) de una figura geométrica³⁶¹. Este diagrama surge en la imaginación (φαντασια)³⁶².

Ahora bien, el diagrama no es un dibujo, que para Aristóteles es una reproducción. El diagrama es el trazo exacto de una figura. Hay que imaginar en la imaginación el tacto del alma. La aprehensión, la mano del concebir en el alma. El tacto, el más preciso de los sentidos, el que permite diferenciar agudamente (διαφεροντως ακριβοι), es el órgano de la sensación exacta (αισθησις των ανθρωπων ακριβεστατην)³⁶³. Lo diáfano, que encuentra en la imagen sin materia la impresión originaria, supone, en consecuencia, toda una economía del *entre* cuya expresión privilegiada es el tacto. “En efecto, si no se tiene tacto es imposible tener ningún otro sentido, ya que todo cuerpo animado es capaz de percibir por

³⁵⁴ *Acerca del alma* (424a 17-22)

³⁵⁵ *Acerca del alma* (418a 3-6)

³⁵⁶ *Du diaphane*, pp. 23-24.

³⁵⁷ *Acerca del alma* (431a 14-19)

³⁵⁸ *Du diaphane*, p. 117.

³⁵⁹ *Acerca del alma* (432 a 10)

³⁶⁰ Aristóteles. *Acerca de la adivinación* (464b 10-15) [Trad. Bernabé Pajares]. Editorial Gredos, Madrid, 1987.

³⁶¹ *Acerca de la sensación* (450a 31-34)

³⁶² *Acerca del alma* (432 a 10)

³⁶³ *Acerca del alma* (421a 20-25)

contacto [...] El tacto consiste en entrar en contacto con los objetos mismos [...] Por supuesto que los otros órganos sensoriales perciben también por contacto, pero es a través de algo distinto de ellos mismos; solamente el tacto parece percibir por sí mismo”³⁶⁴.

Esto significa que el *entre* será definido precisamente desde la situación ideal en la que el contacto debe suceder *al mismo tiempo* que el *entre* (ἀλλ’ αμα το μεταξύ)³⁶⁵. He aquí la íntima ligazón del *entre* y la continuidad en el tacto. Este “al mismo tiempo” decide todo el tiempo y todo el espacio del *entre* –es decir, decide su vaciamiento temporal y espacial. Hay, lo hemos señalado anteriormente, el *entre* adherido o pegado al tacto (ειναι μεταξύ του απτικου προσπεφυκος)³⁶⁶, la carne (ωστε το μεταξύ του απτικου η σαρξ)³⁶⁷. Pero se trata justamente de transparentar la carne o el cuerpo, “transformar –dice Derrida- en pura diafanidad la opacidad mundana del cuerpo. Este borrarse del cuerpo (*effacement du corps*) sensible y de su exterioridad es *para la consciencia* la forma misma de la presencia inmediata del significado”³⁶⁸. O del sentido.

La diafanidad es, en primer lugar, es el recurso idealizante de la presencia como aparición. La diafanidad es un modo *de presencia de* (παρουσια, εντελεχεια)³⁶⁹; hablando kantianamente, dice Heidegger, es la “condición de posibilidad” de la presencia. Es, pues, secundariamente “el *medio* invisible de lo visible”³⁷⁰. La invención aristotélica de la *diafanidad* como estructura de la presencia es solo comparable con la invención de la *χωρα* como estructura del devenir. Tal como afirma Vasiliu, mediante el concepto de diafanidad Aristóteles se reencuentra con Platón. La diafanidad se puede comprender, entonces, como la membrana pura (μηνιψξ καθαρον), el soporte cuasi-inmaterial, que permite la presencia como aparición visible para el alma³⁷¹. En cuanto disposición receptiva pura, dirá Vasiliu, la diafanidad es el “equivalente estructural”, pero inmanente, no separado, de la *χωρα*³⁷²: es el elemento intermediario –no el *entre*- que complementa o *completa* (συμπεπληρωκε) el suplemento del *entre*, permitiendo la continuidad del sentido en la presencia. La diafanidad es un recurso de idealización que subsume el *entre*. Un recurso indispensable del sentido.

En la medida que ha de pensarse como el equivalente estructural de la *χωρα*, pero que es inmanente en el alma, la diafanidad puede interpretarse como interiorización del *entrañamiento* del *entre*. Con la diafanidad de la imagen Aristóteles prepara la *deportación del entre* al *medio* o *intermediario* de la imaginación. El *entre* no se “pierde” irremediabilmente en la continuidad, sino que se *des-materializa* o *des-aparece* en la efectividad interior del tacto, paradigma de toda sensación. *Tocar las imágenes sin exterioridad*: en esto se resume la deportación del *entre* a la *mediación diáfana* como creencia en la auto-afección del acto intelectual. La elaboración de una crítica de la creencia

³⁶⁴ Acerca del alma (435a 13-20)

³⁶⁵ Acerca del alma (423b 15)

³⁶⁶ Acerca del alma (423a 16)

³⁶⁷ Acerca del alma (423 b 26)

³⁶⁸ Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène* (1967). Presses Universitaires de France, París, 1993, p. 86; *La voz y el fenómeno* [Trad. Francisco Peñalver]. Pre-textos, Valencia, 1985, p. 135

³⁶⁹ “Weise der Anwesenheit von”. *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, p. 8; *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 28.

³⁷⁰ Didi-Huberman, Georges. *La pintura encarnada* [Trad. M. Sanz]. Pre-Textos, Valencia, pp. 35-36

³⁷¹ Sobre la “membrana pura”, véase el ya citado *On Aristotle on the Sense-Organs*, p. 62

³⁷² *Du daphane*, p. 235

(δοκουμεν) en el contacto (απτεσθαι) directo con los objetos, sin nada intermedio (ουδεν εινα δια μεσου)³⁷³, descubre en lo diáfano el soporte de esa creencia imprescindible.



M.Scorsese. *Taxi Driver*. 1976 A.Dietrich. *Proche-Intimité*. 2010 Todd Haynes. *Carol*. 2015 Eugene Atget. *Escapades*.1926

A partir de Aristóteles, el *entre* se subordina a lo que Vasiliu llama el “paradigma de lo diáfano”. “El *entre* se define por lo diáfano”³⁷⁴. Lo diáfano hace del *entre* no solo un espacio de la presencia, sino un *medio*, una condición desmaterializada del sentido y de la aparición. La diafanidad transforma el efecto del *entre* en una invisibilidad efectiva para toda aparición. Es solo con la introducción del paradigma de lo diáfano que ingresamos en el “paradigma del medio” y de la mediación que determinará el destino filosófico del *entre*. El σχημα, la imagen-esquema de la diafanidad, funciona como la astucia del pensamiento para salir del *entre*³⁷⁵.

c.2 Opacidad

Al efecto de presencia del *entre* por la actualización de la diafanidad (διαφανεια), se opone –o se contradice, señala Aristóteles en el *De anima*³⁷⁶-, la privación (στερησις) de lo diáfano. Esta privación no es la oscuridad (το σκοτος), el recurso de idealización en el que vemos que vemos, es decir, donde padecemos la auto-afección. Heidegger propuso una interpretación decisiva sobre el estatuto de la στερησις: su significado solo se puede comprender como un modo de εντελεχεια³⁷⁷: a la presencia (*Gegenwart*) del estar-presente (*Gegenwärtigsein*) de algo –digamos al efecto de presencia de lo diáfano- le es constitutiva una ausencia (*Abwesenheit*, απουσια), una falta (*Fehlens*)³⁷⁸. La στερησις, afirma Aristóteles en la *Física*, es como una forma (ειδος τι)³⁷⁹. Esta forma sería la απουσια. O, mejor, lo opaco (αδιαφανης). El *entre* no se definiría únicamente por lo diáfano. Se define a la vez por la opacidad. Esta co-originalidad de lo diáfano y de la opacidad constituye el *implexo del entre* en Aristóteles, íntimamente relacionado con lo que se ha denominado axioma de dinamización y de variación de las formas (μετασχηματιζεσται)³⁸⁰.

³⁷³ *Acerca del alma* (423b 13)

³⁷⁴ *Du diaphane*, p. 15.

³⁷⁵ “La imagen como fijación en una semipresencia [...] constituye una astucia de la conciencia para dejar de imaginar, es el instante del desaliento en el duro trabajo de la imaginación” (Foucault, Michel. “Introducción a Binswanger”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen 1* [Trad. Miguel Morey]. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, pp. 116-117). Nótese que aquí hablamos de “imagen-esquema”, esto es, de una imagen-mental. Este es el sentido con el que interpretamos las palabras de Foucault.

³⁷⁶ *Acerca del alma* (418b 18-20)

³⁷⁷ *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, p. 294. Heidegger señala que la στερησις no es el mero contrario de la presencia (*Anwesenung*) sino que, en cuanto ausentarse (*Abwesenung*), es precisamente la στερησις de la presencia (*zur Anwesenung*). (“Vom Wesen und Begriff der Θυσις. Aristoteles, Physik B, 1”, en *Wegmarken*, p. 296; “Sobre la esencia y el concepto de la phusis, Aristóteles. Física B, 1”, en *Hitos*, p. 245.

³⁷⁸ *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, p. 311.

³⁷⁹ *Física* (193b 19-20).

³⁸⁰ “El *implexo* es el complejo del presente que envuelve siempre al no presente [...] Es la potencialidad o más bien el poder, la δυναμις y la exponencialidad matemática del valor de presencia [...] El *implexo*, no-presencia, no-coincidencia, alteridad replegada [...] envuelve lo posible de lo



Bill Morrison. *Decasia* (Found footage Film). 2002

La actualización del *entre* por lo opaco (αδιαφανής) no se encuentra desarrollada en los tratados sobre el alma o sobre la sensación, sino en la *Retórica*. Su exposición pareciera ser simple y acotada: la primera advertencia de Aristóteles sobre el “uso correcto del griego” es evitar la inserción profusa del *entre* (πολλα μεταξύ εμβαλλειν) en los textos y discursos³⁸¹. Según Aristóteles, el exceso del *entre* (πολυ το μεταξύ) introduce vaguedad o imprecisión (ασαφη) en la escritura y en la oratoria³⁸².

El lugar donde se produce esta advertencia es el tratamiento de las “palabras de enlace” (συνδεσμοι)³⁸³. Aristóteles define en su *Poética* estos συνδεσμοι como una “voz sin significado que ni impide ni produce una sola voz significativa apta por naturaleza para componerse de varias voces, tanto en los extremos como en el medio, que no debe ponerse de suyo al principio de frase [...]; o bien una voz sin significado apta por naturaleza para constituir de varias voces significativas una sola voz significativa”³⁸⁴. Voz sin significado, el *entre* sería una significación incompleta que se limita a la composición (συντιθεσθαι)³⁸⁵. El exceso del *entre* indicaría, pues, descomposición.

El problema del *entre*, tal como se formula en la *Retórica*, ha quedado relegado a la necesidad de producir la disposición ordenada (κατασκευαζειν) del discurso. La posibilidad del desvío fue siempre, y lo sigue siendo, un fantasma del discurso y de la escritura. Un fantasma de la existencia. Hay que limitar las dispersiones, el *irse por las ramas*; es necesario contener los desvíos, controlar la mala hierba que trepa por el medio de un jardín regulado. Se trata de administrar los desvaríos inoperantes, o reincorporar, como afirmaciones de la identidad, el afuera retórico, como en los diálogos platónicos. Y es que para calmar una excursión sin término, para sortear la ruina de los argumentos o las distracciones del sentido común, la digresión propiamente tal debe necesariamente consistir en un alejamiento (*aversio*)

que todavía no es, la virtual capacidad de lo que presentemente no es acto [...] Un sistema semejante recubre el del filosofema clásico de δυναμις”. *Marges de la Philosophie*, p. 361; *Márgenes de la Filosofía*, p. 344.

³⁸¹ Aristóteles. *Retórica* (1407b 22) [Trad. Quintín Racionero]. Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 257.

³⁸² *Retórica* (1407a 29f)

³⁸³ Las palabras o unidades gramaticales de enlace (συνδεσμοι), señala Quintín Racionero en su traducción de la *Retórica*, constituyen un progreso analítico respecto a la división platónica del lenguaje en nombres y verbos, sujetos y predicados, y parece deberse a Isócrates: “En los fragmentos de la *Téchnê* que se le atribuyen [...] se halla, en efecto, una nota sobre los *syndesmoi*, en relación con la ‘claridad’ de la *léxis*, cuyos ecos se perciben tanto en la *Ret. a Alej.* 25, como en este mismo capítulo de *Ret.* (espec. 07a30-32). La dependencia, pues, respecto de Isócrates parece asegurada”. *Retórica*, p. 505, n. 91.

³⁸⁴ Aristóteles. *Poética* (1457a1-5). Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1999, pp. 199-200.

³⁸⁵ La reducción del “entre” a esta figura de enlace y de síntesis fue revisada por los estoicos. En la Τεξνη γραμματικη adjudicada a Dionisio de Tracia, συνδεσμοι se ubica al lado de la preposición (προθησις) y el adverbio (επιρρημα), todo lo que se adiciona como complemento y cuyo significado se sostiene en un criterio de colocación sintáctica y de enlace (Dionisio, Tracio. *Gramática. Comentarios Antiguos*. Editorial Gredos, Madrid, 2002, pp. 78-79). La teoría según la cual las interjecciones, inserciones e interpolaciones pueden remitirse al adverbio fue defendida por ASHDOWNE, Richard. “Interjections and the Parts of Speech in the Ancient Grammarians”, en *The Henry Sweet Society Bulletin*, Issue N° 50, May 2008, pp. 7-16.

y en el retorno apropiado. Para la *Retórica* como disciplina, el rodeo es la paciencia del retorno. Nada puede alterar, como diría Benjamin, el “curso ininterrumpido de la intención”³⁸⁶.

Si consideramos la *Retórica* como una precursora interpretación del “temple de la disposición afectiva como constitutivo esencial de la apertura del Dasein al mundo” (*Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existencial die Weltoffenheit des Daseins*)³⁸⁷, la inclusión por exclusión de la figura del *entre* en la *Retórica* abre perspectivas insospechadas. La opacidad (αδιαφανής) sería la forma o el esquema ejemplar de irrupción del *entre* en la cotidianidad. Esta irrupción, dice Aristóteles, sucede como digresión, borrosidad, vaguedad, indistinción (ασαφή), todo eso que aleja del sentido conveniente³⁸⁸. En la *Retórica*, mucho más que en cualquier reflexión ontológica o lógica del *corpus* aristotélico, encontramos resumida toda la historia –historia que nos anticipa- del *interdicto* (*inter-dictus*) del *entre*, una historia que lo asocia con la indeterminación, la confusión, lo carente de sentido, lo disperso, la ambigüedad, la negatividad, lo falta de ser, la indeterminación. Pero esa interdicción del *entre* se da precisamente, para emplear la terminología de Heidegger, en el encontrarse (*Befindlichkeit*) en el mundo. Tomamos en sentido positivo las advertencias de Aristóteles sobre el exceso del *entre*: a saber, *el entre produce un efecto de opacidad en la cotidianidad*.

¿Por qué lo que en la estética es funcional para la sensación y el sentido, es en la *Retórica* algo potencialmente disyuntivo o disruptivo? Se dirá que el problema reside en el uso excesivo del *entre*³⁸⁹, pero esto supone una pre-comprensión del exceso del *entre*; una pre-comprensión del *efecto inefectivo o negativo* del *entre* en la cotidianidad. ¿Habría que barruntar en el *antro* del *entre* algo que no se reduce a la continuidad, un desvío sin retorno, una “digresión radical”? ¿Se trata de *entres* distintos o hay algo en el mismo *entre* que es a la vez posibilidad de percepción y disrupción de la percepción, posibilidad del sentido y desistencia del sentido? La opacidad acecha todo el recorrido de la estética. Allí están las alusiones a los excesos que desgastan lo sensible (υπερβολαι φθειρουσι τα αισθητηρια) en el tratado sobre el alma, o el rechazo de la indivisibilidad de lo sensible (αδιαιρετον αισθηετον) en el tratado sobre la sensación, ese punto indeterminado en el que algo es a la vez visible e invisible, tangible e intangible³⁹⁰. Para Aristóteles, escribía Heidegger, nada está presente completamente, sino que se mantiene en el *entre* de una oscilación (*zwischen den Ausschlägen*)³⁹¹. Habría, pues, una *estética de la oscilación* en Aristóteles. O, mejor, una *estética de la implexión* (εμπλεξις, enlazamiento) en la que se entrelazan la opacidad y la diafanidad como dos intensidades del *entre*³⁹².

³⁸⁶ Benjamin, Walter. *El Origen del drama barroco alemán*. Taurus, Madrid, 1990, p. 10.

³⁸⁷ Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, p. 137; *Ser y tiempo* [Trad. J. E. Rivera]. Editorial Universitaria, Santiago, 1997, p. 162.

³⁸⁸ *Retórica* 1404b, p. 243.

³⁸⁹ La interpretación heterodoxa del *entre* como órgano de claridad (οργανον σαθηνειας), y la acuñación del término “metaxología” para describir la inserción del *entre* en el discurso y en los textos, se encuentra, además de en los *Progymnasmata* de Elio Teón que hemos mencionado en la introducción, en el comentario a la *Meteorologica* de Olimpiodoro (*The Stoics on Ambiguity*, p. 378 [n. 135]). μεταξυλογιαν υπερβαντα es, según Olimpiodoro, una interposición cuya función es introducir un efecto de énfasis (υπερβατον). Olimpiodoro. *In Aristotelis Meteora Commentaria* [41,23ff; 204, 18ff]. Editado por G. Stüve, C. A. G.

³⁹⁰ *Acerca de la sensación* (449a 29)

³⁹¹ *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, p. 311.

³⁹² Philippe Junod propuso identificar la opacidad con la modernidad en una suerte de “arqueología de la estética”, o de la teoría estética. Esta opacidad relevaría la transparencia de la mimesis (Junod, P. *Transparence et opacité: essai sur les fondements théoriques de l’art moderne*. L’Âge d’homme, Lausanne, 1976). La tesis ha sido discutida: véase Marin, Louis. *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation au Quattrocento*. Usher, París, 1989; Krauss, Rosalind. *The Originality of the Avant-garde and Other Myths*. MIT, Cambridge, 1986. Ante la abrumadora evidencia de

La opacidad como forma de digresión –es decir, como forma metaxológica- no dejará de invadir el sueño o el deseo de una unidad del ser. Pierre Aubenque sugirió, en su investigación sobre el problema del ser en Aristóteles, que el nudo sin retorno de la ciencia unitaria del ser, el fracaso de la ontología (*l'échec de l'ontologie*), escondía una “ontología de la contingencia y del fracaso humano”³⁹³. Precisamente donde estableció “la tarea más urgente de la filosofía, una tarea que ha de retomar siempre de forma renovada”³⁹⁴, Aristóteles definió al mismo tiempo el retorno permanente de este fracaso: *Και δη και το παλαι τε και νυν και αιε ζητομενον και αιε απορουμενον τι το ον, τουτο εστι τις η ουσια*, “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido aporético: ¿qué es el Ente?, equivale a ¿qué es la Sustancia?”³⁹⁵ La *απορια*, el fracaso (*scheitert*), se relacionarían según Aubenque con el *entre* (*entre-deux*) en el que se mueve el discurso humano³⁹⁶. El *entre* sucede como el espacio del rodeo (*détour*) indefinido respecto de la unidad del ser. Sucede como *digresión*. Allí, dando vueltas sin llegar a nada, deambulando en el *entre* (*το μεταξυ πλανητων*³⁹⁷), descansa la opinión distorsionada (*ψευδης δοξα*). El gran descubrimiento de Platón, dice Heidegger, es este *entre* como posibilidad del *ψευδος*³⁹⁸. Debemos dejar de pensar el *ψευδος* como algo que ocurre entre la ignorancia y el saber, una especie de alternativa dentro de la mirada esencial (*Wesensblick*) que rehúye del no-ser y que aspira al ser (*Seinsestrebnis*). No se sale del *entre*. O del *antro*. El *ψευδος* sucede como lo “propio” del *entre*. Lo “propio” del *entre* es que nunca llega a ser –*nunca llega al ser*- propiamente. “Nulo, vano, banal

la transparencia en el arte contemporáneo, Junod afirma, en un artículo reciente, que la historia del arte no coincide con la historia de la estética (Junod, Philippe. “Nouvelles variations sur la transparence”, en *Appareil* [Publicado en *appareil.revues.org*], 7, 2011), lo que es sin duda cierto. Sin embargo, ¿cómo explicar las variaciones de la transparencia y de la opacidad? La oscilación entre transparencia y opacidad ha sido empleada por Alloa como una característica de las imágenes (Alloa, Emmanuel. “Entre transparence et opacité –ce que l’image donne à penser”, en Alloa, Emmanuel (ed.). *Penser l’image*. Les Presses du Réel, París, 2010), característica que remitiría, señala Alloa, a una distinción elaborada por Arthur Danto en *The Transfiguration of the Commonplace* (1981). El motivo de la opacidad se puede encontrar desde la negatividad en Hegel a la carne en Merleau-Ponty, desde el precursor sombrío en Deleuze a la opacidad del significante en Derrida. No hay que olvidar, por cierto, *Discurso, figura* de Lyotard y su teoría del espesor de la opacidad.

³⁹³ Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Presses Universitaires de France, París, 1976, p. 484.

³⁹⁴ Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [GA, Bd. 24, editado por F.-W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 19; *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [Trad. J. J. García Norro]. Trotta, Madrid, 2000, p. 39.

³⁹⁵ Aristóteles. *Metafísica* (Z 1, 1028 b 2) [Trad. V. García Yebra]. Gredos. Edición Trilingüe. Madrid, 1998, p. 323. García Yebra traduce *απορουμενον* como “objeto de duda”. Hemos preferido dejarlo como lo “aporético” Con esta cita concluye Kant y el problema de la metafísica. La cita está incompleta –o deliberadamente en suspenso-, en la medida que falta el *τις η ουσια* (Heidegger, Martin. *Kant und Das Problem der Metaphysik* [GA, Bd. 3, editado por F.-W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 246; *Kant y el problema de la metafísica* [Trad. G. Ibscher Roth]. FCE, Madrid, 1993, p. 207). A diferencia del epígrafe del *Sofista* de *Ser y tiempo* que define la filosofía como una actividad vuelta a la idea del ente (*αιε προσκειμενος τη του οντος ιδεα*), vuelta a la pregunta por el *ente* (*τι το ον*), la cita de Aristóteles propone el desarrollo científico de la pregunta por el *ser*, *τις η ουσια*, una diferencia decisiva en el recorrido del pensamiento de Heidegger. “Aristóteles señala en *Metafísica* que la antigua cuestión: qué es el ente (*τι το ον, was ist das Seiende?*), es en realidad la cuestión que concierne al ser del ente (*Sein des Seienden*): *τις η ουσια*. Aristóteles lleva por primera vez a un sustento científico la investigación, un sustento que Platón ni siquiera vislumbró” (Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1924* [GA, Bd. 18, editado por Mark Michalski]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 26). Véase sobre este punto: Kisiel, Theodor. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Los Angeles, 1995, p. 290

³⁹⁶ *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 484-489. Heidegger traduce en distintos lugares el *απορουμενον* como fracaso, *scheitert*. Véase, por ejemplo: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 19; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 40; *Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29* [GA, Bd. 27, editado por Otto Same e Ina Saame-Speidel]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 216; *Introducción a la filosofía* [Trad. M. Jiménez Redondo]. Cátedra, Madrid, 2001, p. 230). Remito al estudio del *entre* como lo aporético: Schubbe, Daniel. *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2010.

³⁹⁷ Platón. *The Republic* (479d) [Trad. Paul Shorey]. Harvard University Press, Massachusetts, 1937.

³⁹⁸ Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [GA, Bd. 34, editado por Hermann Mörchen]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 274; *De la esencia de la verdad* [Trad. Alberto Ciria]. Herder, Barcelona, 2007, p. 258.

(*nichtig, eitel*)”, el *entre* no designa objeto alguno. Casi nada, pero tampoco algo, el *entre* no tiene sentido pleno en sí mismo. No tiene, en realidad, sí mismo. Ámbito de distorsión (*Verstellung*) o de perversión (*Verkehrung*), espacio que desbarata (*zunichte machen*) y hace fracasar (*vereiteln*) el conocimiento³⁹⁹, *el entre sucede como el fracaso del ser*.

Esta *απορία* o fracaso (*scheitert*), el estrellarse o darse de bruces contra algo (*zerschettern*), el naufragio o el encallar en medio de una sacudida –cuya expresión es el propio *Dasein* y el inacabamiento de *Ser y tiempo-*, Heidegger no dejará de interpretarlo como un momento interior a la continuidad del problema del *ser*. Lo que alguna vez Heidegger llamó *filosofar sobre el fracaso (Philosophieren über das Scheitern)*⁴⁰⁰, no sería otra cosa que la comprensión del fracaso como indicación de la necesaria repetición de la pregunta (*Anweisungen zur notwendigen Wiederholung der Frage*) por el *ser*⁴⁰¹. Ahora bien, ¿no ocurre como si, siguiendo la estela del *ser*, siguiendo el movimiento unilateral y continuo que configura el campo del pensamiento occidental, se nos escapara eso donde palidece el privilegio del ser, eso donde *fracasa la ontología*: el desvío (*détour*), la digresión indefinida, la desistencia del sentido, *duración monstruosa* del *entre* donde se mueve la existencia y la imaginación, donde vagan las imágenes y caen los cuerpos? ¿No olvidamos eso donde algo se (*de*)*forma sin el ser?* ¿No ocurre como si el esquema del ser hubiera recubierto (*recouvert*) este *entre*?

³⁹⁹ *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 272; *De la esencia de la verdad*, p. 256.

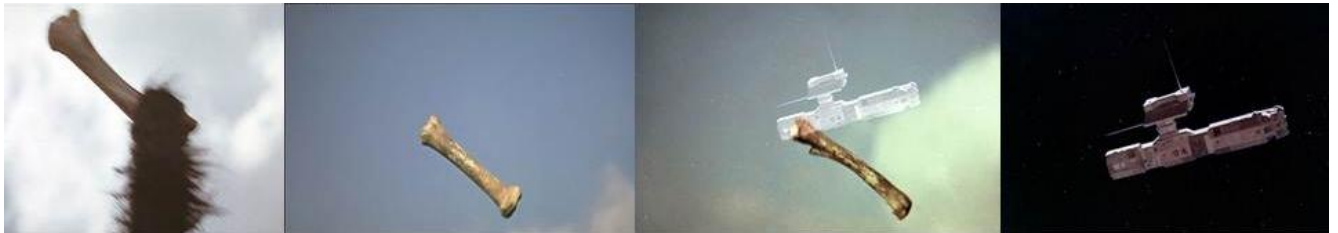
⁴⁰⁰ Heidegger, Martin. “Brief über den ‘Humanismus’”, en *Wegmarken* [GA, Bd. 9, ed. por F.-W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 343; “Carta sobre el Humanismo”, en *Hitos* [Trad. Helena Cortés, Arturo Leyte]. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 282.

⁴⁰¹ Heidegger, Martin. *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-5. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [GA, Bd. 33, editado por Heinrich Huni]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, p. 161.

CAPITULO II. MEDIALIDAD DIAFANA

UMBRAL

Es necesario un salto. Una elipsis visual y textual. El paradigma de lo diáfano habrá definido el sentido filosófico del *entre*. En efecto, desde los primeros comentaristas de Aristóteles, el *entre* queda reducido a la diafanidad. Tanto si se avanza, como señala Vasiliu, por la vía *teológica* que reduce el *entre* al intermediario identificado con entidades determinadas, orientadas según una jerarquía de perfección o de perfeccionamiento, como si se avanza por la vía filosófica que convierte el *entre* en un intermediario sin cuerpo, una substancia universal, un sustrato (υποδοχη) sin entidad o for-



ma posible, abierto potencialmente a una puesta-en-forma sensible, cada vez diferente y estrictamente aparicional, imaginal y fantasmal, el *entre* no dejará de pensarse dentro de una continuidad⁴⁰². La tesis de Ingold según la cual, “en la historia de la modernidad, el *entre* (*in-between*) es convertido en ‘entre’ (*between*)”⁴⁰³, debe ser ampliada a la hipótesis de Marzoa: la “modernidad” sería la *transformación del entre irreductiblemente concreto*, indeterminado, finito, *en la calculabilidad del medio diáfano dentro de un horizonte continuo*. Hay dos modos o formas, dos procedimientos o *técnicas*, de calculabilidad del *entre*: el esquematismo técnico y el esquematismo filosófico. Este capítulo intentará describir estas técnicas de subordinación del *entre* a la continuidad.

⁴⁰² La primera línea, señala Vasiliu, encuentra su pivote en Avicenna. La otra línea, que localiza su reflexión en el contexto de la teoría noética-estética de Aristóteles, se encuentra en Averroes así como en Tomás de Aquino. *Du diaphane*, p. 16; también *Sciences du Sens*, pp. 251-251.

⁴⁰³ Ingold, Tim. *The Life of Lines*. Routledge, New York, 2015, p. 149.

I. Lo que no tiene disposición al *entre*

“Aristóteles no era capaz de comprender, no menos que cualquiera antes o después de él, la particular esencia y el Ser (*das eigene Wesen und Sein*) de lo que conforma este *Entre* (*Zwischen*)—entre αἰσθητόν en cuanto tal y αἰσθησις en cuanto tal”⁴⁰⁴

A través de esta secuencia de suplementos se anuncia una necesidad: la de un encadenamiento infinito, que multiplique ineluctablemente las mediaciones suplementarias que producen el sentido de eso mismo que ellas difieren: el espejismo de la cosa misma, de la presencia inmediata, de la percepción originaria. La inmediatez es derivada. Todo comienza por el intermediario, he ahí lo que resulta ‘inconcebible para la razón’⁴⁰⁵

Unos extraños seres acompañan el recorrido estético del tratado sobre el alma. Son seres que, según Aristóteles, no tienen *entre*. ¿De qué seres se trata? Aristóteles los llama los seres inanimados (αψυχά). Estos seres son *lo radicalmente otro* en el tratado sobre el alma: eso que carece del movimiento y de la sensación (κινεσθαι και τω αισθανεσθαι)⁴⁰⁶; eso que, en definitiva, se distingue de lo animado (διωρισθαι το εμψυχον του αψυχου) porque no tiene vida (ζην)⁴⁰⁷. Lo que no tiene *entre* son las plantas, los materiales inertes y lo inanimado en general: las cosas, los objetos, utensilios, eso que Aristóteles denomina en la *Ética* los instrumentos inanimados (οργανον αψυχον)⁴⁰⁸.



En lo inanimado también reside la potencia⁴⁰⁹, pero no existe sin la agencia de lo animado, esto es, el alma. Lo inanimado existe si lo estamos sintiendo⁴¹⁰. El instrumento inanimado puede ser un *medio*, pero carece de *entre*. Aristóteles establece entre lo inanimado y lo animado una diferencia menos reconocida pero no menos importante que aquella diferencia entre lo que tiene voz y lo que no lo tiene, entre la vida política y lo que no participa de la política; una diferencia que no se reduce a la diferencia entre lo humano y lo animal⁴¹¹, o entre la ζην y el βιος⁴¹². En último término, en estas diferencias se comparte o se participa de lo animado. Aristóteles establece una diferencia decisiva, abismal, entre lo animado como lo que tiene una disposición al *entre* (το εχειν μεταξυ) y lo inanimado como eso que carece

⁴⁰⁴ Heidegger, Martin. *Aristoteles, Metaphysik* *Θ1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [GA 33, editado por Heinrich Huni]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, p. 202; *Aristotle's Metaphysics* *Θ1-3. On the Essence and Actuality of Force* [Trad. Walter Brogan y Peter Wamek]. Indiana University Press, Bloomington, 1995, p. 173.

⁴⁰⁵ Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit, París, 1967, p. 226; *De la Gramatología*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008., p. 201.

⁴⁰⁶ *Acerca del alma* (403b 27-30)

⁴⁰⁷ *Acerca del alma* (413a 22-24)

⁴⁰⁸ Aristóteles. *Ética Nicomáquea* (1161b 4) [Trad. Julio Palli Bonet]. Editorial Gredos, Madrid, 1985.

⁴⁰⁹ *Metafísica* (1019b 15)

⁴¹⁰ *Metafísica* (1047b 4)

⁴¹¹ Derrida, Jacques. *El animal que luego esto si(gui)endo* [Trad. Cristina de Peretti]. Editorial Trotta, Madrid, 2008.

⁴¹² Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, I* [Trad. Antonio Gimeno]. Pre-Textos, Valencia, 2006.

radicalmente de esa disposición (το μη εχειν μεταξυ)⁴¹³. Pero con esta diferencia Aristóteles deja abierto un dilema que sigue siendo nuestro dilema: ¿cómo aquello que no tiene *entre*, lo inanimado, todo eso que determina técnicamente y medialmente nuestro mundo, nuestras percepciones, nuestra experiencia sensorial, las relaciones, el sentido del tiempo y del espacio, puede ser la estructura de sostenimiento (*Getragenheit*) de la vida?

Las dos citas que encabezan esta sección parecieran estar impulsadas por un diagnóstico similar: el *entre* no ha sido pensado por la tradición metafísica. Una conjetura como esta solo se explica, para emplear aquí la terminología de Jacques Le Goff, porque la geografía y la localización del *entre* en nuestra época se ha modificado profundamente. Ha sido deportada. Para nosotros, eso que en Aristóteles no tiene disposición al *entre* (το μη εχειν μεταξυ), lo inanimado, es precisamente *lo entre*. Esta transformación del sentido del *entre* habría acontecido, filosóficamente hablando, en Hegel. “Con la obra de Hegel se creó por vez primera -como detalla sugestivamente Günther- un instrumental lógico que permite determinar el *estatus de los artificios*”⁴¹⁴. Los artificios no se circunscriben a objetos, dispositivos, herramientas, instrumentos inanimados (οργανον ανυυχον); se trata, ante todo, de la *producción histórica del mundo*.

“Nuestro mundo es el mundo de la “técnica”, el mundo del cual el cosmos, la naturaleza, los dioses, el sistema completo en su juntura íntima, se expone como “técnica”: mundo de una ecotécnica. La ecotecnia funciona con aparatos técnicos, a los cuales ella nos conecta desde todas partes. Pero lo que ella hace son nuestros cuerpos, a los que pone en el mundo y conecta a este sistema, nuestros cuerpos que de esta manera ella crea más visibles, más proliferantes, más polimorfos, más comprimidos, más en ‘masas’ y ‘zonas’, de lo que jamás fueron [...] La ecotecnia crea el mundo de los cuerpos según dos modos correlativos: sustituye las proyecciones de historias lineales y de fines últimos por espaciamientos de tiempo, con diferencias locales, bifurcaciones numerosas. La ecotecnia deconstruye el sistema de fines, a éstos los vuelve no sistematizables, no-orgánicos, incluso estocásticos [...] Al mismo tiempo, al empalmar y conectar los cuerpos de todas las maneras posibles, y al situarlos en los lugares de *intersección*, de *interfaces*, de *interacciones* de todos los procedimientos técnicos, muy lejos de hacer de ellos ‘objetos técnicos’ [...], la ecotecnia los saca a la luz del día *como tales*, bajo esta conexión areal que constituye también el espacio del retiro de toda significación trascendente o inmanente [...] Los lugares de la existencia del ser, por otra parte, son la exposición de los cuerpos, es decir, su desnudamiento, su población numerosa, sus desviaciones multiplicadas, sus enmarañadas redes, sus mestizajes (técnicos más bien que étnicos). Para terminar, en lugar de una dialéctica trascendente/inmanente, la arealidad da la ley y el medio de una proximidad, mundial y local a la vez, y la una en la otra. Para terminar, nosotros estamos en la *techné* del prójimo”⁴¹⁵.

No es extraño que Heidegger, al igual que esta investigación, se viera forzado en su obra temprana a construir una novedosa fenomenología del pensamiento aristotélico. Tal como lo hemos intentado mostrar, el gran aporte de Aristóteles para una posible historia del *entre* se resume en el *abatimiento en la materia* de lo que en Platón podía designar el *entre*. Permítaseme reiterar este gesto metaxológico: no hay, para Aristóteles, algo así como el “vacío” separado e incorporal; lo que hay es el vacío como potencia de la materia⁴¹⁶. No existe tampoco un omnireceptáculo separado de los elementos⁴¹⁷; el receptáculo, la posibilidad de recibir sin materia, es precisamente la sensación –o,

⁴¹³ No se trataría, por tanto, de seguir el recorrido de los *Conceptos fundamentales de la metafísica* de Heidegger: el umbral entre lo humano y lo animal, entre la existencia como comportamiento (*Verhalten*) y la conducta como perturbamiento (*Benennen in der Benommenheit*), que vertebraba en sus diferentes grados estas lecciones a partir de la posibilidad humana de “hacer experiencia de la muerte como muerte” (*den Tod als Tod erfahren können*), del “habla como habla”, del “ente como ente”, del “tiempo como tiempo” y del “mundo como mundo”. La diferencia entre “hombre” y “animal” reside en la caída, en la incidencia de la transposición (*Versetzsein*) de lo humano hacia el en-medio (*Inmitten*) de los entes, en-medio-del-ente *en tanto que* ente, un “en medio” que sólo es posible por la estructura originaria del acontecer del “entre”.

⁴¹⁴ Sloterdijk, Peter. “La domesticación del ser”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* [Trad. J. Chamorro]. Akal, Madrid, 2011, p. 142.

⁴¹⁵ *Corpus*, p. 67.

⁴¹⁶ *Física* (217b 20-28)

⁴¹⁷ *Física* (329a 14-15; 329a 23-25). Véase también: Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción* (329a 14-20) [Trad. Ernesto La Croce]. Editorial Gredos, Madrid, 1987, p. 97.

mejor, la diafanidad- en cada alma. Aristóteles realiza un inmenso ejercicio de abatimiento del vacío que identifica con Demócrito y de la estructura matemática de la $\chi\omega\rho\alpha$. El *entre* acontece siempre como una “modificación del cuerpo, una afección sensible de los cuerpos”⁴¹⁸. La separación del *entre* es una separación de lo sensible *en* lo sensible. Toda separación ocurre en la misma materia ($\upsilon\lambda\iota\kappa\omega\varsigma$). Es en la intimidad de la materia, como diría Bergson, donde es preciso retrotraer toda la fuerza del *entre*, “mezclándola así con el propio cuerpo”⁴¹⁹.

De aquí Heidegger desprende cuestiones esenciales para toda su analítica existencial, porque Aristóteles piensa por primera vez el *en* en cada caso particular (*das je Geeinzelte als das Jeweilige*). El *entre* sucede en cada ocasión (*Zwischen als dem Jeweiligen*)⁴²⁰. El *entre* no está fijado en un lugar ilocalizable, sino que ocurre cada vez como un *a priori* material transversal a lo real. Eso que sucede cada vez es la $\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\iota\zeta\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$, la “distorsión”, “cambio de forma”, la transfiguración o variación de las formas con una doble intensificación: la diafanidad y la opacidad. Aristóteles funciona, para Heidegger, como el recurso de abatimiento del esquema sujeto-objeto, esto es, como la posibilidad de disolver el “entre” entre sujeto y objeto, que sostendría la filosofía moderna y la fenomenología de Husserl, en la *multiplicidad del mundo*. El mundo es una anterioridad irreductible.

En la crítica de la auto-afección emprendida por Derrida podemos encontrar una gestualidad similar. La “archi-escritura”, que sería lo que nombra ese *intermedio* inconcebible para la razón,

“es la relación de la intimidad del presente viviente con su afuera, la apertura a la exterioridad en general, a lo no-propio, etc., [por este motivo] la temporalización del sentido es desde el comienzo ‘espaciamiento’. Desde que se advierte el espaciamiento a la vez como ‘intervalo’ o diferencia y como abertura al afuera, no hay interioridad absoluta [...] El espacio es ‘en’ el tiempo, es la pura salida fuera de sí del tiempo, es el fuera-de-sí como relación consigo del tiempo [...] El ‘tiempo’ no puede ser una ‘subjetividad absoluta’ precisamente porque no se lo puede pensar a partir del presente y de la presencia a sí de un ente presente. Como todo lo que es pensado bajo este título, y como todo lo que es excluido por la reducción trascendental más rigurosa, *el ‘mundo’ está originariamente implicado en el movimiento de la temporalización*. Como relación entre un adentro y un afuera en general, un existente y un no-existente en general, la temporalización es a la vez el poder y el límite mismo de la reducción fenomenológica” (cursivas mías)⁴²¹.

Este “mundo” como el *entre*, que ha sido siempre ya *Ge-Stell*, esto es, producción artificial, acontece como exterioridad. O, más bien, como anterioridad⁴²². Ahora bien, este gesto filosófico –que ha sido también el gesto de un pensamiento que va a lo *concreto*, a las *cosas mismas*, de Marx a Merleau-Ponty- está históricamente emplazado en una tendencia que caracteriza la producción artificial misma, a saber, la *des-materialización del artificio*. Aunque el análisis del *entre* y del *medio* en Aristóteles queda restringido, como señala Kittler, a una ontología de las cosas, de su materia y de su forma, como condiciones naturales que permanecen ajenas a las relaciones mundanas entre las cosas en el tiempo y el

⁴¹⁸ Pritchard, Paul. *Plato's philosophy of mathematics*. Academia Verlag, Germany, 1995, p. 159.

⁴¹⁹ *El concepto de lugar en Aristóteles*, p. 67.

⁴²⁰ Heidegger, Martin. “Protokolle zu Übungen im Lesen: Aristoteles, Physik Γ und Metaphysik Θ 10” (1951/52), en *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus* [GA 83, editado por Mark Michalski]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 604.

⁴²¹ *La voz y el fenómeno*, pp. 144-146.

⁴²² “La formulación de Hegel según la cual el espacio es ‘la exterioridad en [an] sí’ corrige el privilegio masivo y sin fundamento otorgado [a propósito del espacio] al afuera, gracias a su imperceptible ‘en’: el espacio es –no *es*, por tanto- *en*, no es exterioridad, sino anterioridad, lateralidad. [...] La cosa en [an] sí”. Hamacher, Werner. *Amphora, Triptyk. Moderna Dansteatern de Estocolmo*, septiembre de 1993. Citado en: Nancy, Jean-Luc. *Las Musas*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 33.

espacio históricos⁴²³, la actual teoría medial piensa el proceso de mediación en los términos de la diafanidad aristotélica: el *media* debe permanecer invisible para permitir una operación sin turbaciones. Esta transparencia constitutiva –descrita como negatividad medial⁴²⁴ o neutralidad anestésica⁴²⁵– es lo que permite y anima el deseo de la inmediatez o de la inmediatez. La diafanidad describe la auto-neutralización del *media* al mismo tiempo que la creencia en la inmediatez; describe una operación *medial* y la necesidad de producción inmaterial.



Samsung. Transparent Screen Project



Lisa Greenfield. Walking On Water. 2007



L. Erlich. The Swimming Pool. 1999



Wolfgang Aicher. Screen II. 2007

Ahora bien, lo que se omite al localizar en la diafanidad aristotélica la proveniencia de la *estructura de desmaterialización del medio*, es que lo diáfano será también –seguimos aquí a Derrida– la *estructura de ocultación trascendental* de la idealidad filosófica. La forma ejemplar de ese ocultamiento –preparado, como se ha dicho, por la diafanidad– es el esquematismo kantiano. No es casualidad que la primera cita de Aristóteles en la obra de Jacques Derrida –ubicada en el contexto de lo que llamaremos la “ocultación trascendental” del esquematismo– se refiera precisamente a la diafanidad:

“Operando en la diafanidad de la idealidad pura (*diaphanéité de l’idéalité pure*), [Husserl] fácilmente transgrede [...] límites que ya no son entonces sino los límites [...] de la pura facticidad. Esta idealización, que tiene como correlato una Idea infinita, interviene siempre de manera decisiva en los momentos difíciles de la descripción husserliana. El rango fenomenológico de su evidencia permanece bastante misterioso. La imposibilidad de determinar adecuadamente el contenido de esta Idea no enturbia, dice Husserl en *Idées... I*, la transparencia racional de su evidencia (*Einsichtigkeit*). [...] No es casual que no haya una fenomenología de la Idea. No puede darse en persona, no puede determinarse en una evidencia, pues no es sino la posibilidad de la evidencia y la apertura del ‘ver’ mismo; no es más que la *determinabilidad* como horizonte de toda intuición en general, medio (*milieu*) invisible del ver, análogo a la diafanidad de lo Diáfano en Aristóteles, tercero elemental (*tiers élémentaire*) pero proveniencia única de la visión y de lo visible”⁴²⁶.

Tendremos que volver a esta larga cita⁴²⁷. Podemos afirmar lo siguiente: lo diáfano –la actualización inmaterial del *entre*– se ramificaría en dos líneas: el esquematismo filosófico y el esquematismo técnico. El *estrechamiento del entre* es, a la vez, una operación de idealización metafísica y técnica. Por esquematismo filosófico se entiende la

⁴²³ Kittler, Friedrich. “Towards an Ontology of Media”, en *Theory, Culture & Society*. 2009, Vol. 26(2–3): 23–31, p. 23-24.

⁴²⁴ *Medientheorien zur Einführung*, p. 219ss.

⁴²⁵ Krämer, Sybille. *Medium, Bote, Übertragung: Kleine Metaphysik der Medialität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008, pp. 25-33.

⁴²⁶ Son dos párrafos que están separados por varias páginas: Derrida, Jacques. *L’origine de la géométrie*. Presses Universitaires de France, París, 1962, p. 109 y pp. 151-152; *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl* [Trad. Diana Cohen]. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2000, p. 107 y p. 214. Entre una y otra cita ha sucedido lo que se podría llamar la *sedimentación de la diafanidad*.

⁴²⁷ En la cita de Derrida puede localizarse una profunda diferencia con la interpretación del *De anima* efectuada por Agamben. La lectura de Agamben sobre la “potencia” descansa en la aporía de la $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\upsilon\zeta$ de los órganos sensibles y no en la aporía anestésica del *entre*. Agamben interpreta la oscuridad exactamente como Aristóteles, esto es, como recurso idealizante de auto-afección de los sentidos. Por eso puede decir que la “potencia muestra su relación esencial con la autoafección” (Agamben, Giorgio. “La potencia del pensamiento”, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Adriana Hidalgo, Madrid, p. 358). Lo que Heidegger describe como uno de los grandes descubrimientos de Aristóteles, el modo de ser en la forma de la ausencia, se desliza en Agamben a la potencia. “Hay una forma, una presencia de lo que no está en acto, y esta presencia privativa es la potencia” (*La potencia del pensamiento*, p. 356). La forma privilegiada de esta privación es según Agamben la oscuridad ($\sigma\kappa\omicron\tau\omicron\varsigma$). La “potencia del pensamiento” parece fundarse en la omisión de la *hetero-afección del entre* en beneficio del *medio absoluto* (dirá luego Coccia) del pensamiento. Sean Gaston resume esta discusión entre Derrida y Agamben bajo la distinción entre la opacidad de la escritura y la oscuridad idealizante de la potencia en (véase el capítulo “Ausencia como pura posibilidad” en *Derrida, Literature and War*. Continuum, New York, 2009).

subordinación o subsunción del *entre* a la continuidad como operación de auto-afección originaria. Por esquematismo técnico hay que entender la subordinación de *entre* a la continuidad como operación de hetero-afección inmediata. Este entrecruzamiento entre metafísica y técnica, entre naturalización y artificialidad –cuyas expresiones paradigmáticas podrían ser la noción de *a priori protésico* de Bernard Stiegler, el concepto de *esfera* de Peter Sloterdijk y la teoría del *aparato* de Jean-Louis Déotte– determina el presente. El *medio* encuentra su efectividad en una ocultación del *entre* que es técnica y trascendental. La técnica explica por otros *medios* la transparencia metafísica del *entre*.

II. El sentido metafísico del *entre*

Temprano en *Ser y tiempo*, en el capítulo quinto dedicado al “Ser-en en cuanto tal” (*Das In-Sein als solche*), Heidegger advierte sobre lo “engañoso” (*Irreführend*) que resulta para la analítica existencial el “entre” porque no muestra otra cosa que la presencia de un *commercium* o *convenientia* entre un sujeto que está-ahí y un objeto que está-ahí (*das vorhandene commercium Zwischen einem vorhandene Subjekt und einem vorhandenen Objekt*). El “entre”, escrito así una y otra vez entre comillas, en cursivas o sustantivado, ingresa de este modo en esa lista de términos problemáticos de la tradición filosófica –como si hubiera una historia filosófica del “entre” en el mismo grado que hay una historia metafísica del “alma”, del “sujeto”, de la “conciencia”– que es necesario mantener en reserva o “evitar” –*vermeiden*, dice Heidegger– para someterlos a una destrucción (*Destruktion*). Sin aclarar en ninguna parte los lineamientos específicos de lo que significaría una destrucción de la palabra *entre*, su delimitación como término metafísico y su apropiación en un nuevo sentido dentro de la “ontología fundamental”, Heidegger escribe, varias páginas después, lo siguiente: “en cuanto cuidado, el *Dasein* es el *entre*” (*Als Sorge ist das Dasein das Zwischen*)⁴²⁸. Algo ha sucedido. No lo sabemos con claridad, pero *entre* uno y otro momento de *Ser y tiempo*, entre la advertencia inicial que señalaba como engañosa la posibilidad de que el *Dasein* pudiera pensarse como el ser del “entre” (*das Dasein ist das Sein dieses “Zwischen”*) y la afirmación posterior que comprende el “entre” como ser del *Dasein*, algo ha sucedido. ¿Qué sucede en el *intermedio*, es decir, en *Ser y tiempo*, para que Heidegger eluda la advertencia inicial sobre el *entre*? ¿Qué desengaño explica que el sincategorema *entre* irrumpa de este modo en *Ser y tiempo* y en el pensamiento de Heidegger? ¿Hay acaso una historia y un sentido metafísico del “entre”? Más importante, ¿hay una *transformación del sentido del entre* en *Ser y tiempo*? En estas inquietudes se anuncia un problema que en cierto modo sostiene la necesidad de esta investigación: bajo el privilegio del análisis de la “indeterminación ontológica” de lo que permanece separado por el “entre”, Heidegger posterga el problema de la *indeterminación metaxológica del entre* (*Die metaxologische unbestimmten des Zwischen*).

Frank Schlegel, en un reciente libro sobre Heidegger, plantea la tesis de que es posible encontrar en Heidegger los lineamientos de una “fenomenología del entre” (*Phänomenologie des Zwischen*)⁴²⁹. Efectuando un recorrido distinto al aquí propuesto, Schlegel concuerda con la idea de que el acceso adecuado para comprender el problema del *entre* en Heidegger debe comenzar con Husserl. Más bien, debe comenzar *detrás* de la “intencionalidad inmanente” como

⁴²⁸ SyT, p. 391; SuZ, p. 495.

⁴²⁹ Schlegel, Frank. *Phänomenologie des Zwischen: Die Beziehung im Denken Martin Heideggers*. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2011..

relación de la conciencia, *antes* del *a priori* de la “correlación” (*Korrelation*). En efecto, en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1928), exponiendo el paso de la “intencionalidad” a la “trascendencia” del Dasein en su “estar-en-el-mundo” en el contexto del problema de la relación de la conciencia con el objeto (*die Beziehung des Bewußtseins auf den Gegenstand*)⁴³⁰, Heidegger describe una “relación entre” (*Beziehung zwischen*) que permanece omitida (*ausgelassen*), que se pierde (*verfehlt*), en circunstancias que es lo que verdaderamente debe ser aclarado (*Klären*)⁴³¹. Entre la conciencia y la realidad hay un abismo de sentido (*Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes*). Este abismo, según Heidegger, recorre la historia de la filosofía y llega a concretarse principalmente en Kant, Hegel y Husserl. Esta concreción no ha significado una aclaración sobre el “sentido del entre” en tanto que “abismo de sentido”. En un mismo movimiento, la filosofía moderna habría bordeado y encubierto este “abismo de sentido”. Esta evasión del problema del *entre* se encuentra expresada en *Ding und Raum* (1907), donde Husserl ofrece los lineamientos generales del sentido metafísico del *entre*. El “entre” es percibido después de los cuerpos (*Gesehen sind sie Körper, und mit dem Gesehenen erfasst ist das ‘Zwischen’*) como un espacio vacío, una extensión discreta (*Dehnungsdiskretionen*) continuamente llenada (*Das Zwischen als leeren, aber kontinuierlich erfüllbaren Raum*) por mediaciones (*Vermittlungen*) de la imaginación⁴³². Tal es la definición más acabada –y por eso mismo, filosóficamente tradicional- del *entre*: extensión discreta continuamente llenada por mediaciones. El “abismo de sentido” del *entre* tiene así la forma de una espacialidad vacía, una exterioridad excluida sin descanso por la conciencia trascendental, dispuesto para ser llenado por los esquemas de mediación. El *entre* sostendrá secretamente el esquema sujeto-objeto. Como advertirá Heidegger, Husserl no *piensa por sí mismo el “abismo de sentido del entre” como el problema de la relación de la conciencia con el sentido y los objetos en general*. Husserl llevaría hasta su extremo el “estrechamiento del entre” en el preciso instante en el que lo pone en evidencia; lleva al extremo el “olvido del entre” en la filosofía moderna, si la fenomenología es “el secreto anhelo de toda la filosofía moderna”⁴³³.

Remontar ese “olvido del entre” significa para Heidegger no pensar la “relación entre” desde el punto de vista del inveterado y fácticamente indubitable “esquema sujeto-objeto” –la intencionalidad como carácter *a priori* de relación (*Verhältnischarakter*) permanece en la esfera del sujeto, señala Heidegger. Contra Husserl y Hegel, pero esencialmente contra Kant, pensar el *entre* en Heidegger supone ir más allá de la circularidad de la experiencia que se construye en el esquema sujeto-objeto. Esta circularidad, señala Heidegger al final de *La pregunta por la cosa*, es un rasgo legítimo de la experiencia no en cuanto fundamente la subjetividad del sujeto, sino en cuanto abre (*eröffnet*) el *entre* (*das Zwischen*) entre nosotros y la cosa, “una dimensión que yace entre la cosa y los hombres (*eine Dimension eröffnet, die Zwischen dem Ding und dem Menschen*), que alcanza más allá de las cosas y detrás de los hombres”⁴³⁴. Para Heidegger, *el “entre” habría sido conjurado por la representación, la dialéctica y la intencionalidad*, una conjuración que es constitutiva de la

⁴³⁰ Heidegger, Martin. *The Metaphysical foundationis of Logic*. United States of America, Indiana University Press, 1992, p. 130; GA 26, p. 163.

⁴³¹ *The Metaphysical foundationis of Logic*, p. 129; GA 26, p. 162.

⁴³² *Ding und Raum*, p. 261.

⁴³³ *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, p. 142.

⁴³⁴ Heidegger, Martin. *La pregunta por la cosa*. Orbis, Buenos Aires, 1975, p. 187; GA 41, p. 246.

*esquemización dialéctica de la representación*⁴³⁵. En este “esquematismo dialéctico” está funcionando una determinada concepción del “entre” que es precisamente la que se intentará abandonar: el “esquematismo dialéctico” incorpora el “entre” tanto en el sentido del ámbito intermedio para las “representaciones mediadoras”, como en el sentido de un “tercer término” que une los extremos mediante la operación del “traspaso”. Es de hecho en Hegel donde este “esquematismo dialéctico” alcanza su perfección y es precisamente por este motivo que es también en Hegel donde el “entre” aparece por primera vez acentuado por sí mismo⁴³⁶.



Para Heidegger y para Deleuze, en una coincidencia que no ha llamado la atención, el “entre” cumple una función fundamental en el dispositivo de la representación y teje la estrategia de subordinación de la diferencia y de la multiplicidad⁴³⁷. El “entre” ordena: por allá el sujeto, por acá los objetos; por una parte la conciencia, por la otra el mundo; de un lado lo interior, del otro lo exterior. El “entre” es, como diría Deleuze, el “buen sentido”, la repartición que consiste en “conjurar la diferencia en lo distribuido”⁴³⁸ a partir de un espaciamiento de separación. Se trata de un “entre” distribuidor, una *diferencia externa*, “profeta de una compensación y de una uniformización finales”⁴³⁹. El “buen sentido” corrige la diferencia, “la introduce en un *medio* que debe originar la anulación de las diferencias o la compensación de las partes. El mismo es el ‘medio’. Pensándose entre los extremos, los conjura; llena el *intervalo* entre ellos”⁴⁴⁰. *El problema es la economía del entre que conjura la diferencia*: el “entre”, pensado en su funcionalidad esencial, refiere la diferencia a un *tertium* como centro de comparación entre dos términos que se consideran diferentes, heterogéneos, y que preexisten, en su indeterminación ontológica, a la relación. Intermedio, este “entre” habrá dado lugar a la trascendencia de la conciencia y de la síntesis, es decir, a la seguridad de que en la aparente heterogeneidad de lo múltiple habría *algo* –el sujeto– que realiza toda la economía de lo diferente mediante mediaciones suplementarias que producen, en palabras de Derrida, el espejismo de la cosa misma, de la presencia inmediata, de la percepción originaria⁴⁴¹

⁴³⁵ Los esquemas como “representaciones mediadoras” (*vermittelnde Vorstellungen*), que desnudan un “desajuste estructural” entre el concepto y la intuición en el mismo impulso que fuerzan la necesidad de una “afinidad trascendental”, determinara la transformación del Idealismo en una *filosofía de la mediación*. Adorno, Th. W. *Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Polity Press, 2001, p. 87. También: Arenas, Luis. “Metacrítica de la razón pura: el Kant de Adorno”, en *Revista Filosófica de Coimbra*, N° 24, 2003, pp. 371-397..

⁴³⁶ “La unidad, cuyos momentos —el ser y la nada— se hallan como inseparables, es a la vez distinta de estos mismos, de modo que representa frente a ellos un *tercero*, que en su más propia forma es el *devenir*. *Traspasar* es la misma cosa que *devenir*; sólo que en aquél los dos momentos, desde los cuales se efectúa el traspaso mutuo, son representados más bien como reposando uno fuera del otro, y el traspasar se representa como efectuándose *entre* ellos. Ahora bien, donde quiera y como quiera que se hable del ser o la nada, tiene que estar presente este *tercero*; pues aquéllos no subsisten por sí, sino que existen sólo en el devenir, en este *tercero*” [las cursivas heterogramáticas son de Hegel] Hegel. *Ciencia de la Lógica*, Tomo 1, p. 121; *Wissenschaft der Logik* I, p. 97.

⁴³⁷ Habría que distinguir las diversas definiciones de “multiplicidad” en Heidegger y Deleuze; sobre todo, la manera en que *Ser y tiempo* sigue estando conducido por la aspiración de una unidad no ya del “sujeto” o de la “conciencia”, sino del “esquema del tiempo”. De aquí que Deleuze criticará el posterior sentido del “entre” como “trascendencia del Dasein”.

⁴³⁸ Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pp. 336-337.

⁴³⁹ *Diferencia y repetición*, pp. 336-337.

⁴⁴⁰ *Diferencia y repetición*., p. 337.

⁴⁴¹ *De la gramatología*, p. 201.

Proponer una nueva interpretación del *entre* supone, en consecuencia, una relectura del esquematismo y una crítica de esa “voluntad esquemática” que Heidegger describe como una *necesidad práctica de la vida*: el trazado del horizonte que regula, organiza, fija, sintetiza y categoriza la experiencia de encontrarse “en medio” del mundo⁴⁴². La esquematización, cuyo “arte oculto” no es otro que el sentido común, el “buen sentido” al que alude Deleuze, ocupa el intervalo y lo subsume dentro del dispositivo (*Ge-stell*) de la re-presentación (*Vor-stellen*). Todo tiene que ser remitido (*Zustellen*) a este dispositivo⁴⁴³. Esto significa, replanteando la tesis de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, que *el esquematismo dialéctico no es tanto el retroceso frente a la imaginación pura como problema del ser en el horizonte del tiempo, sino un retroceso frente a este “abismo de sentido del entre”*. Todos los sucesores de Kant, particularmente sus epígonos, agrega Heidegger, habrían buscado una fundamentación de la posibilidad de la relación *entre* la conciencia y el objeto sin clarificar el “entre” ni la “relación”. No sabemos, dice Heidegger, qué es este “entre” ni qué es la “relación”. El significado del “entre” permanece en una vaguedad (*ungeklärt*)⁴⁴⁴.

III. Esquematización del *entre*

En el prefacio de *La fenomenología del espíritu*, Hegel define el accidente del *entre* como “no-actualidad”, “realidad no efectiva”, “irreal” (*Unwirkliche*)⁴⁴⁵. Según Hegel, la escisión (*Scheiden*) como trabajo del entendimiento produce la “existencia propia”, desligado (*gretrennte*) de su entorno, de eso que es “accidental” y que “está atado y es efectivamente real solo en conexión con otro”⁴⁴⁶. ¿No sucede que en la dialéctica, como afirmaba Blanchot, se arriba a una “nada más esencial que la Nada misma, el vacío del *entre* (*le vide de l’entre-deux*), un intervalo que siempre se ahonda y al ahondarse se distiende (*gonflé*)”?⁴⁴⁷ Pero el *entre*, que es imperceptible, breve, súbito –el εἰσαφνης del *Parménides*, la “más sublime obra de la dialéctica antigua” (*wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik*)⁴⁴⁸–, nunca irrumpe fuera del movimiento de la absolvencia (*Bewegung der Absolvenz*) de la *mediación* (*Vermittlung*). La pavorosa no-actualidad o ineffectividad (*Unwirklichkeit Furchtbarste*) del *entre*, que Hegel no dejará de relacionar con la muerte, está siempre *en espera de su conversión (umkehrt) en ser*. El *entre* está en falta. Lugar de paso o de tránsito, reenvía constantemente a algo otro que sí mismo. El entendimiento aísla el *entre* como el rodeo necesario donde actúa la fuerza mágica (*Zauberkraft*) del esquematismo del concepto. Confundido con la mediación, el *entre* nunca deja de confirmar la

⁴⁴² Heidegger, Martin. “Formación de horizonte y perspectiva”, en *Nietzsche I*. Destino, Barcelona, 2000.

⁴⁴³ *La necesidad práctica como necesidad de esquema*, p. 462.

⁴⁴⁴ *The Metaphysical foundationis of Logic*, p. 130; GA 26, pp. 162-163.

⁴⁴⁵ “Non-actual”, “non-réalité effective”, “inefectif”, “irreal”, “lo que no es ello mismo efectivamente real”, son las diversas traducciones para eso que, en el prefacio de *La fenomenología del espíritu*, describe el movimiento negativo del “entre” como “mediación”. La relación entre la “negatividad” y el “entre” requiere, desde luego, un estudio particular que nos ocupará en las siguientes páginas. En el mismo orden en el que hemos citado las traducciones: HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirits* [Trad. A. V. Miller]. Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 18; *La Phénoménologie de l’esprit. Tome I* [Trad. J. Hyppolite]. Éditions Mouton, París, 1998 [1ª ed. 1939], p. 29; *Phénoménologie de l’esprit* [Trad. B. Bourgeois]. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2006, p. 80; *Fenomenología del espíritu* [Trad. W. Roces]. FCE, México, 1971, p. 23; *Fenomenología del espíritu* [Ed. bilingüe, trad. Antonio Gómez]. Abada Editores, Madrid, 2010, p. 91.

⁴⁴⁶ *Fenomenología del espíritu* [Ed. bilingüe, trad. Antonio Gómez], p. 91.

⁴⁴⁷ Blanchot, Maurice. *L’Entretien infini*. Gallimard, París, 1969, p. 31; *El diálogo inconcluso* [Trad. Pierre de Place]. Monte Avila Editores, Caracas, 1993, p. 33. Hemos introducido algunas variaciones en la traducción.

⁴⁴⁸ (GW 9, 48; Fen. 47).

continuidad teleológica de la conciencia y de la historia, del sujeto y del tiempo. ¿De qué otro modo se podría comprender, se preguntaba Husserl en las *Investigaciones lógicas*, el *entre* arrancado o desligado (*herausgerissenen*)?⁴⁴⁹

Se trata, dice Husserl, de una intención significativa vacía (*leeren Bedeutungsintentionen*). El *entre* no designa objeto alguno. Huérfano, separado, no puede estar en función de conocimiento. Es una significación anómala (*anomale Bedeutung*), algo incompleto, no-íntegro (*unvollständigen*). El *entre* está siempre en espera, dirá Husserl, de una necesidad complementaria (*ergänzungsbedürftig*)⁴⁵⁰ que restituye el movimiento de la intencionalidad dentro de un horizonte de significación más amplio (*umfassenderen Bedeutungsganzen*)⁴⁵¹. Justo allí donde el movimiento del concepto y de la intencionalidad podrían verse amenazados por el *entre*; mejor dicho, precisamente *porque* el movimiento del concepto y de la intencionalidad se ven amenazados, una extraña fuerza mágica, un extraño esquematismo –“la cuestión es aquí qué quiere decir esta necesidad de complemento (*Ergänzungsbedürftigkeit*)”⁴⁵²–, que es al mismo tiempo dialéctico y fenomenológico, articula el llenado del *entre*. ¿Qué otra cosa podría hacer el

entre

–que es siempre translaticio (*übertragene*), una forma enlazadora (*Verknüpfende Formen*)– sino permitir una continuidad que es, en el fondo, la de la conciencia y la de la historia, la del sentido y la de la percepción? Lo que espanta es esta ausencia blanca. Lo que espanta es la espacialidad descentrada. No se puede habitar la decepción del *entre*. La necesidad de complemento (*Ergänzungsbedürftigkeit*), la necesidad del esquematismo, es siempre un retroceso frente a la duración monstruosa del *entre*. Y, sin embargo, se preguntaba Husserl, ¿cómo se explica que el *entre* desligado de todo enlace (*Verknüpfung herausgerissene*) ofrezca “sentido” allí donde falta conocimiento y comprensión intuitiva (*intuitives Verständnis*)? Detrás de esta pregunta no se encuentra solo una disquisición sobre el fenómeno de la significación. La gramática de los sincategoremas es una dramática del movimiento de la intencionalidad como acto de conceder sentido (*Sinngebung*). Este movimiento está habitado –asediado– por el drama de las intenciones de significación sin significación plena, el drama de las decepciones o frustraciones (*Enttäuschung*) de la síntesis de cumplimiento. He aquí, pues, el *entre* aislado, algo incompleto (*unvollständigen*), algo que frustra el movimiento de la intencionalidad. Lo que no da conocimiento ofrece el *sentido de la intencionalidad*. Lo vacío, la

⁴⁴⁹ Reitero aquí un apunte indicado en la introducción: Husserl no habla del “entre” en *Investigaciones Lógicas*. Se refiere a los sincategoremas en general. Una sugerencia de Derrida nos habilita, no obstante, a reconducir el análisis de Husserl: la palabra *entre* “no tiene ningún sentido pleno en sí misma. *Entre* abierto es una clavija sintáctica, no un categorema, sino un sincategorema, lo que los filósofos, de la Edad Media a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, llaman una significación incompleta” (*La dissémination.*, p. 250; *La diseminación* pp. 332-333).

⁴⁵⁰ *Logische Untersuchungen* [Bd 2. Teil 1], p. 308; *Investigaciones Lógicas, Tomo II*, p. 446.

⁴⁵¹ *Logische Untersuchungen* [Bd 2. Teil 1], p. 314; *Investigaciones Lógicas, Tomo II*, p. 451.

⁴⁵² *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie.*, p. 291; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 302.

anomalía, la incompletud, la inconsistencia del *entre* despiertan *inmediatamente* en nosotros esta necesidad complementaria (*ergänzungsbedürftig*) que articula el llenado –συμπληρωσι- del *entre*⁴⁵³.

A. Esquematismo

“No ‘conocer’, sino *esquematizar*, imponer al caos tanta regularidad y tantas formas como para satisfacer nuestra necesidad práctica”⁴⁵⁴

El esquematismo es el procedimiento de subordinación del *entre* a la continuidad. Esta investigación contiene una doble hipótesis: la inversión de la subordinación del *entre* a la continuidad ha implicado en el pensamiento contemporáneo una revisión del esquematismo. Husserl definió la subordinación del *entre* a la continuidad como una necesidad de complementos que constituye la característica básica de toda vida intencional. Esta necesidad de complementos sirve aquí para una lectura reproductiva del esquematismo kantiano. Lo que se abre a partir de allí es una persistente y escasamente explorada tendencia: es la revisión de la doctrina del esquematismo kantiano lo que se anuncia al comienzo de *Ser y tiempo*; es la escritura lo que en Derrida sustituye el esquematismo; es el “esquema ontológico” del presente el que viene a problematizar la heterogeneidad entre la existencia y el existente en Lévinas; es resituando el esquematismo en la “era técnico-industrial” que el propio Heidegger, la *Dialéctica de la ilustración* y Bernard Stiegler volverán a Kant; es el reparto de lo sensible lo que nombra en Rancière otra forma de esquematismo; son los aparatos los que en Déotte preparan el fenómeno a aparecer; es, según Didi-Huberman, el “principio del montaje” en Benjamin lo que releva la imaginación trascendental; es como crítica de esa homogeneidad trascendental que se despliega el pensamiento de Deleuze, primero con la figura del “dramatismo”, luego, siguiendo a Foucault, con la propuesta de un “diagramatismo”; es el esquematismo de lo plástico lo que en Malabou define nuestra época⁴⁵⁵.

“Todo pensamiento necesita de un *esquema*, es decir, de un *motivo*, producto de una imaginación racional que le permite forzar la puerta de entrada de una época y abrir así las perspectivas exegéticas que se adaptan a ella. Pensar es siempre *esquematizar*, pasar del concepto a la existencia llevando a la existencia el concepto transformado”⁴⁵⁶.

En el epílogo de la edición castellana de *El futuro de Hegel* de Malabou, Derrida escribe: la palabra plasticidad

⁴⁵³ Como ya veremos, este movimiento, esta necesidad de continuidad en Hegel y Husserl, esta siempre roeada de una opacidad, de una negatividad y pasividad. Que no soñamos con sincategoremas aislados, que el sueño, al igual que la intencionalidad, ya están organizados por un “deseo de completación” (*wish-fulfilment*) o por una “síntesis de cumplimiento” (*syntheses of fulfilment*), y que es solo mediante un análisis “posterior” como se pueden descubrir esas conexiones que son borradas por el deseo y la intención sintética, esto es lo que pone en relación el análisis de los sincategoremas en *Las investigaciones lógicas* de Husserl con el problema de la “representación de las conexiones lógicas en los sueños” en *La Interpretación de los sueños* de Freud, ambas obras publicadas el mismo año. Lampert, Jay. *Synthesis and backward reference in Husserl’s Logical Investigations*. En *Phaenomenologica*, 131, Springer, Netherlands, 1995.

⁴⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, Nota 515 (marzo-junio de 1888), citado en Heidegger, Martin. “Formación de horizonte y perspectiva”, en *Nietzsche I*. Destino, Barcelona, 2000.

⁴⁵⁵ “En *La comunicación*. *Hermes I*, Michel Serres resigue a grandes trazos la historia de la esquematización filosófica, mostrando cómo la imaginación trascendental fue pensada primeramente, por Kant, como productora de esquemas puros para pasar a ser concebida después, en Nietzsche principalmente, como una función productora de arquetipos de tipo mítico (“Apolo, Dionisos, Ariadna, Zaratustra, Electra, Edipo,...”) y para quedar definida finalmente, en el siglo XX, como potencia de elaboración de formas estructurales: ‘Así como [el siglo XIX] generaba arquetipos, el nuestro, convertido en formalista, intenta engendrar estructuras»G. Pero, en Olalquier caso, esos diferentes tipos de esquema o de hipotiposis en general tienen la misión de permitir a la vez la visión y la expresión de «la totalidad de un contenido cultural de significación’. El esquematismo se declina históricamente en muchas maneras figurales, por las cuales el ser y el sentido se anuncian a ellos mismos tanto en la pureza de un pensamiento como en la materialidad de una cultura”. *La plasticité au soir de l’écriture*, p. 33; *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, p. 40.

⁴⁵⁶ *La plasticité au soir de l’écriture*, p. 33; *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, p. 40.

“guarda en su memoria [...] en la inmensa estratificación de un archivo invisible, una relación privilegiada con el arte [...]; penetra e informa todas las lenguas [...]. Ahora bien, la forma filosófica de esta penetración-informante de la plasticidad, su forma a la vez recibida y dada, su forma plástica es aquella de este enigmático *entre* que se llama *esquema* [...]”⁴⁵⁷.

En buena medida el problema de esta investigación se localiza en la relación entre el *esquema* y el *entre*, es decir, en la *necesidad metaxológica que asedia todo pensamiento y toda producción conceptual*. Bajo este problema corre la revisión crítica del esquematismo kantiano en el pensamiento contemporáneo, una revisión que encaminaría, en palabras de Nancy, hacia un nuevo esquematismo que no retorna a la homogeneidad trascendental⁴⁵⁸. Este “no retorno a lo homogéneo” abre la posibilidad de pensar la irreductibilidad *a priori* del *entre*.

Ante el abismo, el $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ temible entre la posibilidad de que los conceptos sean vacíos y que la realidad sea un caos, Kant ofrece una instancia de la homogeneidad (*Gleichartigkeit*) descrita como “un tercer término” que denomina *esquematismo trascendental*. El ocultamiento del esquematismo en las profundidades del alma ha dado origen a diversas lecturas. Es evidente que si el esquematismo es sólo “el procedimiento por el cual las categorías puras organizan la forma universal de la sensibilidad –el tiempo– y se vuelven así aplicables a la multiplicidad empírica dada o dable en esa forma”, y que el “esquema de las categorías” es sólo una “determinación trascendental del tiempo, esto es, modos de estructurarse la multiplicidad pura del tiempo unificada conforme a esas categorías”⁴⁵⁹, no se puede comprender el prisma de interpretación que aquí proponemos. *Algo* debe contener la doctrina del esquematismo que no pueda resumirse en una “explicación de los usos efectivos de los conceptos”, y que por lo tanto no pueda catalogarse como una formulación “tan obvia que hoy nos parece incomprensiblemente complicado el aparato conceptual” que supone.⁴⁶⁰ ¿Qué es lo que obliga a distintos autores a retornar a Kant y al esquematismo?

La “asombrosa” sección sobre el esquematismo en la *Crítica de la razón pura*, es “famosa por su oscuridad suprema: nadie ha podido jamás entenderla”. Según Schopenhauer, Kant pretendió, respaldado en su “gusto por la simetría arquitectónica”, construir una analogía de la “estética trascendental” mediante una “lógica trascendental”, es decir, una analogía entre la intuición pura *a priori* del espacio y del tiempo, y unos conceptos puros *a priori*; una analogía arquitectónica, un segundo piso ocupado por el “entendimiento puro” que correspondía a la “sensibilidad pura” del primer piso. La escalera entre un piso y otro era, según Schopenhauer, el “esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”. La escalera es el descendimiento de la aplicación o determinación en general de las categorías. Si se supone que cada función empírica de la facultad cognoscitiva tiene una función *apriórica* análoga, hay que establecer un “representante intermedio”, que Kant denomina “esquema” y que Schopenhauer considera “un fugaz fantasma [...] algo así como un *monograma* de la imaginación y [Kant] afirma que, al igual que existe un tal elemento intermedio entre nuestro pensamiento abstracto de los conceptos adquiridos empíricamente y nuestras clara intuición originada por los sentidos, también hay unos análogos esquemas *a priori* de los conceptos puros del entendimiento entre la facultad de la

⁴⁵⁷ Derrida, Jacques. “El tiempo de los adioses” (Epílogo), en Malabou, Catherine. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica* (Trad. Cristóbal Durán). La Cebra/Palinodia, Lanús, 2013, pp. 343-344).

⁴⁵⁸ Nancy, Jean-Luc. *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos, 2002, pp. 33-34.

⁴⁵⁹ Torreti, Roberto. *Manuel Kant 2. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Eds. Universidad Diego Portales, 2005, p. 535.

⁴⁶⁰ *Manuel Kant 2. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, pp. 535-536.

intuición *a priori* de la sensibilidad pura y la facultad del pensamiento *a priori* del entendimiento puro (o sea, las categorías); *esquemas* estos que Kant describe uno por uno como *monogramas* de la imaginación pura *a priori*⁴⁶¹.

Más allá de que para Schopenhauer este asunto de los esquemas “raya en lo cómico” al asumir la existencia de esquemas de los puros conceptos del entendimiento *a priori*, “carentes de contenido”, que sin embargo tienen como finalidad el “contenido material del pensamiento empírico”, no deja de ser importante esta alusión a la “oscuridad” del esquematismo kantiano. El propio Kant establece esta oscuridad, este ocultamiento –que cabe comprender como un “ocultamiento trascendental”- del esquematismo. Esto no ha impedido que precisamente esa simetría arquitectónica que es objeto de crítica por parte de Schopenhauer, haya sido en Hegel el punto de partida de lo que, en la *Ciencia de la lógica*, denomina la transformación de la *metafísica* en *lógica*⁴⁶². Por razones distintas, ese punto intermedio, ese “entre” que media en la heterogeneidad de la intuición y el pensamiento puro, no constituía para Heidegger una oscuridad confusa, una “teoría barroca”, sino una “estructura transparente” en la que se revela el problema de la “imaginación trascendental” como problema fundamental de la comprensión del ser en el horizonte del tiempo⁴⁶³.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant escribe:

“Los conceptos puros *a priori*, además de la función del entendimiento en la categoría, deben contener *a priori* condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo del sentido interno), que encierran la condición universal bajo la cual tan sólo puede la categoría ser aplicada a cualquier objeto. Esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual el concepto del entendimiento en su uso está restringido, vamos a llamarla esquema de ese concepto del entendimiento y llamaremos esquematismo del entendimiento puro al proceder del entendimiento con esos esquemas. El esquema es en sí mismo tan sólo un producto de la imaginación; pero ya que la síntesis de esta última tiene por objeto no una intuición única, sino la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay pues que distinguir el esquema de la imagen”⁴⁶⁴.

La pregunta que cimbra este párrafo es cómo salen las representaciones espirituales desde sí mismas y logran obtener, aparte de la significación subjetiva, una significación objetiva. En la posibilidad de “subsumir” está supuesta una irreductible diferencia entre el concepto y lo que no lo es. Los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones empíricas, son absolutamente heterogéneos. ¿Cómo es posible –se preguntará Kant- subsumir esas intuiciones a los conceptos; cómo es posible aplicar las categorías a los fenómenos? Es el problema de la “referencia al objeto”, el problema de la necesidad de un enlace de las representaciones; el problema, en fin, del paso de lo objetivante (el concepto) a lo objetivado (el esquema). Algo tiene que presentar el concepto y en el mismo impulso, presentar el objeto. Desde el punto de vista de la “voluntad de significación”, se trata de someter los fenómenos a unas reglas que organizan el enlace confiriéndoles significación objetiva (*objective Bedeutung*)⁴⁶⁵. Es la recepción de estas reglas lo que hace ob-

⁴⁶¹ Schopenhauer, Arthur. *Crítica de la filosofía kantiana*. Madrid: Trotta, 2000, pp. 57-58.

⁴⁶² Hegel, G. W. F. “Introducción”. *Ciencia de la lógica*. Solar, Buenos Aires, 1982, p. 47.

⁴⁶³ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid: FDCE, 1993. Sobre la “falta de patria” de este “entre” al no pertenecer ni a la estética trascendental ni a la lógica trascendental: *Kant y el problema de la metafísica*, p. 61.

⁴⁶⁴ Empleamos la traducción parcial de Julián Carvajal Cerdón directa de: Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. Schmidt, F. Meiner. Hamburg, 1979. En: *El problema de las categorías y la ontología crítica de Kant*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1985. Indicamos la cita de Kant con la abreviatura *KRV*, la página de la primera o segunda edición (A-B), y la referencia en la obra de Julián Carvajal. En este caso: *KRV*, A 141/B 181, p. 421.

⁴⁶⁵ Comprender la “mediación esquemática” como “mediación lingüística” fue uno de los centros de atención de la “metacrítica” de Hamann y de Herder (véase: Santos García, Miguel Ángel. “Mediación lingüística y mediación esquemática: la respuesta de Hegel al esquematismo de la imaginación en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas”, en Álvarez Gómez, Mariano. *La controversia de Hegel con Kant*. Universidad de

jeto al objeto, lo que los expone. Pero para esto se requiere la presentación, la suministración del objeto al concepto. La articulación de la significación y la previa presentación, es la tarea del esquematismo. Y son los esquemas las “representaciones mediadoras” (*vermittelnde Vorstellungen*) indispensables para cualquier conocimiento de los fenómenos. La instancia de la homogeneidad (*Gleichartigkeit*) es descrita por Kant como “un tercer término que debe estar en homogeneidad por una parte con la categoría y por otra parte con el fenómeno, y hacer posible la aplicación de la primera al último. Esa representación mediadora ha de ser pura (sin nada empírico) y sin embargo, por una parte, intelectual y por otra, sensible. Tal es el esquema transcendental”⁴⁶⁶.

El esquematismo es el procedimiento del entendimiento, pero el producto (el esquema) es un producto de la imaginación. Este procedimiento está “oculto en el alma” en el mismo grado en que la imaginación es una “función ciega aunque imprescindible del alma”, pero es ella la que “tiene que reducir a una sola imagen la diversidad de la intuición”⁴⁶⁷. Ciertamente, esta síntesis de la imaginación remitirá a la síntesis del entendimiento, pero la imaginación es la que cumple la función de homogeneizar la heterogeneidad de la intuición pura y del pensamiento puro⁴⁶⁸. Afirma Heidegger que “Kant describe la imaginación del esquematismo como *exhibitio originaria*”⁴⁶⁹. Heidegger desplazará esta *exhibitio originaria* al ‘ser’ mismo, y el “esquema” al horizonte transcendental del tiempo como sentido del ser. Heidegger interpreta el esquematismo como formación originaria del aspecto del horizonte de objetividad como tal, antes de la experiencia del ente. Si en la *Crítica de la razón pura* no se dice, como en la *Antropología*, que la imaginación puede representar en la intuición un objeto sin que esté presente, no es menos cierto, señala Heidegger, que se puede comprender desde el esquematismo la esencia creadora de la imaginación no como la representación en ausencia de objetos ni como la formación de objetos, sino como la formación de la imagen pura de la objetividad en general. Por eso se trata de “imaginación transcendental”⁴⁷⁰. Hay una “unidad” consagrada en la “imagen”, la manera con que la imaginación sintetiza el fondo de una variedad en una imagen; pero hay una unidad monogramática que es la

Salamanca, 2004, pp. 225-233). La esfera de la apercepción transcendental del sujeto como una “personalidad lógica” que en último término confunde lo lingüístico y lo transcendental (Agamben, Giorgio. *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, p. 59ss), prepara el viraje por el que, en Foucault y en Deleuze, la espontaneidad no será otra que la de un “se habla”. Kant señala que sólo mediante el “esquema” las categorías poseen una *Bedeutung*. La “lógica transcendental” viene a asegurar que “un discurso sólo alcanza sentido (*Sinn*) y significación (*Bedeutung*) en virtud de la articulación de lo universal y lo concreto, concepto e intuición”. Los conceptos “significan un objeto real”, “designan un objeto (*ein Object bezeichnen*)” o, más bien, le confieren a los fenómenos, al someterlos a reglas a través del entendimiento, una “significación objetiva” (*objective Bedeutung*). Tenemos, pues, el significado, la inteligibilidad, pero carece el concepto por sí mismo de referencia objetiva. Y la “subsunción” de la “facultad de juzgar determinante” va a requerir un “oculto” mecanismo de articulación entre concepto e intuición que asegure la significación.

⁴⁶⁶ *KRV*, A 138/B 177, p. 418.

⁴⁶⁷ *KRV* A 120, p. 422.

⁴⁶⁸ “En efecto, la imaginación es también una facultad de síntesis *a priori*; por ello, la denominamos imaginación productiva y, en la medida en que no pretende ir más allá de la unidad necesaria en la síntesis del fenómeno por lo que respecta a toda multiplicidad del mismo, podemos llamar a tal unidad la función transcendental de la imaginación. Por esta razón resulta extraño, si bien se desprende de lo dicho hasta ahora, que sólo mediante esta función transcendental de la imaginación sea posible incluso la afinidad de los fenómenos y, con ella, la asociación y mediante ésta finalmente la reproducción según leyes y, por consiguiente, la experiencia misma: porque sin ella no confluirían de ningún modo los conceptos de objetos de una experiencia”. *KRV*, B, 123, pp. 393-394.

⁴⁶⁹ *Kant y el problema de la metafísica*, p. 215.

⁴⁷⁰ Recuerda Arendt en su estudio sobre la “imaginación” en Kant que, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Antropología*, entiende Kant la “imaginación” como “re-presentación”, es decir, como un hacer presente algo que está ausente. En el primer texto, se trata de re-presentar en la intuición un objeto que no está presente; en el segundo, se trata de una facultad de percepción de la ausencia de un objeto. En el caso del esquematismo, Kant distingue la “imagen” como producto de una *exhibitio derivativa* de la imaginación, y el “esquema” como producto de una *exhibitio originaria* de la imaginación transcendental. El esquema puede y en cierto modo *debe* ser formado antes de que se presente el objeto en la intuición, de ahí su universalidad, de ahí su capacidad de determinar nuestra intuición. Arendt recuerda que en la *Crítica del juicio*, donde sería “el intelecto el que está al servicio de la imaginación”, encontramos como análogo del “esquema” el “ejemplo”. Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. University of Chicago Press, Chicago, 1992, pp. 79-85.

síntesis esquemática, que remite a la unidad de apercepción de la conciencia. El esquema de la imaginación es “una regla que determina nuestra intuición de acuerdo con un cierto concepto universal”⁴⁷¹, y es la regla para señalar (*verzeichnen*) en la intuición una imagen al concepto, mediante la cual el concepto obtiene referencia a un objeto al mismo tiempo que la presentación de ese objeto. Como dice Julián Carvajal, el esquema “es la regla de significación de los fenómenos”, la “representación abstracta”, al mismo tiempo representable y forma general de los fenómenos. Es el papel mediador de la imaginación, que puede “intuir aún sin la presencia de su objeto”, es decir, que puede ser espontánea y receptiva, la que ejerce la facultad de presentación (*Darstellung*). Ahora bien, la función trascendental de la imaginación debe ser sintética-trascendental y esquemática-trascendental, y en último grado constituirse en los términos de la auto-afección, puesto que “los esquemas no son, pues, más que determinaciones del tiempo realizadas *a priori*”⁴⁷². Por el esquematismo puede ser la condición posibilitadora de la determinación trascendental del tiempo.

“Este esquematismo de nuestro entendimiento, respecto de los fenómenos y de su mera forma, es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuya verdadera maniobra difícilmente adivinaremos a la naturaleza y pondremos al descubierto. Todo lo que podemos decir es lo siguiente: la imagen es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva [reproductiva], el esquema de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y como un monograma de la imaginación pura *a priori*, mediante el cual y conforme al cual son posibles ante todo las imágenes; éstas empero tienen que enlazarse con el concepto mediante el esquema que ellas indican y no son en sí enteramente congruentes con él mismo. En cambio el esquema de un concepto puro del entendimiento es algo que no puede ser puesto en imagen alguna; es solo la síntesis pura, conforme a una regla de la unidad, según conceptos en general y que expresa la categoría; es un producto trascendental de la imaginación, que se refiere a la determinación del sentido interno en general, según condiciones de su forma (el tiempo), respecto de todas las representaciones, en cuanto éstas en conformidad con la unidad de la apercepción, deben ser comprendidas *a priori* en un concepto”⁴⁷³.

Para que exista presentación, para que el esquema se ponga en una imagen, se requiere el ejercicio monogramático de la imaginación pura *a priori*. El *esquema como monograma* es un “producto trascendental de la imaginación”, referido a la “determinación del sentido interno”. Como dirá Heidegger, en el esquematismo se nombra esta receptividad pura, la auto-afección pura del tiempo, y el salir desde sí-mismo como previa formación del horizonte trascendental. El esquematismo debiera nombrar todo este proceso por el cual hay la presentación y al mismo tiempo la previa presentación en el sentido de la re-presentación. De este modo, en la distinción entre “imagen” y “esquema”, se nombra el doble movimiento de la presentación y de la re-presentación. “El aspecto presentable [perceptible], cuya regla de presentación se re-presenta en el esquema de la noción, no puede extraerse nunca del ámbito de lo intuible empíricamente”⁴⁷⁴. La intuición pura es determinable por conceptos al sustraerse el múltiple, la unidad múltiple, a la dispersión. Esta tarea corresponde a la síntesis y el “centro de coherencia es la imaginación trascendental” en su función unitiva⁴⁷⁵. La conexión interna entre la síntesis que es el esquema y la imaginación pura, es el tiempo. Para Heidegger, será el tiempo, como imagen pura, la “imagen-esquema”⁴⁷⁶. Y el tema de la subsunción de los fenómenos bajo las categorías sería, según Heidegger, “más bien exterior”, secundario⁴⁷⁷. El núcleo central de la *Crítica*, dado en este

⁴⁷¹ *KRV A 141/B 180*, p. 421.

⁴⁷² *KRV A 145/B 184*, p. 415.

⁴⁷³ *KRV A 142/B 181*, p. 425.

⁴⁷⁴ *Kant y el problema de la metafísica*, p. 93.

⁴⁷⁵ *Kant y el problema de la metafísica*, p. 81.

⁴⁷⁶ *Kant y el problema de la metafísica*, p. 94.

⁴⁷⁷ *Kant y el problema de la metafísica*, p. 82.

capítulo del esquematismo, es el horizonte como lo anticipado en el darse del ente, la visión pura y previa (*Vorblick*): “¿Qué es lo que se requiere para hacer perceptible el horizonte de la orientación previa? El ser finito que se orienta debe poder hacerse intuible el Horizonte, es decir, debe ‘formar’ [*bilden*] espontáneamente el aspecto de la oferta”. Y es la imaginación pura la que tiene a su cargo, señala Heidegger, la formación del aspecto del Horizonte: “Forma el Horizonte al producirlo [...] proporcionando en general algo así como una imagen”⁴⁷⁸. Es decir, antes que la sensibilización del concepto, importa esta sensibilización del horizonte que se realiza en la formación del esquema. Heidegger ubica el problema del esquematismo en el problema del esquema horizontal de la presencia en la presentificación. Que el “esquema de la presencia” opere como previo horizonte de este esquematismo, reconduce a la insondable cuestión de que toda aparición se formula, en la conciencia metafísica, en el privilegio del tiempo y en el esquema de la presencia⁴⁷⁹.

“La fuerza o el ‘golpe de mano’ que opera esta presentación, Kant lo declara para siempre inaprensible, ‘arte oculto’ de lo que bautizó como el ‘esquematismo’. Y basta con dejar esto inaprensible en su obscuridad, basta con no preguntarse acerca de si esta obscuridad exige, no tanto un suplemento de claridad, sino, tal vez, una forma distinta de abordar la cuestión, basta con ignorar lo que, sin embargo, se revela al mismo tiempo, es decir, que *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 un acto o el movimiento en el que se manifiesta la posibilidad de sentido, lo que a veces se ha intentado denominar la ‘significancia’), basta con esto para hacer de la filosofía entera una empresa general de significación y de presentación, e incluso se puede decir que ha sido preciso esto, el enigma abierto y cerrado del esquematismo, para comprometer a la filosofía moderna en la voluntad explícita y en el *proyecto sistemático de la presentación total*: sensible, moral, lógica, estética, política, metafísica [...] Y de Kant a Husserl, la línea mayor de la filosofía no ha hecho otra cosa sino *modular diversamente la voluntad de la presentación*”⁴⁸⁰.

La esquematización trascendental es irrepresentable. Ricoeur lo resume del siguiente modo: el esquematismo como tercer término de la imaginación trascendental,

“se invierte íntegramente en hacer que haya objetividad. Para sí misma, la síntesis imaginativa es oscura [...] Sería un error considerar esta declaración de Kant como una confesión del fracaso de una filosofía fundada en el dualismo del entendimiento y de la sensibilidad. Es sólo el descubrimiento profundo de que ese dualismo se encuentra superado en algún modo en el objeto, pero que esa unidad no se presta a reflexionar sobre ella plenamente: mientras que la objetividad del objeto es lo más claro y manifiesto del mundo -el verdadero *lumen naturale*-, la imaginación trascendental, a la que está enfrentada, sigue siendo un enigma. En efecto, sigue siendo un enigma porque comprendemos lo que significa recibir, ser afectado; comprendemos lo que significa determinar intelectualmente [...] precisamente porque comprendemos todo esto es por lo que ‘desconocemos’ su raíz común y por lo que ‘siempre resultará penoso’ el movimiento desde la clara síntesis objetual hasta el oscuro ‘intermediario’. Así encontramos en el centro de la visión una especie de punto ciego, que consiste en esa función del alma que Kant considera precisamente ‘ciega, pero indispensable’. Para decirlo en una palabra, este término mediador no tiene inteligibilidad propia”⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Kant y el problema de la metafísica, p. 83.

⁴⁷⁹ “¿No ha sido siempre el concepto de experiencia determinado por la metafísica de la presencia? ¿No es siempre la experiencia encuentro de una presencia irreductible, percepción de una fenomenalidad? [...] Esta finitud se muestra en el ámbito de una cuestión abierta irreductiblemente como cuestión filosófica en general: ¿por qué la forma esencial, irreductible, absolutamente general e incondicionada de la experiencia como salida hacia lo otro sigue siendo todavía egoidad? ¿Por qué es imposible, impensable, una experiencia que no sea vivida como la mía? [...] Este impensable, este imposible, son los límites de la razón en general [...] Husserl lo sabía. Y lo llamaba *archi-facticidad (Urtatsache)*, facticidad no-empírica, facticidad trascendental [...] La cuestión sobre la egoidad como *archi-facticidad* trascendental puede repetirse, más profundamente, en dirección a la *archi-facticidad* del “presente viviente”. Pues la vida egológica (la experiencia en general) tiene como forma irreductible y absolutamente universal el presente viviente [...] [Pero] para hablar, como acabamos de hacerlo, del presente como forma absoluta de la experiencia, hay que entender ya lo que es el tiempo, lo que es el *ens* del *praes-ens*, y lo que es la proximidad del *ser* de este *ens*. El presente de la *pre-sencia* y la presencia del presente suponen el horizonte, la anticipación pre-comprensiva del ser como tiempo”. Derrida, Jacques. “Violencia y Metafísica”, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 176-180.

⁴⁸⁰ *El olvido de la filosofía*, p. 25.

⁴⁸¹ Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Buenos Aires, 1991, p. 41.

El esquematismo es la “mitología de la auto-figuración” o *la mitología de la figuración propia*⁴⁸², es decir, la mitología de una aparición que *oculta su producción*.

“Esta auto-presentación sería lógicamente la presentación de la técnica misma de la razón [...] El esquematismo sería la anticipación de la unidad de la presentación (o del presentante) en la presentación misma (o en el presentado), lo que constituye sin duda la única técnica posible [...] para que una presentación, en ese sentido filosófico estricto, tenga nunca lugar. ¿Cómo trazaría yo una figura cualquiera, si no anticipo su unidad, y más exactamente sin duda, si no me anticipo yo mismo, que la presento, como su unidad? [...] El esquema es la razón que se pre-ve o que se pre-figura. Es entonces de la naturaleza del esquematismo, de esa mano artista de la razón, el estar ‘escondido en las profundidades del alma’: la prefiguración se hurta al mismo tiempo que se anticipa”⁴⁸³.

El peso del asunto abordado en *El olvido de la filosofía* es que esa “línea mayor” de la filosofía como “voluntad de presentación”, que de Kant a Husserl modula un esquema, ha llegado a su límite. Y en la crisis, “hay evidentemente una repetición de la *crítica* kantiana; pero los datos son diferentes: el esquematismo no demanda ser dilucidado, sino que demanda ser *puesto en evidencia en cuanto límite, que él mismo representa*”⁴⁸⁴. Puesto en evidencia, *exhumado*.

En ese límite, la revisión crítica del esquematismo kantiano en el pensamiento contemporáneo no significará una renuncia al esquematismo. Lo que está en juego en la interpretación del esquematismo por parte de Heidegger, Deleuze, Derrida, Malabou, Foucault, Rancière, Déotte, Stiegler y Nancy es la necesidad de pensar un *esquematismo sin sujeto y una síntesis fuera de la conciencia*. La pregunta por *quien hace la síntesis* se transforma en la pregunta por *qué hace la síntesis*. ¿Pero no se esconde en este desplazamiento del *quién* al *qué* el paso del *régimen representacional del sentido*, que soporta el esquematismo kantiano, al *régimen tecnológico de sentido*, que soporta la imposibilidad del retorno a la homogeneidad trascendental que se ejercitaría en la trascendencia de la conciencia? El derrotero del esquematismo se inserta en el problema del desplazamiento del *quién* al *qué*, que Stiegler denomina la “*diferancia tecnológica*”⁴⁸⁵. La exhumación filosófica del esquematismo ha sido previamente una “exhumación tecnológica” del esquematismo. El esquematismo y la síntesis trascendental se comprenden desde la “conciencia terciaria”, la conciencia técnica⁴⁸⁶. La “*síntesis es ya la prótesis*”⁴⁸⁷. He aquí la radicalidad de una deportación que interpreta el *entre* desde lo inanimado.

⁴⁸² *La comunidad inoperante*, pp. 97-98.

⁴⁸³ *La comunidad inoperante*, p. 123.

⁴⁸⁴ *El olvido de la filosofía*, op. cit., p. 58.

⁴⁸⁵ Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo II. La desorientación*. Hiru, Hondarribia, 2004, pp. 46-47.

⁴⁸⁶ Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo III. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*. Hiru, Hondarribia, 2004, p. 10.

⁴⁸⁷ *La técnica y el tiempo II*, p. 19. Este eje de análisis permite estudiar parcialmente una línea que, desplegada por Didi-Huberman, comprende el “principio del montaje” de Walter Benjamin como una manera de revisar el esquematismo en el mundo contemporáneo. En una línea: el montaje es el duelo del esquematismo, lo que queda de su “exhumación tecnológica”. Por otra parte, Stiegler interpreta la “imagen pura” como una imagen terciaria, lo que comporta no sólo que se trata de una imagen ineludiblemente amarrada a la sedimentación técnica, sino que la “imagen pura” es de algún modo una comprensión de *la imagen para la filosofía* en la *interdicción de la imagen-técnica en la filosofía*.

IV. Medialidad diáfana y medio técnico

El “medio” y el “entre” ya no se dice de muchos modos, como afirmaba Aristóteles en su tratado sobre el cielo. Se dicen únicamente según la idealidad técnica del capitalismo. Si el *entre* se repite aquí y allá en los discursos filosóficos es porque lo que designaba está a punto de desaparecer o de transformarse. Según Bill Gates, *Internet* realiza el sueño de un “capitalismo libre de fricción”. Este sueño no consiste exclusivamente en superar los obstáculos materiales de todo intercambio, sino en cumplir lo que Žizek llama la “fantasía social del capitalismo”: la ilusión de un *medio diáfano artificial*. El *olvido del entre* es en realidad la historia de su idealización técnica.

El medio no fue siempre un asunto de diseño técnico. No lo era ni en el tratado del alma de Aristóteles ni en su teoría sobre lo envolvente, τὸ περιέχον⁴⁸⁸. No parecía serlo, al menos explícitamente, en Hegel⁴⁸⁹. Tampoco en Herder y su teoría del “medium del aire” como vehículo de todas las cosas⁴⁹⁰. Incluso allí donde el medium designa las fuerzas del magnetismo, la electricidad y los procesos químicos; allí donde designa unos *fluidos elásticos* en cuyo interior vivimos, el medio sigue sometido a un efecto de naturalización⁴⁹¹. La tradición de la medialidad o del medio diáfano se relaciona con un concepto estético del medio (*aisthetischer Medienbegriff*)⁴⁹². Existe, pues, una rica historia de reflexión sobre el *medio* y la *medialidad*, pero el umbral en el que tales conceptos son asociados estrictamente con una operación técnica no existe hasta finales del siglo XIX⁴⁹³. Lo anuncia ya la teoría del “medio de percepción” en Walter Benjamin, el “en medio del mundo” de Heidegger, el “medio asociado” de Gilbert Simondon o la interpretación de lo medial como un reino de extensión sensorial en Marshall McLuhan. “¿Qué es el medio?”, preguntaba Foucault. “Es lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Se trata, por lo tanto, del soporte y el elemento de circulación de una acción”. El “esquema técnico del medio”, la “estructura pragmática que lo perfila de antemano”, plantea “la irrupción del problema de la ‘naturalidad’ de la especie humana dentro de un medio artificial”⁴⁹⁴. La historia humana se puede así reconstruir como *producción tecnológica* –política, urbana, biológica, estética, económica- *del medio artificial*. No existe, pues, “naturaleza humana”; existe naturalización o *inervación* del artificio. La historia no es solo la diversa entonación de la metáfora de la esfera, sino además la diversa entonación de la metáfora del *medio*. Por este motivo, argumenta Peter Sloterdijk, “la teoría de los medios y la teoría de las esferas convergen”⁴⁹⁵.

⁴⁸⁸ Según Leo Spitzer, en la idea de lo envolvente se podría encontrar los indicios de una filosofía sobre lo atmosférico. Spitzer, Leo. “Milieu and Ambiance. An Essay in Historical Semantics”, en *Philosophy and Phenomenological Research* 3/1 (September 1942), pp. 1 – 42; 3/2 (December 1942), pp. 169 – 218.

⁴⁸⁹ La mediación es sin duda histórica, esto es, se realiza en el espíritu objetivo. Digamos, sin embargo, que el *traspasar* era, entre otras cosas, una *lógica del levantamiento* y del *peso* descrito a partir de los “momentos” de una “palanca mecánica” en *La Ciencia de la lógica*. “En Freud se habla de una cosa de la que en Hegel no se habla: la energía”. Lacan, Jacques. “Hegel y la máquina”, citado en: *Usos y estatutos del cuerpo, Lacan y en pensamiento contemporáneo*, p. 41.

⁴⁹⁰ Herder, Johann Gottfried. *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, citado en *Geschichte des Medienbegriffs*, pp. 74 – 75.

⁴⁹¹ Schelling, Friedrich Wilhelm. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, citado en *Geschichte des Medienbegriffs*, p. 78.

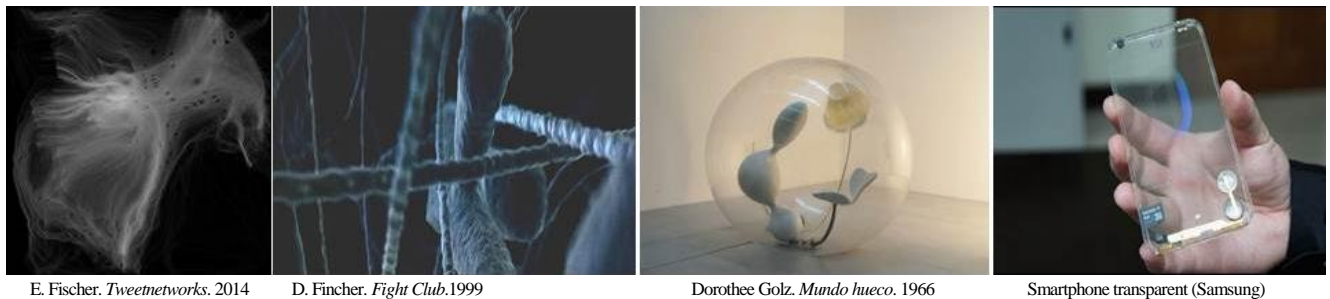
⁴⁹² *Medientheorie. Zur Einführung*, p. 58.

⁴⁹³ Guillory, John. “Genesis of the Media Concept”, en *Critical Inquiry*, 36 (Winter 2010).

⁴⁹⁴ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* [Trad. Horacio Pons]. FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 40-42.

⁴⁹⁵ Sloterdijk, Peter. *Esferas I. Burbujas. Microesferología* [Trad. Isidoro Reguera]. Siruela, Madrid, 2003, p. 39.

Aristóteles, señala Friedrich Kittler, “es el primero en convertir una común preposición griega –μεταξύ, *entre* (*between*)- en una noción o concepto: το μεταξύ, el *medium*. ‘En el medio’ (*In the middle*) de la ausencia y de la presencia, de la lejanía y de la cercanía, del ser y del alma, no existe nada más que una relación mediática. *Es gibt Medien*, podríamos decir, con el tardío texto de Heidegger ‘Tiempo y ser’⁴⁹⁶. Aunque excluye el *medium* del tratamiento ontológico de la materia y la forma, Aristóteles ofrecería, en el interior de su análisis de la percepción sensorial, una primera “teoría medial” indispensable para comprender nuestro presente. Los *media* determinan nuestra situación: así comienza Kittler su influyente trabajo *Gramophone, Film, Typewriter*. “Determinación” significa no solo que nuestra situación –desde el cuerpo hasta la conciencia, desde el tiempo hasta el espacio- es definida por el “*a priori* tecnológico de algún *media*” específico (“nuestras herramientas de escritura trabajan también en nuestros pensamientos” dice Nietzsche en 1882); no significa solo, como argumenta Heidegger, que la tecnología está arraigada en la historia del ser; significa sobre todo que debemos entender el *a priori* tecnológico en sentido tecnológico⁴⁹⁷.



En la medida que el “medium” está definido, en el tratado sobre el alma, en el interior de una teoría de la percepción en la que resulta esencial la diafanidad (διαφανεῖα) que posibilita la visión, Aristóteles es considerado como el origen de la comprensión de la transparencia como condición *sine qua non* del *medio*. “La implementación del *media* –escribe Sybille Krämer- depende de su retirada o retracción (*withdrawal*)⁴⁹⁸; depende, en cierto modo, de su desmaterialización y de su *ocultación*. No se trata simplemente de una ocultación derivada; se trata de producir materialmente la desmaterialización o la transparencia. “La desaparición del cuerpo orgánico, he aquí la acusación que condena, en suma, desde Marx hasta Baudrillard [...] al dispositivo del capital”⁴⁹⁹. Agreguemos aquí: la desaparición de la materia orgánica, natural, y la producción de una in-materialidad material, he aquí lo que caracteriza la máquina abstracta del capitalismo. El imaginario, de la arquitectura a los dispositivos, de las instituciones a los cuerpos, de una anorexia material, de una nanotecnología y de “microsoportes que permiten desarrollar funciones diversas eliminando la materialidad”⁵⁰⁰. La diafanidad aristotélica es una “temprana tematización del fenómeno de la auto-neutralización de la

⁴⁹⁶ Kittler, Friedrich. “Towards an Ontology of Media”, en *Theory, Culture & Society*. 2009, Vol. 26(2–3): 23–31. Como se ha sugerido anteriormente, la localización de una “proto-mediología” en Aristóteles es recurrente. Véase, por ejemplo, Mersch, Dieter. *Medientheorien zur Einführung*. Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2006, p. 19; y el ya citado *Geschichte des Medienbegriffs* de Stefan Hoffman. Buena parte de la literatura “medial” asume que cuando Aristóteles habla de μεταξύ está hablando de “medio”.

⁴⁹⁷ Kittler, Friedrich. *Gramophone, Film, Typewriter* (1986) [Trad. Geoffrey Winthrop-Young, Michael Wutz]. Stanford University Press, Stanford, 1999, p. 117. Ciertamente, este planteamiento podría relacionarse, sin obviar diferencias importantes, con las formulaciones de Bernard Stiegler en *La técnica y el tiempo*.

⁴⁹⁸ Krämer, Sybille. *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy* [Trad. Anthony Enns]. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2015, p. 31.

⁴⁹⁹ Lyotard, Jean -Francois. *Economía libidinal*. FDCE, México, 1990, p. 156.

⁵⁰⁰ Buydens, Mireille. “La transparence: obsession et métamorphose”, en *Intermedialités*, N° 3, printemps 2004.

medialidad”⁵⁰¹. En todas sus variaciones, “en el proceso de mediación, el *medium* se cancela a sí mismo, permanece irreconocible, desaparece como instrumento detrás de sus efectos”⁵⁰².

A. Esquematismo técnico

Habrà que pensar, entonces, esta *ocultación a-trascendental de la tecnología*. *Ser y tiempo* se propone, señalàbamos, aclarar la doctrina del esquematismo. ¿No se pasa en Heidegger de la unidad horizontal de los esquemas de la temporalidad, a un esquematismo de las unidades de posición y disposición del mundo como imagen? Heidegger comprende nuestra época a partir de la noción de *Ge-stell* como “com-posición” y “dis-posición” (*Ge-setz*), o “unidad de los distintos modos de posición”, pre-figuradora del mundo, mientras que Kant llega a explicar el esquematismo como una “composición” (*Zusammensetzung*)⁵⁰³. Irene Borges argumenta que si la trascendencia es la estructura ontológica del ‘ahí’ y el tiempo era el esquema de la trascendencia, con el término *Ge-stell* sería la técnica esta trascendencia, con lo cual el esquematismo es desplazado: “*Ge-stell* es la ley de esa com-posición social de sentido, la regla pura e histórica de construcción de toda imagen y todo valor. Como esquema de determinación de todo aspecto –μορφή de todo εἶδος-, es el com-puesto que com-pone y, así, se im-pone. *Ge-stell* es el acontecer o producirse de la verdad en la εποχή radical. La técnica es el esquema de la trascendencia ex-sistente del Dasein en la época de cumplimiento de su destino histórico”⁵⁰⁴.

Irene Borges basa su tesis de lectura de la noción *Ge-stell* como esquematismo en el apéndice al *Origen de la obra de arte*. Heidegger afirma que “lo que aquí se llama figura debe ser pensado desde aquél poner y com-posición [*Ge-stell*] que, como tal, se ejerce en la obra, en la medida en que se instala y ex-pone”. En el Apéndice señala que el término *Ge-stell* debe interpretarse en el sentido “técnico”. *Ge-stell*, en sentido técnico, tiene relación con esta “figura”, lo que lleva a Borges a concluir que “el símil que mejor nos hace comprender esta ley de com-posición de la imagen por la que el ser se nos presenta es [el] esquematismo [...] la ley de configuración social de toda imagen y de determinación de todo lugar a la manera de un ‘esquema’ del proyecto de mundo de la modernidad tardía [...] *Ge-stell* podría, en este sentido, comprenderse, mediante el símil de la imaginación ontológica, como el acontecer mismo de la estructuración previa de toda imagen por la que el ser, en el mundo del proyecto tecnológico, se deja ver. Leída a la manera heideggeriana, la teoría kantiana del esquematismo proporciona el hilo moderno del velarse trascendental del origen bajo la figura de la mera funcionalidad –es decir, del manifestarse del ser no ya en su más puro y genuino producirse (sea al nivel del darse físico o del obrar poiético) sino en su más extrema y decadente interpretación ‘técnica’”⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ *Medium, Messenger, Transmission*, p. 35.

⁵⁰² Mersch, Dieter. “Wort, Bild, Ton, Zahl: Eine Einleitung in die Medienphilosophie”, en *Kunst und Medium, Gestalt und Diskurs*. Vol. 3, ed. Theresa Georgen, Kiel: Muthesius Hochschule, 131-254, citado en *Medium, Messenger, Transmission*, p. 31.

⁵⁰³ *El problema de las categorías y la ontología crítica de Kant*, p. 438ss.

⁵⁰⁴ Borges Duarte, Irene. “La tesis heideggeriana acerca de la técnica”. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, 1993, 10, pp. 121-156.

⁵⁰⁵ *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*, pp. 142-143.

De un modo parecido a la *Dialéctica de la ilustración*, la cuestión de la “la conquista del mundo como imagen” es la cuestión del esquematismo como “configuración de la producción representadora”. En *Dialéctica de la ilustración* se piensa el “esquematismo” como la garantía de “la homogeneidad de lo universal y de lo particular”. Su ocultación trascendental se piensa como el “obrar inconsciente del mecanismo intelectual que estructura la percepción conforme al entendimiento [...] Sin este esquematismo ninguna impresión se adecuaría al concepto, ninguna categoría al ejemplar; no se daría ni siquiera la unidad del pensamiento, mucho menos la del sistema, a la que, no obstante, todo tiende”⁵⁰⁶.

En esto consiste no sólo la tarea de la ciencia, sino que es el hilo conductor de la experiencia organizada de la sociedad industrial: “El ser es contemplado bajo el aspecto de la elaboración y la administración [...] Los sentidos están determinados ya por el aparato conceptual aun antes de que tenga lugar la percepción [...] Kant ha anticipado intuitivamente lo que sólo Hollywood ha llevado a cabo conscientemente: las imágenes son censuradas previamente, ya en su misma producción, según los modelos del entendimiento conforme al cual han de ser contempladas después”⁵⁰⁷. La conciencia se orienta según la unidad de producción, y “la tarea que el esquematismo kantiano esperaba aún de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, le es quitada al sujeto por la industria [...] En el alma, según Kant, debía actuar un mecanismo secreto que prepara ya los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy, el enigma ha sido descifrado”⁵⁰⁸. Llevado a sus límites, exhumado. La *Dialéctica de la ilustración* concluye que el esquematismo adquiere el carácter del “montaje de la industria cultural, la fabricación sintética y planificada de sus productos, similar a la de la fábrica no sólo en el estudio cinematográfico, sino virtualmente también en la recopilación de biografías baratas, investigaciones noveladas y los éxitos de la canción”.

“¿Por qué razón Horkheimer y Adorno hacen lo mismo cuarenta años después de Husserl, pero sobre todo diez años después de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cuyo inmenso alcance se les escapa manifiestamente? Respuesta: porque ellos apelan a la *Crítica de la razón pura* en relación a la cual una consideración, en la constitución del flujo de conciencia que es también el sujeto kantiano, del papel de la retención terciaria, es decir: de la técnica en general, como sistema epifilogénico, constituye un cuestionamiento radical. Así pues, el fracaso de ambos alemanes emigrados a Estados Unidos [...] sería sobre todo el índice de un misterio del pensamiento kantiano que queda por explorar -el misterio del esquematismo-, cuya exploración bien podría modificar la cuestión de los criterios en la *Crítica de la razón pura*, la cuestión de los criterios, es decir, la cuestión crítica por excelencia. De este modo se requeriría una crítica de la *Crítica de la razón pura*, una ‘nueva crítica’, como cuestión del cine de la conciencia, es decir, también de la técnica en tanto que horizonte de toda retención terciaria y condición inicial de una tecnología industrial, que apela a la elaboración de una economía política de la conciencia”⁵⁰⁹.

“Kant ha anticipado intuitivamente lo que sólo Hollywood ha llevado a cabo conscientemente”. De esta hipótesis Stiegler extrae consecuencias insospechadas: “La singularidad del cine revela la singularidad del ‘alma humana’ en tanto que tal: *exhuma tecnológicamente* el ‘mecanismo’ del ‘arte escondido’ en sus ‘profundidades’”⁵¹⁰. Stiegler normaliza la historia de la conciencia como historia del olvido de la “ilusión cinematográfica”. Esta estructuración se hace evidente allí donde Stiegler “traiciona” a Deleuze. El cerebro, decía Deleuze siguiendo la concepción de Bergson,

⁵⁰⁶ Adorno, Theodor, Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Trotta, Madrid, 1998, p. 130.

⁵⁰⁷ *Dialéctica de la ilustración*, pp. 131-132.

⁵⁰⁸ *Dialéctica de la ilustración*, p. 169.

⁵⁰⁹ *La técnica y el tiempo III*, p. 62.

⁵¹⁰ *La técnica y el tiempo III*, p. 10.

procede por cortes instantáneos que se llaman imágenes en un movimiento o un tiempo impersonal, uniforme, abstracto, invisible o imperceptible. Tenemos, pues, un falso movimiento. Esa era la ilusión de la metafísica y así funciona la percepción natural. Bergson ocupa un término moderno para referirse a esa ilusión: *el cinematógrafo*. Pregunta Deleuze: “¿siempre se habría hecho cine sin saberlo?”⁵¹¹ Según Stiegler, la conciencia siempre ha tenido esta ilusión, este *mecanismo de postproducción*. Deleuze omitiría la necesidad del *registro* cinematográfico, y es sobre esta necesidad de “registro” que Stiegler plantea la tesis de una “estructura esencialmente cinematográfica de la conciencia en general”⁵¹². Esto es, una estructura esencialmente técnica de la conciencia.

Es la propia conciencia, allí donde tendría que operar el esquematismo, la exhumada tecnológicamente. Como diría Nancy, “la *téchne* pone en marcha la *venida*, la *diferancia* de la presentación, retirándole, del lado del origen, el valor de ‘auto’, y del lado del fin, el valor de la ‘presencia’”⁵¹³. En el fondo de la conciencia no hay un arte oculto que auto-figura, sino un *a-trascendentalismo de sedimentaciones técnicas*. Tal sedimentación se anunciaría ya en el mono-grama del esquematismo. El esquema es “como un monograma” perteneciente a la “imaginación pura *a priori*”, decía Kant. El *grama* es una síntesis no-originaria de marcas, de rastros, es decir, el “efecto” de un “archi-rastro”, a la vez espaciamiento y temporización. La conciencia esta desde siempre ya “inscrita”, un *grama*, y esta inscripción como *diferancia* es la historia de la vida en cuanto articulación de lo vivo sobre lo no-vivo en general, que está en el origen de cualquier repetición. Es esa misma posibilidad de repetición lo que forma la conciencia.

La noción de “suplemento” de Derrida en el contexto de la economía metafísica (que estuvo relacionada desde el principio con una “técnica” y con la “conciencia”), pasa en Stiegler a considerarse estrictamente, en tanto devenir tecnológico de la memoria y de las prótesis en general, como una “suplementaridad” propia de la economía tecnológica. Si en uno la cuestión es la *gramatología*, en el otro la cuestión es el *programa* de retención de exteriorización del tiempo (o liberación de la memoria). La “vida” de la conciencia se instituye y protege como repetición, como *différance*; no como conciencia de la presencia pura, sino como suplemento, repetición, huella, retardo de sí misma. La ontología es orto-grafía. El asunto es el *registro* antes que la voz y la presencia. Y el actual devenir industrial de la memoria es la “realización” de lo que Derrida llama la “lógica del suplemento”, cuyo movimiento es la “diferancia tecnológica”⁵¹⁴.

⁵¹¹ Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento*. Paidós, Barcelona, 1987, p. 15.

⁵¹² *La técnica y el tiempo III*, p. 16.

⁵¹³ *El sentido del mundo*, op. cit., pp. 68-69.

⁵¹⁴ *La técnica y el tiempo II*, p. 10. La suplementaridad, decía Derrida, es una *téchne*: producción no ‘natural’ de una máquina suplementaria que se añade a la organización psíquica para suplir su finitud. La idea misma de ‘finitud’ es derivada respecto del movimiento de esta suplementaridad. Ahora bien, el suplemento suple la falta anterior de una presencia. Stiegler puede afirmar que si comprendemos el soporte técnico como síntesis cognitiva de prácticas recurrentes, la historia del soporte técnico es siempre la historia de lo ya heredado que condiciona, para cada época (incluso para cada posibilidad de “conciencia trascendental”), la comprensión del tiempo. Lo que pro- viene, pro- yecta, pre- figura es una proteticidad que posiciona el pensamiento en un “retraso” estructural. Este “retraso estructural” es el defecto originario de la presencia: la inmensa historia de la técnica es “la historia de un defecto de origen. Éste, que no dejamos de corregir mediante prótesis que no hacen sino intensificarlo a medida que lo corregimos, cosa que se ve muy bien en la imaginería analógico-digital, este defecto de origen nos atormenta. Nos atormenta como un fantasma: es *el fantasma* [...] Esa falta es una falta de memoria. Es lo que Barthes comprendió muy bien: comprendió muy bien que la foto corregía cierto defecto de memoria al dar acceso a un eso ha sido que no viví y sin embargo se me presenta y hace jugar una relación de presencia/ausencia totalmente fantasmagórica. Defecto de memoria que llamo finitud retencional de acuerdo con Derrida, quien por su parte debe esta expresión al fantasma de Husserl”. Stiegler, Bernard, Derrida, Jacques. *Ecografías de la televisión*. Eudeba, Buenos Aires, 2001, p.196.

Lógica suplementaria, como soporte de registros, condiciona para cada época las modalidades de la conciencia del tiempo. Síntesis de reconocimiento, recuerdo terciario, un montaje del flujo. Tal sería la estructura esencialmente cinemato-gráfica de la conciencia *desde Kant*. Siempre hay selección, voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente, pero sólo un “recuerdo terciario ortotético” puede estructurar el proceso en una rectitud que no hace más que desplazar la torpeza del *quién*. La conciencia sería, dice Stiegler, una “especie de *derushage-montaje* de tomas, del simple fragmento a fragmento al gran arte del montador”⁵¹⁵. Y “esto constituye una nueva época, verdaderamente revolucionaria, de la economía política de la conciencia”⁵¹⁶.

Si Stiegler puede trazar una historia humana como historia de la tecnología de “la memoria en expansión”, Sloterdijk hace una historia humana desde el punto de vista de la morfología técnica de la esfera en expansión: la globalización es al mismo tiempo *realización de la proteticidad de la memoria y realización de la proteticidad de la envoltura*. La proteticidad y la suplementaridad interior, es explicada por la exteriorización que idealiza en la inmaterialidad y en la superficie los soportes y los dispositivos tecnológicos. *El aligeramiento de las materialidades del objeto es una carrera sin fin*, dice Debray. Se trata, tanto en Stiegler como en Sloterdijk, del aligeramiento del peso: el *defecto*, el *retraso estructural*. El *entre* o el intervalo “debe ser objetivamente calculable, una cierta tecnología es necesaria, y este es posiblemente el origen o la esencia de la tecnología”⁵¹⁷. Afirma Sloterdijk que las estaciones espaciales tripuladas “son campos demostrativos antropológicos en virtud del hecho de que el ser-en-el-mundo de los astronautas sólo es posible ya como ser-en-la estación”:

“La importancia ontológica de esta situación reside en que la estación representa el prototipo de un mundo en mucha mayor medida que cualquier isla terrena, con mayor exactitud: una máquina de inmanencia en la que existir o poder-permanecer-en-un-mundo se hace plenamente dependiente de donantes técnicos de mundo. La filosofía apropiada de a bordo sería la teoría de Heidegger del *Ge-stell* en versión positiva”⁵¹⁸

La familiarización del efecto invernadero o la isla atmosférica desde los edificios de cristal, la comprensión de la isla antropológica según sus nueve *topoi*, la explicitud de la estancia como auto-montaje y auto-diseño, la inmersión y el estar sumergido en la resonancia, la instalación como el instrumento estético del arte contemporáneo, en fin, todo el complejo recorrido de Sloterdijk por la arquitectónica y la máquina para habitar, abre el sendero para afirmar que la estancia en una prótesis del mundo de la vida altera la circunstancia arrojada (*Geworfenheit*): la disposición anímica, entendida ahora a partir del estado de sostenimiento (*Getragenheit*), es participación en la levitación⁵¹⁹.

⁵¹⁵ *El tiempo y la técnica II*, p. 38.

⁵¹⁶ *El tiempo y la técnica II*, p. 61.

⁵¹⁷ Derrida, Jacques. *Athens, still remains*, p. 19..

⁵¹⁸ *Esferas III*, p. 246.

⁵¹⁹ *Esferas III*, p. 574.

Excursio sobre la nostalgia del peso

El suelo. A ras del suelo. Hasta ahora sólo he vivido a ras del suelo, mirando al suelo -1... 2... 3...-, atenta al suelo -1 yyy 2 yyy 3...-, midiendo el suelo que va de mi impulso, de la volición de mi ser, de la rotación, del girar sobre mí misma (y sin poder pasar nunca de diez y seis, diez y siete, diez y ocho fouettés, soñando con los Grandes Cisnes Negros que alcanzan a redondear treinta y dos...) hacia la luz aquella, cabo de candilejas -faro y meta- que, prendida a la orilla del abismo negro poblado de cabezas, marcará mi regreso a una efímera inmovilidad de estatua que busca la inmovilidad de la estatua en el inseguro equilibrio -aquietamiento aparente- de músculos que se fatigaron en la lanzada, sosteniendo un pecho que mal contiene sus apresurados respiros, sus pálpitos subidos a la garganta, con los brazos repentinamente alzados sobre la cabeza en ojiva temblorosa y endeble. El suelo. Medida del suelo. Tranco, salto, levedad, anhelada ingravidez sobre el suelo. La danza. La danza siempre, oficio de alción. Y, por destino, haber vivido en llano, en inmensidades planas...”

Alejo Carpentier. *La consagración de la primavera*

Se trata de transparentar la carne o el cuerpo, “transformar –dice Derrida- en pura diafanidad la opacidad mundana del cuerpo. Este borrarse del cuerpo (*effacement du corps*) sensible y de su exterioridad es *para la consciencia* la forma misma de la presencia inmediata del significado”⁵²⁰.

A ras del suelo. El comienzo comienza por el *peso*, por una relación con el peso y la resistencia. Al principio era el estorbo, el desgaste, el obstáculo, la demora, la distancia inicial. En general, lo que viene después es una forma de levitación. El problema es el peso del cuerpo, el sordo bostezo del comienzo, la desnuda paciencia del espacio. El peso retarda, es un lastre. En *De la existencia al existente*, Lévinas habrá trazado un análisis de la *economía existencial* en relación con el *entre*. Estamos en la cama, en el espacio que hay entre la cama y el primer paso. Según la formulación de Lévinas, “la existencia acarrea un peso –aunque no sea más que ella misma- que complica su viaje de existencia [...] No existe pura y simplemente. Su movimiento de existencia, que podría ser puro y recto, se curva, se empantana en él mismo.” Este “peso” se revela en la estructuración de una economía del comienzo del acto como *retraso en el presente*, que establece una *distancia* donde se articula la relación con el presente. Se trata de la impureza de todo acto, el retraso y la distancia de todo paso con respecto a sí mismo; la carga que asoma en el cansancio, en la pereza, en la lasitud, en el esfuerzo, en el reposo del acto que se “encuentra entre el deber claro de levantarse y el pisar al bajarse de la cama.” Antes del empuñar ontológico del ser, trabaja el empeño por ser. Que aquí Lévinas no remita a *La metamorfosis* no es menos curioso que, ingresando al siglo XX, se haya escrito un cuento precisamente sobre la imposibilidad de levantar el cuerpo de la cama. Es el peso del cuerpo como relación con el mundo. Es en este retraso, en este desfase donde, señala Lévinas, va a “inscribirse el acontecimiento del presente”. “Estar en el mundo es esa vacilación, este intervalo en el existir, que nos ha aparecido en el análisis del cansancio y del presente”⁵²¹.

“¿Quién más en el mundo conoce algo como “el cuerpo”? Es el producto más tardío, el más largamente decantado, refinado, desmontado y vuelto a montar de nuestra vieja cultura. Si Occidente es una caída, como pretende su nombre, el cuerpo es el último peso, la punta extrema del peso que se vuelca en esta caída. El cuerpo es la gravedad. Las leyes de la gravitación conciernen a los cuerpos en el espacio. Pero ante todo el cuerpo pesa en sí mismo: en sí mismo ha descendido bajo la ley de esta gravedad propia que lo ha empujado hasta ese punto en que se confunde con su carga.”⁵²²

⁵²⁰ Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène* (1967). Presses Universitaires de France, París, 1993, p. 86; *La voz y el fenómeno* [Trad. Francisco Peñalver]. Pre-textos, Valencia, 1985, p. 135

⁵²¹

⁵²² Nancy, Jean Luc. *Corpus*. Arena, Madrid, 2003, p. 9.

La exhumación tecnológica del esquematismo es precedida por la exhumación del *latens schematismus* de los cuerpos. El cuerpo estaba ya envuelto en la explicitación técnica y económica.

“No cuerpos producidos por la autoproducción del espíritu y su reproducción –que por lo demás sólo puede producir un cuerpo, una sola imagen visible de lo invisible (de ahí que el cuerpo de la mujer sea sospechoso de estar mal engendrado, defectuoso para Aristóteles, marcado por una llaga impura para los cristianos). Sí, en cambio, un cuerpo que se da multiplicado, multisexuado, multfigurado, multizonal, falo y áfalo, céfalo y acéfalo, organizado, inorgánico. Cuerpos así credos, es decir, viniendo y cuya venida espacia cada vez el aquí, el ahí (...) Los cuerpos ecotécnicos son otro género de criaturas, acuciados desde todas partes, desde todas las masas en ellas misma, a través de ellas y entre ellas, conectadas, ecografiadas, radiografiadas, unas a través de otras, comunicando sus resonancias nucleares, controlando sus déficits, ajustando sus flaquezas, emparejando sus minusvalías, sus trismos, sus músculos degradados, sus sinapsis sumidas, desde todas partes acoladas, encoladas, entremezcladas, infiltradas por miles de cuerpos de los cuales ni uno solo se mantiene en equilibrio sobre un cuerpo, todos deslizantes, abiertos, propagados, trasplantados, intercambiados. No hay estado sino *éstasis* enfermo: un ir y venir, una palpitación entrecortada o fugaz de un borde a otro de pieles, de llagas, de enzimas de síntesis, de imágenes de síntesis. No hay una sola psique íntegra, cerrada sobre un lleno o sobre un vacío”⁵²³

La tecnología, señala Stiegler, es lo orgánico inorgánico, la continuación del cuerpo por otros medios que los del cuerpo. Insuficientes, es lo primero que será disecado, no tanto porque se quisiera captar su funcionamiento, sino su *dispositio*, su condición de dispositivos orgánicos. El sustantivo *dissection(em)* será el nombre para *anatome*. Desde esta escena, el cuerpo es el resultado de una auto-operación y de una *inervación*, injerto sutil y total, introyección mucho más compleja que la proteticidad, y que marca una relación de lo humano con la técnica que no se circunscribe al uso instrumental .

“Los actores de la época Moderna participan, quieran o no, en un *giro autoquirúrgico*. Incluso quien no tiene que ocuparse por profesión, como especialista en autopsias, con cortes de tejido orgánico, como participante en la cultura es transferido virtualmente a un punto de saber y de operación, en el que no puede hacer otra cosa que instalarse en el orden del gran viraje frente al antiguo universo-cuerpo interior. Comprender el propio espacio-interior-cuerpo desde la posibilidad de su enajenación anatómica: éste es el resultado cognitivo primario de la “revolución” de la Época Moderna, comparable sólo con la fuerza transformadora de la imagen del mundo de la primera circunnavegación terrestre llevada a cabo por Magallanes y Elcano [...] Como hábito cognitivo, es lo mismo dar la vuelta a la Tierra y reflejarlo en mapas, que abrir el cuerpo humano por todas partes y representarlo gráficamente desde todas las perspectivas (...) La época moderna es época de anatomistas, la época de los cortes, de las invasiones, de las penetraciones, de las implantaciones en el continente oscuro, el antiguo Leteo”⁵²⁴

Excursio sobre el montaje

Lo que hemos remarcado de la propuesta filosófica de Bernard Stiegler es su lectura de lo que Bergson llamaba “ilusión cinematográfica” y de lo que Adorno describe como el “esquematismo industrial”, formas de *exhumación del esquematismo* kantiano. En cierto modo, pensamos esquemáticamente y técnicamente a partir de la “descomposición analítica del movimiento”. Pensamos por instantáneas, formando cadenas o puntos localizados, cortes inmóviles a partir de los cuales nos formamos la idea de lo móvil. “Nuestra percepción se las arregla para solidificar en imágenes discontinuas la continuidad fluida de lo real”⁵²⁵. Hay, sin duda, intervalos o entres, pero ellos no son más que la división de lo homogéneo y de lo continuo. Veamos como describe Virilio esta ilusión y la posibilidad de romperla:

⁵²³ *Corpus*, p. 69.

⁵²⁴ Sloterdijk, Peter. *Esferas II*. Madrid: Siruela, 2006, pp. 59-61.

⁵²⁵ Tomamos aquí la reflexión de Didi-Huberman sobre lo que Bergson entendía por “ilusión cinematográfica”. Véase: *Falenas. Ensayos sobre la aparición 2*, pp. 96-14.

Mientras percibimos círculos, esferas, cubos o esquinas a la perfección, nuestra percepción de los intervalos, de los intersticios entre las cosas, entre las personas, es mucho menos aguda. Estas configuraciones, cortadas por cuerpos, estampados por formas, nos escapan ... en cada caso, estas figuras pasajeras apenas dejan huellas sensibles en nuestra visión del mundo, su carácter fugaz, atado a la instantaneidad de una relación, nunca parece particularmente importante. Estas figuras tienen una obsolescencia demasiado inmediata para nuestra conciencia analítica, para nuestras mentes escrutadoras, siempre hemos despreciado más o menos este movimiento que desplaza las líneas. Pero me encontré de repente en el corazón de un espacio enriquecido [...] Ahora, cada vez que abría los ojos, podía por elección contemplar la banalidad de la presentación formal moderna, o, al menos, mirar hacia el lado, justo a un lado, la riqueza de las antifórmulas. A diferencia de los objetos manufacturados en los que la simetría desempeña un papel tan importante que los movimientos del observador apenas modifican su percepción de las cosas, a excepción del distanciamiento que miniaturiza el objeto, el intervalo brilla, *distorsionándose* incesantemente gracias a los desplazamientos del sujeto [...] Así, esta *geografía intersticial* me ofrece sorpresas y descubrimientos de una especie de viaje a escala reducida [...] Estas formas de transparencia tienen otro valor, me permiten ver, más allá de la sucesión de planos, otras formas, hay huecos dentro de huecos, intervalos dentro de intervalos, estas sucesiones de planos, de umbrales, forman una complejidad transparente como espejo, pero un espejo que no sería un marco, un espejo que se pudiera contemplar continuamente desde todos los ángulos, por delante, por los lados, por detrás, por una bola de cristal donde se divisaría el futuro de las formas. Decidí, pues, partir a la búsqueda de *figuras de intervalos*, espacios entre (*l'entre-deux*)⁵²⁶.

Un discurso similar encontramos en Michel Serres:

“Cuando un valiente nadador cruza un río ancho o un estrecho azotado por el viento, el itinerario de su viaje se divide en tres partes. Durante todo el tiempo que no pierde de vista la orilla de partida o descubre la de llegada, sigue habitando en su morada de origen o en la meta de sus deseos [...] Ahora bien, en la mitad de su recorrido llega un momento, decisivo y patético, en el que a igual distancia de ambas orillas, al cruzar, durante un tiempo más o menos largo, una gran franja neutra o blanca, ya no pertenece ni a una ni a otra, y quizá puede llegar a ser de una y de otra a la vez. *Inquieto, suspendido*, como en equilibrio en su movimiento, reconoce un espacio inexplorado, ausente de todos los mapas y que no describió atlas ni viajero alguno. Su buena voluntad de traducir pasa por el fundido encadenado de la transición que designa, en la lengua francesa, la preposición *entre*, se extiende a lo largo de un eje o se sumerge en una extraña esclusa alrededor de la cual deben girar las diferencias del mundo. Y como cada una de ellas vierte su color en este centro, indiferenciado, por el que todos pasamos para acceder a todos, los adiciona todos en una transparencia pálida [...] Este espacio neutro o translúcido, esta blancura entre dos ramilletes multicolores, que todos experimentamos a ciegas en nuestra labor cuando consagramos nuestras vidas y nuestras voluntades positivas a los intercambios, a los mensajes y a las relaciones ¿cómo es posible que ni los antropólogos, ni los geógrafos, ni mucho menos los teóricos de la comunicación hayan confesado jamás en sus libros o mapas haberlo reconocido, ni atravesado, ni siquiera como propileos de su iniciación? Este espacio de los tránsitos, transparente y virtual, tan arcaicamente conocido por los errantes, inmemorial como el desierto que se atraviesa antes de todo descubrimiento, ¿no es precisamente el que poblamos con nuestras redes y el que habitamos cuando hablamos de un extremo a otro del mundo? [...] Entre lo semejante y lo diferente, lo lejano y lo cercano, lo experimentamos en nuestros transportes, existe un tercer lugar universal: un inmenso mundo transparente por el que circulan los intercambios, eje o espacio blanco en el que la distancia suprime su alcance gracias al vínculo, en el que los movimientos parecen en reposo, nudo de hilos, intercambiador de carreteras, vacilación antes de traducir, momento suspendido de los cambios de fase, mezcla, aleación, mestizaje [...] Este mundo forja el metal, urde el tejido, alimenta la carne de la humanidad en su conjunto y su esencia, como si el hombre en general se situase en la intersección de todas las culturas, entre todos los humanos”⁵²⁷.

Anti-formas, fundido encadenado: lo que se le escapa al esquematismo como ilusión cinematográfica, al separar el intervalo y regularizarlo, es el *dinamismo en el entre*. Una “heterogeneidad que se prolonga, se deshilacha”, dice Didi-Huberman. El *entre* “desafía al pensamiento conceptual (y por ello recurre a la imagen). Hace justicia a lo imbricado, cuya rítmica propia tendrá que buscar bajo la especie, nunca del todo regular, de lo *entrecortado*”⁵²⁸. Si el cinematógrafo revela la singularidad del ‘alma humana’, “exhuma tecnológicamente el ‘mecanismo’ del ‘arte escondido’ en sus profundidades”, revelaría también los mecanismos mediante los cuales la conciencia subordina el *entre* a la continuidad.

⁵²⁶ Virilio, Paul. *Negative Horizon An Essay in Dromoscopy*. Continuum, London, 2005, pp. 29-30.

⁵²⁷ Serres, Michel. *Atlas*. Cátedra, Madrid, 1995, pp. 26-30.

⁵²⁸ *Falenas. Ensayos sobre la aparición 2*, p. 105.



Pero el asunto es más complejo. ¿Cuándo surge el cine? Cuando hay un análisis del movimiento. Cuando se lo puede descomponer. Ahora bien, todo aparato tiene una doble memoria. La fotografía, junto con funcionar como el registro esplendoroso de lo insignificante, fue, como argumentaba Walter Benjamin, el registro de un vaciamiento, el testimonio urbano de la escena de un crimen. Siempre hay el sueño de la reproducción exacta, y la pesadilla de una *distorsión* que no es ni real ni ilusoria, sino que pertenece al despliegue del propio aparato. La tecnología inventa el accidente tecnológico. Inventa, pues, otra forma del *entre*. Ese accidente es la spectralidad de lo posible que puede ser inscrita y, por lo tanto, abstraída de su fugacidad. Lo que Schaeffer llamaría el “objeto sonoro”, esto es, un sonido que no es ni sonido musical ni ruido, ni percepción ni naturaleza, describe justamente una realidad accidental que surge con la técnica. La falla técnica tiene, por así decirlo, una dimensión metaxológica porque inscribe la distorsión del *entre* y permite repetirla indefinidamente.

Hasta una época muy cercana a la nuestra, el objeto sonoro -evanescente, ligado al transcurso del tiempo irreversible e irrecuperable- se presentaba en mayor grado como una manifestación humana que como un hecho objetivo. No existe, en efecto, objeto de ciencia alguno, a menos que sea repetible, discernible en el caos, aislable y susceptible de coincidir consigo mismo al ser examinado⁵²⁹.

Una ciencia del *entre* surge allí donde el *entre* puede ser abstraído técnicamente. Aislado de la continuidad. Tal como lo plantea Didi-Huberman, lo que no apreció Bergson –ni Husserl por lo demás, y buena parte del pensamiento moderno- es que la cronofotografía y el cinematógrafo inventan una imagen-técnica en la que es constitutiva el *trazo de inscripción*. “¿Qué es la estela? Es el flujo otorgado con su huella en movimiento. Es lo continuo estriado por un discontinuo que le es inherente”⁵³⁰. En el siglo XIX, dice Didi-Huberman, la física adopta el término *sillage* (estela) para designar la huella de una velocidad, y más exactamente la parte de un fluido que deja *tras de sí* un cuerpo en movimiento. Es a la vez una imponta (como *huella*) y una modulación (como *flujo*). La deconstrucción y el diagramatismo, Derrida y Deleuze. “¿Por qué quiso Bergson ignorar el poder del flujo y la duración en las admirables cronofotografías sobre placa fija de Marey? ¿Por qué no percibió este arte de estirar el tiempo en algunas imágenes [...] como si Marey también hubiera comprendido que solo se conocerá el movimiento en toda su precisión dejando su sitio a la confusión de la estela?”⁵³¹ A decir verdad, la filosofía no ha dejado de retroceder frente a la *imagen-técnica*. La mayoría de las veces se ha contentado con una literatura de las imágenes⁵³². Pero la *inestécnica* –neologismo que

⁵²⁹ Schaeffer, Pierre. “The Musical Object”, en *In Search of a Concrete Music* [Trad. Christine North and John Dack]. University of California Press, California, 2012, p. 131).

⁵³⁰ Falenas. *Ensayos sobre la aparición 2*, p. 110.

⁵³¹ Falenas. *Ensayos sobre la aparición 2*, p. 110.

⁵³² Repitamos aquí una nota anterior: la fenomenología, decía Blumenberg, emerge como “fármaco” que intenta “recuperar la vista” frente a la tecnificación (Blumenberg, Hans. “Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología” (1963), en *Las realidades en que*

inventamos para nombrar las realidades que emergen con la técnica-, es precisamente ese acontecimiento inédito que permite pensar radicalmente la *sombra* o el *espectro del entre* en la angostura imperceptible del εἴαφρης⁵³³.

Siguiendo la intuición de Walter Benjamin en su breve reseña sobre el libro de fotografías de Karl Blossfeldt, *Unformen der Kunst. Photographische Pflanzenbilder* (1928), tenemos que plantear un desplazamiento técnico del imperceptible *entre* del εἴαφρης, que sucede fuera del tiempo, por el *espectro del entre* en el tiempo: el “rango completo de algo” que se distribuye por intensidades de inscripción, modulación, variación, figuración o plasticidad. Todo el arte contemporáneo, insinúa Benjamin, está marcado por la irrupción técnica de lo imperceptible.

La *inestecnica* no se limita a la imagen. En *La fábula cinematográfica*, donde Rancière organiza su discurso sobre la técnica alrededor de la anticipación literaria, la pasividad y la servicialidad de los dispositivos, hay sin embargo una frase que parece desmentir esa anticipación. Se trata de la “perturbación” que en la “estética” produce la “automaticidad de la pasividad cinematográfica”⁵³⁴. En otro lugar habla de la conmoción estética “por los estados inmateriales de la materia, conmoción suscitada por los avances de la electricidad y el éxito de las teorías sobre la disipación de la materia en energía”⁵³⁵. Esta perturbación, que marca asimismo la “perturbación de la conciencia” (filosófica) respecto de la técnica, y que Stiegler desarrolló como la *diferencia ontológica* entre el *quién* y el *qué*, puede interpretarse bajo el esquema de la noción benjaminiana de *inervación*, injerto sutil y total, introyección mucho más compleja que la proteticidad⁵³⁶, y que determina una relación de lo humano con la técnica que no se circunscribe a la pasividad del aparato y al uso instrumental. La *perturbatio* estética, como la perturbación de toda sensibilidad, es una *alteración inervada*: esto significa que el régimen estético ha de pensarse *a la vez* como un régimen técnico de sentido: la imagen *estética* como suspensión entre la inscripción de los signos de una historia, “a riesgo que el origen de ese sentido radique en algún no-sentido irreductible”, y la potencia de afección de la presencia obtusa⁵³⁷, es también la imagen-técnica suspendida *entre* la sustracción del origen y el desplazamiento de la presencia. La forma ejemplar de esta inervación es el *montaje*.

vivimos (1981) [Trad. Pedro Madrugal]. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, p. 61). O, como dice Sloterdijk, la fenomenología es el proyecto de recuperación de la experiencia de las cosas mismas en el “sobrepasamiento de la observación mecánica” (*Esferas III*, p. 67).

⁵³³ Jonathan Crary ha trazado un agudo análisis de las transformaciones en las condiciones de la experiencia sensorial producidas por la introducción de los dispositivos técnicos (Crary, Jonathan. *Suspensiones de la percepción. Atención, espectáculo y cultura moderna* [Trad. Yaiza Hernández]. Ediciones Akal. Madrid, 2008). Las transformaciones, desde luego, no se limitan al arte. Metáforas como la “corriente del pensamiento” en William James, el “flujo de la conciencia” en Husserl, el mecanismo fotográfico del inconsciente en Freud, lo evanescente, lo virtual y la zona de indeterminación en Bergson, la “distracción” en Benjamin o la “dispersión” en Heidegger, solo por nombrar algunos ejemplos, son impensables sin la conmoción causada por la electricidad, la corriente, la aceleración, la masividad y la tecnología en general. Es necesario elaborar una teoría de la *inervación epistémica*. ¿Por qué Hegel explica la dialéctica recurriendo a la palanca mecánica? Ciertamente, entre Hegel y Freud, como dice Lacan, hemos pasado de lo mecánico a la energía, y el “humo del ser” (Nietzsche) no es tanto la expresión final de una errancia metafísica sino la definición de la errancia de lo real. El problema del *entre*, tal como se ha ramificado en la actualidad, emerge en ese contexto de *shock* e inervación técnica. Esto explica, tal vez, dos vertientes cinéticas de interpretación del *entre*: la suspensión retardataria como posibilidad de restitución de la percepción, lo auténtico, la experiencia y la formación de la conciencia (“se trata, pues, de recuperar la capacidad –o, mejor, la conciencia- de una capacidad diastemática”. Dorflès, Gillo. *El intervalo perdido* (1980). [Trad. Ricardo Pochtar] Editorial Lumen, Barcelona, 1984, p. 15), una vertiente que encontrará en Derrida su deconstrucción, y la variación o deformación de toda percepción, experiencia y toma de conciencia, vertiente de la velocidad del *entre* que alcanza en Deleuze su formulación filosófica.

⁵³⁴ Rancière, Jacques. *La fábula cinematográfica* (2001). Paidós, Barcelona, 2005, p. 141.

⁵³⁵ Rancière, Jacques. *El destino de las imágenes*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 79.

⁵³⁶ *La época de los aparatos*, pp. 180-181, y pp. 238-239

⁵³⁷ *El destino de las imágenes*, p. 37



Tanto el *Atlas* de Warburg, el de Richter, el *Libro de los pasajes* de Benjamin, tienen en común la “posición organizativa” de un autor que ya no puede recurrir al esquematismo de la razón. La puesta en marcha de la tecnología en la conciencia sería el *paso de la autopresentación al montaje*. Benjamin establece una relación entre las “fracturas dislocantes del proceso de producción” y el principio por el cual funciona el cine: el mismo principio determina la producción en la línea de ensamblaje y la recepción del cine. En este punto es que en Benjamin hay un *paso* de la actitud contemplativa en términos kantianos a la “función organizativa” que definiría la relación entre la obra de arte y su observador, incluso *entre* la complejidad del “mundo” y el “sujeto”. En el *entre* ya no funciona una instancia de homogeneidad que pueda brotar del sujeto, sino una función organizativa terciaria. “Ya no se mira el mundo, se reacciona a su contacto”, decía Jean Clair.

“Aquí el poder de plasticidad visual se silencia a favor de una tensión extraordinaria de energía intelectual, que la energía del material inorgánico lleva a formas extremadamente pequeñas y efectivas, uniéndolas de la manera más eficaz (...). Cada una las 12.000 partes de metal está precisamente determinada al milímetro, (así como) cada uno de los dos y medio millón es de remaches (...)”, escribe A. G. Meyer sobre la *Torre Eiffel*, cita que reproduce Benjamin en *El libro de los pasajes*.⁵³⁸

En este contexto habría que interpretar, señala Bruck-Morss, lo que Benjamin describe como “principio de montaje” y como estructura del proyecto para el *Libro de los pasajes*:

“[...] Erigir las mayores construcciones a partir de los más pequeños segmentos arquitectónicos finamente coreados y manufacturados. En realidad, descubrir la cristalización del acontecimiento total en el análisis de los pequeños momentos particulares. Esto significa romper con el naturalismo histórico vulgar. Captar la construcción de la historia como tal en la estructura del comentario”.⁵³⁹

Si la historia y la historicidad sólo pueden constituirse a partir de lo visual, el “montaje” adquiere la potencialidad de un principio cognoscitivo y deconstructivo, que permite superponer las ruinas con el pasado, injertar citas sin contexto, para una conciencia sin síntesis absoluta, sin ideales armoniosos. “El principio del montaje” del cual habla *El libro de los pasajes*, está entonces indisolublemente amarrado al trabajo del exceso retenido técnica y plásticamente, trabajo con imágenes que, al mismo tiempo que se formula como crítica de la síntesis dialéctica, constituye la tentativa de introducir una *plasticidad* en el materialismo; trabajo micrológico con la excreción del orden que son las ruinas y las imágenes, pero es también de ese modo que, según Stiegler, la conciencia articula su propia unidad (o su propia imposibilidad de síntesis, su duelo permanente), a partir de una conciencia terciaria, esto es, a partir de los soportes técnicos que son determinados por la evolución tecnológica que condiciona las posibilidades de síntesis del “sujeto”.

⁵³⁸ Citado en: Bruck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada*. Visor, Madrid, 1995, p. 91.

⁵³⁹ *Dialéctica de la mirada*, p. 94.

“A menudo –dice Didi-Huberman en *Cuando las imágenes tocan lo real*, conferencia efectuada en Madrid- nos encontramos enfrentados a un inmenso y rizomático archivo de imágenes heterogéneas difícil de dominar, de organizar y de entender, precisamente porque su laberinto está hecho de intervalos y lagunas tanto como de cosas observables. Intentar hacer una arqueología siempre es arriesgarse a poner, los unos junto a los otros, trozos de cosas supervivientes, necesariamente heterogéneas y anacrónicas puesto que vienen de lugares separados y de tiempos desunidos por lagunas. Ese riesgo tiene por nombre *imaginación y montaje*”.⁵⁴⁰

El montaje será una de las respuestas fundamentales al problema de la construcción de la *historicidad*, señala Didi-Huberman. ¿Cómo se forma el imaginario en una época de esquematismo sin sujeto?

“El montaje –afirma Didi-Huberman en la misma conferencia- escapa de las teleologías, hace visibles las supervivencias, los anacronismos, los encuentros de temporalidades contradictorias que afectan a cada objeto, cada acontecimiento, cada persona, cada gesto. Entonces, el historiador renuncia a contar “una historia” pero, al hacerlo, consigue mostrar que la historia no es sin todas las complejidades del tiempo, todos los estratos de la arqueología, todos los punteados del destino. El montaje fue, lo sabemos, el método literario tanto como la asunción epistemológica de Benjamin en su *Libro de los pasajes*”.⁵⁴¹



La relación de la conciencia con el tiempo no sería, pues, una relación auto-afectada, sino un permanente *desmontaje* y *remontaje* que desarticula la aparición. Esta desarticulación la denomina Didi-Huberman “*dysponer*”, y se muestra por un montaje que consiste en un trabajo con “heterogeneidades mediante interpretación de relaciones subyacentes”. “Todo lo que pasa en los cuerpos –actuales o figurados- depende de un cierto montaje del tiempo”.⁵⁴² La sustancia o subsistencia de la conciencia en el tiempo, cede paso a una “*dysposición*”. También la conciencia sería, como afirma Bloch, una “*ruina sin ajuste sustancial*”: “En el montaje cultural y técnico, la cohesión de la antigua superficie es destruida y se constituye una nueva coherencia”.⁵⁴³ Citando a Bloch, quien afirma que “el montaje aparece culturalmente como la forma suprema de la *intermitencia fantasmagórica*”, Didi-Huberman concluye que “en el montaje la imaginación se convierte en una técnica”⁵⁴⁴, además de ser, en Benjamin, Bataille y Walburg, “una práctica epistemológica y crítica”.⁵⁴⁵ El montaje aparece como operación de una conciencia en la medida que caracteriza la imposibilidad de la síntesis y la imagen que es objeto de conciencia.

⁵⁴⁰ Didi-Huberman, George. *Cuando las imágenes tocan lo real*. Circulo de Bellas Artes, Madrid, 2013, pp. 19-20. “Una imagen sin imaginación es, simplemente, una imagen a la que no hemos dedicado un tiempo de trabajo. Porque la imaginación es trabajo, ese *tiempo de trabajo de las imágenes*, que sin cesar actúan chocando o fusionándose entre ellas, quebrándose o metamorfoseándose. Todo ello actuando sobre nuestra propia actividad de conocimiento y de pensamiento. Así pues, para saber, hay que imaginar: la *mesa de trabajo* especulativa debe ir acompañada de una *mesa de montaje* imaginativa”. Didi-Huberman, George. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto* [Trad. Mariana Miracle]. Paidós, Barcelona, 2004, p. 177.

⁵⁴¹ Didi-Huberman, George. *Cuando las imágenes tocan lo real*. Circulo de Bellas Artes, Madrid, 2013, p. 18.

⁵⁴² Didi-Huberman, George. *La imagen superviviente*. Madrid: Abada, 2009, p. 202.

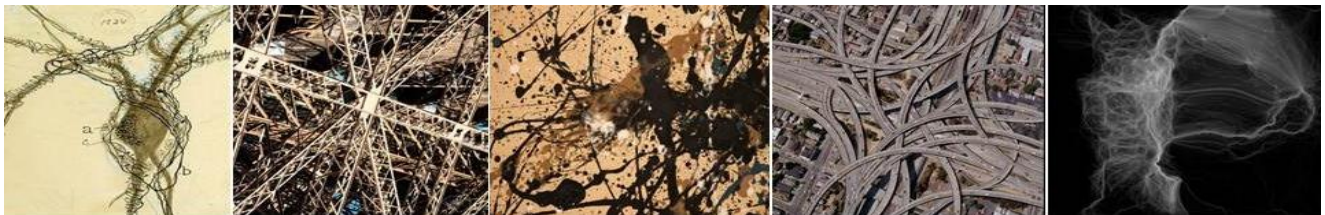
⁵⁴³ Didi-Huberman, George. *Cuando las imágenes toman posición*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2008, p. 160.

⁵⁴⁴ *Cuando las imágenes toman posición*, p. 295.

⁵⁴⁵ Didi-Huberman. *Ante el tiempo*. Adriana Hidalgo, Madrid, 2005.

B. Aparatización del *entre*

En la medida en que no hay reparto de lo sensible sin una determinada superficie de inscripción y (re)producción, es “la temporalidad y la espacialidad de los aparatos [los] constitutivos *a priori* de la recepción pura y por lo tanto del saber en general”⁵⁴⁶. Entre la sensibilidad y la ley, entre el juicio estético y el juicio cognitivo, “están los aparatos, es decir, la cultura, la cual se declina según una historicidad particular”⁵⁴⁷. El aparato es, pues, “la mediación entre el cuerpo (la sensibilidad afectada) y la ley (la forma vacía universal) que Schiller designaba *forma soberana*. La ley, que no debe comprenderse en sentido limitado, jurídico, es aquello por lo cual, gracias a un aparato, el cuerpo parlante se abre a lo que él no es: el acontecimiento”⁵⁴⁸. Déotte plantea que “haría falta precisar, repensar el lugar de la imaginación productora y toda la cuestión del esquematismo. Es menester introducir, entre la sensibilidad pura y las síntesis espaciales y temporales a las cuales ella da lugar, y la síntesis por el entendimiento, a causa de las categorías y los conceptos, una puesta en práctica de la imaginación trascendental por los aparatos”, lo que implica poder historicizar el esquematismo, es decir, la imaginación⁵⁴⁹. Si en Stiegler la *síntesis* es *ya* la prótesis, en Déotte el *a priori* es *ya* un aparato. “El aparato, señala Déotte, es lo que prepara el fenómeno a aparecer”⁵⁵⁰.



Ramón y Cajal. Neurona. 1914

Torre Eiffel. 1887

J. Pollock. *Autumn Rhythm*. 1950

E. Fischer. *Twetnetworks Map*. 2014

La idea de aparato, en la medida que se plantea como un nuevo esquematismo, sigue estando dominada por la voluntad de presentación. Pero incorpora un asunto medular, a saber: la sensibilidad común. “La sensibilidad común es la cuestión central del aparato”. ¿Cuál será el instrumento de la cultura, se pregunta Déotte, en la edificación de un mundo común? “No las obras de arte sino los aparatos (para la modernidad: la perspectiva, la camera obscura, el museo, la fotografía, el paisaje urbano, el cine, la cura analítica, etcétera)”⁵⁵¹. Según Déotte, “los aparatos no son sólo de reproducción sino que suponen una puesta en forma, configuran cada vez un espacio-tiempo para la *aisthesis*”⁵⁵².

Con la noción de aparato Déotte introduce una crítica a la deriva francesa distribuida alrededor del *entre*. “¿Puede hacerse salir todo de la galería del *inter* como del trabajo de lo negativo en Hegel? [...] la elección de las problemáticas es entre la genericidad de lo que hace época y la productividad salvaje, libidinal y carnavalesca de lo que está *entre* [...] lo que se ganó en inteligibilidad del lado de la comprensión de los bloques de escritura se pierde del lado de la matriz productora”⁵⁵³. He aquí, a mi juicio, una crítica demoledora no solo a la matriz figural del *entre* en Lyotard, sino a cierto

⁵⁴⁶ *La época de los aparatos*, p. 132.

⁵⁴⁷ *La época de los aparatos*, p. 132.

⁵⁴⁸ *La época de los aparatos*, p. 27.

⁵⁴⁹ *La época de los aparatos*, p. 133.

⁵⁵⁰ *La época de los aparatos*, p. 103.

⁵⁵¹ *La época de los aparatos*, pp. 26-27.

⁵⁵² *La época de los aparatos*, p. 229.

⁵⁵³ *La época de los aparatos*, pp. 175-176.

discurso contemporáneo que ha declinado el *entre* entre las inconmensurabilidades de lo posmoderno⁵⁵⁴. No hay simplemente la inoperatividad del *entre*. Por el contrario, hay cada vez la ineffectividad del *entre* y una determinada aparatización del *entre*, una determinada producción de sentido y de forma. Esto significa que no podemos “ceder a los encantos de una deconstrucción general que enriquecería siempre más considerablemente el haz del *inter*”⁵⁵⁵. Por ejemplo: ¿cómo podría producirse la exposición entre-nosotros sin el aparato urbano? No hay “fenomenología del *entre*”; siempre hay *fenomenotecnia del entre*. La noción de aparatos abre un asunto esencial: la experiencia común del *entre*, una sensibilidad común del *a priori del entre*. Desde el movimiento espectral del capital hasta las *interfaces* que gobiernan nuestras relaciones sociales, desde *internet* y la circulación *wireless* hasta el diseño de nuestras ciudades⁵⁵⁶, desde la plasticidad neuronal hasta la inervación nanotecnológica del cuerpo⁵⁵⁷, desde los espacios donde nos movemos



a la externalización de la imaginación⁵⁵⁸, habitamos una *aparatización mediológica del entre* –atmosférica, energética, plástica, reticular, urbana- que determina todo acontecer al mismo tiempo que borra la distinción entre la organización

⁵⁵⁴ “Lo que ustedes denominan la filosofía francesa de los últimos años si ha sido posmoderna en algún aspecto es porque a través de su reflexión sobre la deconstrucción de la escritura (Derrida), el desorden del discurso (Foucault), la paradoja epistemológica (Serres), la alteridad (Lévinas), el efecto del sentido por encuentro nomádico (Deleuze), ha puesto el acento en las inconmensurabilidades” (Lyotard, J. F.: “Reglas y Paradojas” en *Los Cuadernos del Norte*, Revista Cultural de la Caja de Ahorros de Asturias, VI, Nro. 33, Septiembre-Octubre de 1985, pp. 48-52).

⁵⁵⁵ *La época de los aparatos*, pp. 175-176.

⁵⁵⁶ “El ser de la red es el *entre*; su substancia es la relación” (Musso, Pierre. *Critique des réseaux* [2003]. PUF, París, 2015). Una celebración de la red como transparencia de la comunicación: Serres, Michel. *Atlas*. Cátedra, Madrid, 1995, pp. 26-30. Para más estudios: Straw, Will. “The Circulatory Turn”, en Crow, Barbara (ed.). *The Wireless Spectrum. The Politics, Practices, and Poetics of Mobile Media*. University of Toronto Press, Toronto, 2010, pp. 17-28; Mackenzie, Adrian. *Wirelessness. Radical Empiricism in Network Cultures*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2010. Parrocchia, Daniel. *Philosophie des réseaux*. PUF, París, 1993; Castells, Manuel. *La société en éseaux. L'éra de l'information*. Fayard, París, 1998; Distler, Catherine. *Le prochain Monde. Réseau-polis*. Le Seuil, París, 1968; Radowski, G.-H. *Anthropologie de l'habiter: vers le nomadisme*. PUF, París, 2002; Barabasi, Albert-László. *Linked. The new Science of Networks*. Perseus Publishing, Cambridge, 2002. “El nuevo espíritu científico se desarrolla en una filosofía del transporte: intersección, intervención, intercepción (...) Dicho de otra manera, la división tiene menos importancia que la circulación a través de los caminos o las fibras, la circunscripción de una región tiene menos importancia que los nudos de confluencia de las líneas, nudos que son, según la tesis, las regiones mismas. En este espacio nuevo la invención se desarrolla según un *ars inter veniendi*; la intersección es heurística, y el progreso es entrecruzamiento; se da cuenta así de la complejidad” (Serres, M. “L'interférence”. En: *Hermès II*. Éditions de Minuit, París, 1972, pp.10-13).

⁵⁵⁷ “La plasticidad, filosóficamente captada, podría ser el nombre de este *entre*” (Malabou, Catherine. “Overture: La vœu de plasticité”, en Malabou, Catherine (dir.). *Plasticité*. Léo Scheer, París, 2002, p. 15). Probablemente sea Jean-Luc Nancy quien ha llevado más lejos la idea del cuerpo *artefactual, inestético y auto-operable*. La “ontología del *entre*” propuesta por Nancy para pensar la *techné de los cuerpos* encuentra su justificación teórica (Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo*. La Cebra, Buenos Aires, 2007, pp. 48-49). Sobre los cuerpos ecotécnicos, véase: Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Arena Libros, Madrid, 2003, p. 69.

⁵⁵⁸ “Gran parte de la literatura filosófica sobre el tema de lo atmosférico [...] investiga la naturaleza de la atmósfera como un concepto y una experiencia del *entre* [in-betweenness]” (Mikkel Bille. “Staging atmospheres: Materiality, culture, and the texture of the in-between”, en *Space, Emotion & Society*. Vol. 15, 2015). Luccarelli, Mark; Bergmann, Sigur (ed.). *Spaces in-between: Cultural and Political Perspectives on Environmental*. Brill Rodopi, Leiden, 2015; Böhme, Gernot. “Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics”, en *Thesis Eleven*, 1993, N° 36, 113-126. “Lo atmosférico es, en toda su extensión y propósito, un *entre* (in-between), una cuasi-cosa que es tan pre-subjetiva y pre-objetiva que podría considerarse transicional”. Griffero, Tonino. *Quasi-Things. The Paradigm of Atmospheres*. Sunny Press, New York, 2017; Griffero, Tonino. *Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces*. Ashgate, Burlington, 2010.

de lo vivo y la organización de lo técnico⁵⁵⁹. Si la época de la representación podía resumirse en *Las meninas* de Velázquez y su crisis se anunciaba en el *Bar aux Folies-Bergère* de Manet, la época del *entre* requiere en cambio formas de inmersión como *Visions of Japan* de Iko Toyo, *Double Bind* de Juan Muñoz o *Between* de Yiyun Kang. Estas instalaciones permiten apreciar que el *entre* ha dejado de designar un *accidente secundario*, una representación indirecta y adventicia dentro de la continuidad, y ha comenzado a desbordar nuestra existencia. Ha comenzado a *comprender* –en el devenir de sus *haecceidades* y en la totalidad que las hace posibles- nuestro mundo. No importa dónde estás; importa *entre* dónde estás⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ Con la fórmula *aparatación mediológica del entre* quisiéramos reunir algunas características esenciales de nuestra época: la energía, lo atmosférico, lo reticular y la plasticidad. La ciudad, diseñada por el urbanismo, es la expresión privilegiada de esta aparatación. Decimos aparatación *mediológica* del *entre* porque el medio es una actualización técnica del *entre* que se caracteriza por tender hacia la diafanidad y la desmaterialización. El concepto de *medio* tiene su fundamento en la figura del *entre* (Mersch, Dieter. *Medientheorien zur Einführung*. Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2006, p. 221). Decimos *aparatación* mediológica del *entre* porque son los aparatos los que hacen efectiva la ineffectividad del *entre*: Déotte, Jean-Louis. *L'époque des appareils*. Lignes et Manifeste, París, 2004).

⁵⁶⁰ Clifford, James. "Travelling Cultures", en Grossberg, L., Nelson, C., y Treichler, P. (eds). *Cultural Studies*. Routledge, New York, 1992, p. 109.

CAPITULO III. ENTRE Y OPACIDAD

I. Opacidad filosófica

Hacia el final del primer capítulo, habíamos planteado que en Aristóteles se podría encontrar una *estética de la oscilación*. Una *estética de la implexión* (εμπλεξις, enlazamiento) en la que se entrelazan la opacidad y la diafanidad. El siguiente capítulo quisiera reconstruir la figura filosófica de la opacidad como negatividad.

“Espacialidad original para toda modalidad de fijación [...] Cuando el mundo de los objetos claros y articulados se encuentra abolido, nuestro ser perceptivo amputado de su mundo esboza una espacialidad sin cosas. Es lo que ocurre durante la noche. La noche no es un objeto ante mí, me envuelve, penetra por todos mis sentidos, sofoca mis recuerdos, casi borra mi identidad personal. No estoy ya en mi puesto perceptivo para ver desde ahí desfilar a distancia los perfiles de los objetos. La noche no tiene perfiles [...] Inclusive los gritos o una voz lejana sólo la pueblan vagamente, se anima por entero, es una profundidad pura sin planos, sin superficies, sin distancia entre ella y yo. Todo espacio, para la reflexión, es soportado por un pensamiento que enlaza sus partes, pero este pensamiento no se efectúa en parte alguna. Por el contrario, en el medio del espacio nocturno me uno a él. La angustia ante la noche viene de que nos hace sentir nuestra contingencia, el movimiento gratuito y sin descanso por el cual buscamos anclarnos y trascendernos en las cosas, sin ninguna garantía de encontrarlas siempre”⁵⁶¹

Apreciamos en esta cita cuestiones que se pueden hallar, de modo diverso, en la “noche del mundo” de Hegel, en la “clara noche de la nada de la angustia” de Heidegger, y en la “noche del hay” de Lévinas: en primer lugar, la “idea” de una espacialidad nocturna; en segundo lugar, la subversión, la suspensión de la aparición –en general, la transformación del estatuto de lo que puede estar-ante-mí; en tercer lugar, la borradura, la absorción del propio yo; en cuarto lugar, ciertas “vaguedades”: un grito, una voz lejana; en quinto lugar, el “en ninguna parte”; en sexto lugar, la angustia; por último, la puesta en escena del movimiento. En cierto modo, la noche, que es la exterioridad radical, no es algo que está fuera; en ella ya no hay *fuera*, no hay distancia, hay asedio del puro espacio en el exceso de espacio. La “aparición” supone una precedencia “asediante”, que estrecha (angustia) e interrumpe las formas de aparición. Sólo en Lévinas la *noche* tiene el cariz de lo que asedia hasta la náusea de la imposible evasión. Pero no se debería omitir que la angustia es un angustiarse de la angostura, del asedio: en la angustia no hay todavía el *todavía* donde el ser aparece en el horizonte del tiempo.

A. La noche del mundo y el esquematismo del lenguaje

“Esta imagen le pertenece [al Espíritu], se halla en su posesión, él es su dueño; se guarda en su noche. [Pero] la imagen es inconsciente (*Bewußlos*), es decir, no es un objeto puesto o destacado (*herausgestellt*) por la representación (*Vorstellung*). El hombre es esta noche, esta nada vacía (*leere Nichts*) que en su simplicidad (*Einfachheit*) lo contiene o encierra (*enthält*) todo: una riqueza infinita (*unendlich*) de representaciones, de imágenes que no ocurren o suceden (*einfällt*) propiamente o que no son realmente-presentes (*gegenwärtige*). Lo que aquí existe es la noche, la interioridad o intimidad de la Naturaleza (*das Innre der Natur*), el puro uno mismo (*reines Selbst*: el puro yo). En las representaciones fantasmagóricas, es noche en derredor (*ist es rings um Nacht*); aquí [delante] surge de pronto (*plötzlich*: de súbito) una cabeza ensangrentada (*blutig kopf*), allá otra figura blanca (*weisse Gestalt*), y desaparecen (*verschwinden*) del mismo modo. Esta noche se divisa (*erblickt*) cuando se mira a los ojos del hombre –una noche cerrada (o hacia adentro: *Nacht hinein*) que se torna terrible (*furchtbar*: horrible). Es la noche del mundo (*Nacht der Welt*) que [nos] cuelga delante (*hängt entgegen*)”⁵⁶².

⁵⁶¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. México: FDCE, 1957, p. 314.

⁵⁶² Hegel, G. W. F. *Filosofía Real*. México: FDCE, 1984, p. 154. Traducción parcial mía.

A propósito de la *noche del mundo*, Zizek señala que en Kant no hay indicaciones sobre el poder disolutivo de la imaginación. Según Zizek, la imaginación representa la capacidad de nuestra mente para desmembrar lo que la percepción inmediata une, para “abstraer” no una idea común, sino un cierto rasgo entre otros rasgos. “Imaginar” significa imaginar un objeto parcial sin su cuerpo, un color sin forma: “aquí una cabeza ensangrentada –allá otra figura blanca”. Esta noche del mundo es entonces la imaginación trascendental en su aspecto más elemental y violento: el reino irrestricto de la violencia de nuestra imaginación, de su “libertad vacía” que disuelve todo vínculo.⁵⁶³ La imaginación (*Einbildungskraft*) sólo da una forma vacía (*Leere Form*), pero designa la forma como algo perteneciente a la interioridad (*innerliches*). ¿Cómo es esta interioridad en gestación? ¿Qué hay en esta interioridad recién recogida en sí? Aparece algo propio, a saber, la imagen (*Bild*), el objeto superado. Derrida escribe al respecto, empleando la *Enciclopedia*, que “el contenido de la intuición sensible se hace imagen para permitir el paso a la conceptualidad. La imagen que es así interiorizada en el recuerdo ya no es existente, presente, sino guardada en un inconsciente”, en el fondo de un pozo nocturno (*nächtliche Schacht*) o inconsciente (*bewusstlose Schacht*).⁵⁶⁴ Ese “pozo nocturno” es, en *La Filosofía Real*, la “noche de la custodia” (*Nacht der Aufbewahrung*), y en ella está oculto el proceso de exteriorización.

“Autoposición (*Selbstsetzen*), conciencia interior (*innerliches Bewußtseyen*), acción (*thun*), dividir (*Entzweyen*). En esta noche se ha recogido o retirado (*zurückgegangen*) lo dado, lo que es (*das Seyende*), pero también está sentado el poder (*Macht*) de extraer (*hervorzuziehen*) imágenes de esa noche o de dejarlas caer (*hinunterfallen zu lassen*) en ella”.⁵⁶⁵

Es la noche de la imaginación disolvente y el lenguaje que fija. En la *forma de la interioridad* nocturna, el yo es la forma del simple uno mismo y del movimiento que relaciona las partes de la imagen. Es la libre arbitrariedad de enlazar imágenes. Esta arbitrariedad es la libertad vacía, pues su contenido es sólo Forma. En la imagen, el objeto llega a la Forma, llega a la determinación de ser mío. Esta es la intuición de la intuición: el objeto tiene la forma de lo ya conocido (*bekannt*), es decir, del recuerdo (*erinner*), y la síntesis de la imagen interior y de la presencia interiorizada por el recuerdo, es lo que Hegel llama “representación” (*Vorstellung*), que pertenece a la imaginación reproductiva (*reproduktive Einbildungskraft*). El objeto externo (*der äüssere Gegenstand*) ha sido superado (*aufgehoben*); ha desaparecido lo externo en la noche donde se hunde (*versenkte*) el objeto para que surja (*hervorgezogen*) la imagen sin existencia. Como señala Derrida, la “procedencia de las imágenes es aquí la interioridad propia del yo”.⁵⁶⁶ La imagen es lo dado-ausente, o lo dado sobre el fondo oscurecido del espacio interior. Sartre, sin remitir a Hegel, escribe: “Más allá de la conciencia clara de la imagen existe, pues, una zona de penumbra donde se deslizan rápidamente unos estados casi inaprensibles, saberes imaginantes vacíos que ya casi son imágenes, aprehensiones simbólicas de movimiento. Que uno de esos saberes se fije un instante en uno de esos movimientos y ya habrá nacido la conciencia imaginante”.⁵⁶⁷

“Disponiendo así de esta reserva de imágenes, la inteligencia opera por subsumpción, y se encuentra ella misma reproducida, recordada, interiorizada. A partir de este dominio idealizante, se produce como fantasía, imaginación simbolizante, alegorizante, poetizante (*dichtende*). Pero se trata solamente de imaginación reproductiva, puesto que todas estas formaciones (*Gebilde*) siguen siendo síntesis que trabajan sobre datos intuitivos, receptivos, pasivamente recibidos del exterior, ofrecidos en un encuentro [...]

⁵⁶³ Zizek, Slavoj. *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós, 1999, pp. 38-41.

⁵⁶⁴ Derrida, Jacques. “El pozo y la pirámide”. En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 111.

⁵⁶⁵ *Filosofía Real*, op. cit., p. 154. Traducción parcial mía.

⁵⁶⁶ *El pozo y la pirámide*, op. cit., p. 112.

⁵⁶⁷ Sartre, Jean Paul. *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada, 1997, p. 113.

Por una aparente paradoja en la medida misma en que esta *Einbildungskraft* no forja sus propias *Gebilde*, en la medida en que recibe el contenido de lo que parece formar y no produce *sponte sua* una cosa, una existencia, sigue permaneciendo todavía encerrada en sí misma⁵⁶⁸.

Según Castoriadis, la filosofía sólo ha hablado de una imaginación: la imaginación reproductiva y/o asociativa. No se ha hablado de la “imaginación radical” que crea *ex nihilo* formas que pueden ser imágenes⁵⁶⁹. En efecto, como argumenta Derrida, en esta *Einbildungskraft* hegeliana se trata de “la pasividad de la impresión”⁵⁷⁰. Pero no deja de ser importante la estructura de la imagen aquí supuesta: la imagen es la muerte de la presencia sensible (*cabeza ensangrentada*) y el retorno en una forma espiritual, espectral (*figura blanca*), como si la imagen no tuviera más remedio que aletear entre la presencia y la desaparición; como si la imagen fuera la medida de una desaparición. ¿Por qué la relación inmediata entre lo imaginario y las imágenes de la muerte y el espectro? Estas “imágenes” no ocurren o suceden (*einfällt*) propiamente o no son realmente-presentes (*gegenwärtige*), pero el espacio fantasmagórico da lugar a la imagen de la cabeza ensangrentada (*blutig kopf*) y de la figura blanca (*weisse Gestalt*), una muerte y una reaparición, una desaparición y un retorno sin medida. Hegel tiene que crear dos imágenes para hablar del surgimiento de la imagen. Lo que salga de esta unilateralidad subjetiva permanecerá, como el esquema, entre la fantasmagoría del concepto puro y la referencia externa, pero Hegel ha dado aquí un “contenido” a la imagen. Antes de remitir a un concepto, antes de ser superada por el signo, la imagen es una circulación de desaparición y reaparición sobre el fondo oscuro.

En *Lo que vemos, lo que nos mira*, Didi-Huberman comienza el texto hablando de un “juego anadiomeno rítmico, de la superficie y del fondo, del flujo y del reflujo, de la tracción y de la retracción, de la aparición y de la desaparición”, como si la imagen no pudiera escapar a este régimen.⁵⁷¹ En *Las musas*, Nancy señala: “Podría ser que el arte, las artes, no fueran otra cosa que la exposición en segundo grado de la propia técnica, e incluso la técnica *del fondo* mismo. Cómo producir el fondo, que no se produce por sí solo: tal sería la pregunta del arte, y tal, su pluralidad de origen”.⁵⁷² Una “imagen siempre es”, según Nancy, “lo que se sustrae a un contexto y que resalta contra un fondo. Es siempre un recorte, un encuadre”⁵⁷³.

¿Qué puede salir de un ‘yo’ que es la forma de la inquietud (*Form der Unruhe*), movimiento o noche de la desaparición (*Bewegung oder Nacht des Verschwindens*)? ¿Qué puede salir de esta pura subjetividad? Lo decisivo en Hegel es la *interiorización de la noche*: el ser humano tiene, carga, *es* la noche; no está sólo ni primeramente *en* la noche, como *en* una caverna. Tal vez no se ha reparado de manera suficiente en esta interiorización de la noche. No basta el repliegue frente a la noche; *hay que* exteriorizar mediante un movimiento de negatividad –insinuado por Hegel en la propia metáfora de la “noche” también en la *Fenomenología del espíritu*– que consiste en la superación de la imagen por el signo (*Zeichen*). La imagen es representación fantasmagórica; el signo es, en cambio, el representante de algo que no es él mismo. Es todavía interior: su significado (*Bedeutung*) es el yo, pero “espera” la exteriorización o volver al ser

⁵⁶⁸ *El pozo y la pirámide*, op. cit., pp. 112-113.

⁵⁶⁹ Castoriadis, C. *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Universitaria, 1998, pp. 269-270.

⁵⁷⁰ *El pozo y la pirámide*, op. cit., pp. 112-113.

⁵⁷¹ *Lo que vemos, lo que nos mira*, op. cit., p. 17.

⁵⁷² *Las Musas*, op. cit., pp. 42-43.

⁵⁷³ Nancy, Jean-Luc. *La evidencia del filme. El cine de Abbas Kiarostami*. Madrid: Errata Naturae, 2008, p. 94..

(*rückkehr zum Seyn*). “La intuición de sí, la relación inmediata consigo mismo, tal como se formaba en la imaginación reproductiva se hace entonces algo que es: se exterioriza, se produce en el mundo como una cosa. Esta cosa singular es el signo; es engendrada por una producción fantástica, por una imaginación que hace el signo (*Zeichen machende Phantasie*) al salir, como siempre, fuera de sí en sí”.⁵⁷⁴ Para Derrida, Hegel propondría como “esquematismo trascendental” el lenguaje, y como “esquema” el signo.

“En todo caso, la imaginación productiva –concepto fundamental de la *Estética* hegeliana- sigue teniendo un emplazamiento o un *status* análogos a los de la imaginación trascendental. Porque ella es también una especie de arte natural: ‘arte escondido en las profundidades del alma humana’, ‘imaginación productiva’, dice también Kant. Pero sobre todo porque el esquematismo trascendental de la imaginación, intermediario entre la sensibilidad y el entendimiento, ‘tercer término’ homogéneo de la categoría y del fenómeno, comporta los predicados contradictorios de la pasividad receptiva y de la espontaneidad productiva. En fin, el movimiento de la imaginación trascendental es el movimiento de la temporalización. Hegel reconoce también una ligadura esencial entre la imaginación productiva de signos y el tiempo”.⁵⁷⁵

El signo es, afirma Derrida, una formalidad de paso, una bisagra que corresponde a la fantasía que, a su vez, es también sólo formal; punto de juntura entre el interior y el exterior. El signo une una “representación independiente” y una “intuición”; en otras palabras, un concepto (significado) y la percepción sensible (de un significante).⁵⁷⁶ A diferencia de la imagen pasiva que pierde sus referencias, que no representa nada, el signo viene en re-presentación de algo. El signo re-presenta algo, un significado que ha de ser, evidentemente, una idealidad, un alma. El signo, escribe Derrida, significa una interioridad, *cifra una significación interior*: “El signo es una encarnación inmaterial”.⁵⁷⁷

En *La Filosofía Real*, la exteriorización es entonces el lenguaje (*Sprache*): fuerza de poner nombres (*die Nahmen gebendekrafft*). El lenguaje pone o sienta (*Setzende*) la interioridad como algo que *es*. Comienza por *hablar en esta interioridad que es el significado de la cosa (der Bedeutung des Dings)*, le da su nombre y lo dice o expresa (*spricht*) como el ser del objeto: “esto” es un nombre, “es” el sonido de mi voz (*ein Ton meiner Stimme*). Este sonido o tono articula lo interior y lo exterior, es la forma de la exteriorización. “Por medio del nombre –dice Hegel- el objeto ha nacido, como ser, del yo”. Sólo en el nombre llega a sobrepasarse (*überwunden*) “la intuición, lo animal, el tiempo y el espacio”, es decir, el límite totalmente contraído en sí, aislado (*die Gränze ganz in sich zurück genommen abgeschnitten*). El “mundo”, la “naturaleza” no es ya un reino de imágenes superadas internamente (*Reich von Bildern, innerlich aufgehoben*), carentes de ser, sino un “reino de nombres” (*reich der Nahmen*). Este reino de nombres se sostiene mediante el trabajo de la memoria (*Gedächtniß*), que trabaja para hacer necesario el enlace y la referencia, la voluntad de significación. El “yo” es, pues, el orden de memoria, el orden del referir (*beziehen*). Este es un trabajo o una operación insensorial (*unsinnliche Beschäftigung*) o inmaterial. El trabajo es, en definitiva, atenerse a la abstracción (*Festhalten der Abstraction*), fijar estrellas (*Sterne fixieren*) en el espacio vacío (*leeren Raum*).

⁵⁷⁴ *El pozo y la pirámide*, p. 113.

⁵⁷⁵ *El pozo y la pirámide*, pp. 114-115.

⁵⁷⁶ *El pozo y la pirámide*, p. 116.

⁵⁷⁷ *El pozo y la pirámide*, p. 116. Esta estructura y movimiento del signo en Hegel, que Derrida encontrará, aunque de modo diverso, en Husserl, sostiene uno de los planteamientos medulares del discurso derrideano: “Al determinar el ser como presencia (presencia bajo la forma de objeto o presencia para sí bajo la especie de la conciencia), la metafísica no podía tratar el signo más que como un paso [...] Lugar de paso, pasarela entre dos momentos de la presencia plena, el signo no funciona desde entonces más que como el envío provisional de una presencia a otra [...] La presencia para sí del saber absoluto, la conciencia del ser-ante-sí en el logos, el concepto absoluto, no habrán sido sustraídos a sí mismos más que el tiempo de un rodeo y el tiempo de un signo” (*El pozo y la pirámide*, p.106).

A.1. No poder salir del *entre*

Hegel se refiere a la “muerte de Dios” en el contexto de lo que todavía denomina la “religión del arte”, lo cual es importante. Sin embargo, no deja de interpretar allí el “arte” como algo del pasado. Lo hace en relación con la “conciencia desventurada”. La dura expresión “Dios ha muerto”,

“... es la simple expresión del simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella. Este sentimiento es, pues, de hecho, la pérdida de la sustancia y de su enfrentamiento a la conciencia; pero es, al mismo tiempo, la pura subjetividad de la sustancia o la pura certeza de sí mismo que a ella le faltaba, como el objeto, o lo inmediato, o la pura esencia. Este saber es, pues, la espiritualización por medio de la cual la sustancia ha devenido sujeto, su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por tanto, la sustancia ha devenido realmente autoconciencia simple y universal”.⁵⁷⁸

La “conciencia desventurada” no se produce sino al precio de una pérdida completa, “ella misma es esta pérdida consciente de sí y la enajenación de su saber de sí”, “conciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí –de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*”⁵⁷⁹. Ciertamente, toda esta reflexión de Hegel ha dado lugar a diversas interpretaciones. Para Hyppolite, la “conciencia desventurada” será el tema fundamental de la *Fenomenología*. Se sitúa en la “oscilación entre los dos momentos” que son la aspiración al descanso en la unidad y la superación de la desgracia que no es otra que la conciencia de la contradicción⁵⁸⁰.

Hegel es probablemente lo suficientemente kantiano todavía como para plantear que, en la desgracia, la “significación es una significación tomada a préstamo y un ropaje que no cubre las desnudeces de la manifestación y que no logra ninguna fe ni veneración, sino que sigue siendo la noche turbia y el propio éxtasis de la conciencia. Para que esta significación de lo objetivo no sea, por tanto, mera imaginación, debe ser *en sí*, es decir, debe, en primer lugar, brotar para la conciencia del concepto y surgir en su necesidad”⁵⁸¹. Pero es precisamente aquí donde Hegel escribirá:

“[L]a conciencia desventurada es el saber de esta pérdida total. Para ella, se han perdido tanto el valor intrínseco de su personalidad inmediata como el de su personalidad mediata, el de la personalidad pensada. Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar del aplastamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. Ahora, ya sólo son lo que son para nosotros –bellos frutos caldos del árbol, que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella presenta esos frutos; ya no hay ni la vida real de su existencia, ni el árbol que los sostuvo, ni la tierra y los elementos que constituían su sustancia, ni el clima que constituía su determinabilidad o el cambio de las estaciones del año que dominaban el proceso de su devenir. De este modo, el destino no nos entrega con las obras de este arte su mundo, la primavera y el verano de la vida ética en las que florecen y maduran, sino solamente el recuerdo velado de esta realidad. Nuestro obrar, cuando gozamos de estas obras, no es ya, pues, el culto divino gracias al cual nuestra conciencia alcanzaría su verdad perfecta que la colmarla, sino que es el obrar exterior que limpia a estos frutos de algunas gotas de lluvia o de algunos granos de polvo y que, en vez de los elementos interiores de la realidad ética que los rodeaba, los engendraba y les

⁵⁷⁸ Hegel, G.W.F. “La religión revelada”, en: *Historia de Jesús*. Taurus, Madrid, 1981, p. 123.

⁵⁷⁹ *La religión revelada*, p. 101.

⁵⁸⁰ Hyppolite, Jean. “La conciencia desgraciada”, en: *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*. Península, Barcelona, 1974, p. 176.

⁵⁸¹ *Historia de Jesús*, p. 104.

daba el espíritu, coloca la armazón prolija de los elementos muertos de su existencia exterior, el lenguaje, lo histórico, etc., no para penetrar en su vida, sino solamente para representárselos dentro de sí. Pero, lo mismo que la doncella que brinda los frutos del árbol es más que su naturaleza que los presentaba de un modo inmediato, la naturaleza desplegada en sus condiciones y en sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etcétera, al reunir bajo una forma superior todas estas condiciones en el resplandor del ojo autoconsciente mismo y en el gesto que ofrece los frutos, así también el espíritu del destino que nos brinda estas obras de arte es más que la vida ética y la realidad de este pueblo, pues es la *reminiscencia* del espíritu y exteriorizado todavía en ellas –es el espíritu del destino trágico que reúne todos aquellos dioses individuales y todos aquellos atributos de la sustancia en un panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu”.⁵⁸²

Lo que se llama “estética” no sería sino esta “absolutización de la conciencia como pérdida consciente de sí”. Jean-Luc Nancy afirma que después de Hegel, el régimen estético de las artes es la mantención –yo diría, el *entretenerse*, que es una manera de mantenerse en el desvío de sentido- *entre* el fin de la religión que no era todavía la verdad de la religión y el esbozo de la superación revelante de esa pura verdad: “el arte se mantiene suspendido en ese ‘entre-dos’ de la dialéctica revelante [...] todo lo que nos interesa habita ese intervalo, ese intersticio, todo está suspendido en esa síncopa”.⁵⁸³ La estética es la recolección de formas en la suspensión de la significación, *restos* que no re-presentan sino que *presentan*.

“Ésa es la razón por la cual la estética y el arte aparecen en nuestra historia (quiero decir: aparecen como lugares de pensamiento irreductibles, necesarios para la determinación o para la problematización del sentido mismo) cuando se desvanece la inteligibilidad del sentido en su cosmo-cosmeto-logía. Es lo que sucede entre el siglo XVIII y Hegel. Y es lo que hace que Hegel, al anunciar que el arte ‘es en adelante para nosotros cosa del pasado’, sólo anuncie el final de la bella (re)presentación del Sentido inteligible –es decir de lo que también llama ‘la religión estética’-, y que la releve de esta presentación que se presenta en su modalidad moderna de verdad, la del concepto, el ‘gris’ filosófico, inmanencia consumada sin diferencia sensible de una trascendencia que vuelve a venir por completo a sí. Pero al mismo tiempo, exactamente con el mismo gesto, Hegel rescata el arte para sí mismo: lo rescata del servicio de la trascendencia en la inmanencia, lo libra a la verdad desligada, fragmental”.⁵⁸⁴

Este régimen estético pertenece, pues, al régimen de un sentido que no puede exponerse más que en la fragmentación de un sentido ausente. “Fruto caído” y “limpieza del polvo” en lo desfallecido. El comentario de arte vacila entre la pieza caída de un conjunto quebrado y la sospecha de un destello de lo que no es ni inmanente ni trascendente. Una permanencia indefinida en esa “oscilación en el entre” de la que hablaba Hyppolite. Una “pérdida consciente de sí” entre la imposibilidad de la síntesis y la suspensión del régimen representacional.

B. La noche de la nada

“En la clara noche de la nada de la angustia [*In der Hellen Nacht des Nicht der Angst*] surge la originaria apertura de lo ente [*die ursprüngliche Offenheit des Seienden*]”⁵⁸⁵. Se trata de ver aquí la precedencia de la espacialidad. ¿Cómo encontrar esto en *Ser y tiempo*? En *Ser y Tiempo*, Heidegger escribe: “Si la espacialidad del Dasein es ‘abarcada’ (*Umgriffen*) por la temporalidad, en el sentido de que queda existencialmente fundada por ella, esta relación entre espacio y tiempo, que deberá aclararse más adelante, es asimismo diferente de la primacía del tiempo sobre el

⁵⁸² *Historia de Jesús*, pp. 101-102.

⁵⁸³ Nancy, Jean-Luc. *El peso de un pensamiento*. Ellago, Madrid, 2007, p. 58.

⁵⁸⁴ *El sentido del mundo*, p. 189.

⁵⁸⁵ Heidegger, M. “Was ist Metaphysik?”, en *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1967, pp. 11-12.

espacio”⁵⁸⁶. En realidad, en *Ser y tiempo* no parece estar resuelto lo que Heidegger denomina el “acoplamiento” de espacio y tiempo, hasta el punto que el propio Heidegger dirá más tarde que “el intento, abordado en *Ser y tiempo*, de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no se deja mantener”⁵⁸⁷.

Ciertamente, el tiempo no es la exteriorización en el espacio de un tiempo cualitativo, como la *durée* bergsoniana; no ostenta el carácter de un proceso negativo; pero para poder sostener esta tesis, Heidegger reduce la propia espacialidad del existente a la temporalidad: si el tiempo es el sentido del ser, “entonces también ha de basarse en la temporalidad la específica espacialidad del Dasein [...] esta espacialidad sólo es existencialmente posible por obra de la temporalidad”⁵⁸⁸. El Dasein cae-en-la-espacialización-del-tiempo a partir de la temporalidad originaria. El “fondo” de esta caída, allí donde la existencia *pasa* en su *pasar*, en la angustia, acontece un espaciamiento del ser en el modo del “en ninguna parte” como aperturidad de la espacialidad en cuanto tal.

El análisis que hace Heidegger, en *Ser y Tiempo*, de lo amenazante y de la angustia tiene evidentes connotaciones espaciales. Lo amenazante que comparece en el miedo, lo hace en el modo fundamental del acercamiento (*Herannahen*) que acontece dentro de la cercanía (*innerhalb der Nähe*): el acercamiento en la cercanía (*die Näherung in der Nähe*) forma parte de la estructura de comparecencia de lo amenazante (*Bedrohlichen*). Esta estructura se funda, a su vez, en la angustia. En la angustia, lo amenazante está *en ninguna parte*; mas, el “en ninguna parte” no significa simplemente nada, sino que implica la zona general, la aperturidad del mundo en cuanto tal para la espacialidad humana (*Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein*)⁵⁸⁹.

No se trata de emprender un análisis sobre el estatuto de la “espacialidad” en Heidegger. En *Introducción a ¿Qué es Metafísica?*, Heidegger escribe: “Del mismo modo que en los primeros nombres metafísicos del ser resonaba una oculta esencia del tiempo, así sucede también en el último; en el “eterno retorno de lo mismo”. En la época de la metafísica, la historia del ser está dominada por una esencia impensada del tiempo. El espacio no está situado al lado de dicho tiempo ni incluido en él”.⁵⁹⁰ ¿Dónde está, pues, el *donde*? En los pensadores que aquí nos interesan, no importa tanto el privilegio del tiempo; importa *la consideración espacializada de la precedencia de la presencia*. En Heidegger no nos interesa si, en último término, la espacialidad del Dasein, su *estar-en*, se reduce a la temporalidad; nos interesa, por el contrario, que en la determinación en la movilidad del Dasein como un arrojarse en la proyección retenida del instante, se pre- viene de una precedencia que espacializa el ser.

⁵⁸⁶ *Ser y tiempo*, pp. 382-383.

⁵⁸⁷ Heidegger, Martín. *Tiempo y ser*. Tecnos, Madrid, 2000, p. 43.

⁵⁸⁸ *Ser y tiempo*, p. 382.

⁵⁸⁹ *Ser y tiempo*, pp. 208-209.

⁵⁹⁰ Heidegger, Martín. *Introducción a “¿Qué es metafísica?”* En: *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001, p. 308.

C. La noche del *hay*

Para Lévinas, el esquematismo ontológico explica las formas de subsunción de la existencia por parte del existente. Esta subsunción nada tiene que ver con “categorías”, pero sí con formas limítrofes, formas de adhesión de la existencia al existente. El “esquema” es el *presente*, una “función”, como señala el propio Lévinas, que nombra la “hipóstasis” como acontecimiento de la aparición del existente, entre la noche espaciada del *hay* y la inscripción del existente en la existencia. Lo que hay de positivo en el sujeto, dice Lévinas en *De la existencia al existente*, se abisma en el “en ninguna parte”. “Ninguna parte” no es, sin embargo, ausencia de “es”, sino la presencia anónima del verbo sin sustantivo, sin nombre. El *hay* es “una insinuación en la noche, como una amenaza indeterminada del espacio mismo...”. El *hay* no es la nada de los entes, sino el ‘ser’ mismo, el *murmullo de nadie*. Podríamos decir, escribe Lévinas en *De la existencia al existente*, que “la noche es la experiencia misma del *hay*”, “el espacio nocturno”:

“Imaginemos la vuelta a la nada de todos los seres: cosas y personas. Resulta imposible situar esa vuelta a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero ¿y esa nada misma? Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada. La indeterminación de ese “algo pasa” no es la indeterminación del sujeto, no se refiere a un sustantivo [...] Cuando las formas de las cosas se disuelven en la noche, la oscuridad de la noche, que no es un objeto ni una cualidad de un objeto, invade como una presencia. De noche, cuando estamos clavados a ella, no nos ocupamos en ninguna cosa. Pero ese ninguna cosa no es el de una pura nada. No hay ya *esto*, ni *aquello*, no hay “algo”. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. No es el contrapunto dialéctico de la ausencia, y no es gracias a un pensamiento como la aprehendemos. Está inmediatamente ahí. No hay discurso. Ninguna cosa nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye, y espanta [...] *Hay* en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a ese término. *Hay*, forma impersonal, como “llueve” o “hace calor”. Anonimato esencial [...] No es ya mundo. Lo que se llama yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que *se* participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente. El ser permanece como un *campo de fuerza*, como un *pesado ambiente* que no pertenece a nadie...”⁵⁹¹.

El intento final de Lévinas en *De la existencia al existente*, es “excavar el instante” para hallar su espaciamiento. Y este espaciamiento no reside en ninguna espiritualidad ni idealidad, sino en la materialidad del cuerpo, en esa distancia o espacio de duración del esfuerzo que se ha abierto entre el cansancio y el acto mismo del comienzo. “El desfase del cansancio crea la distancia –dice Lévinas- donde va a insertarse el acontecimiento del presente [...] acontecimiento del presente que equivale al surgimiento de un existente para quien ser significa asumir el ser”.⁵⁹² Lo enigmático de la aparición del sujeto no es sólo la necesidad de la evasión ni anida en el intervalo, todavía envuelto en la neutralidad, del temblor insomne, “se produce en el instante mismo en que algo, si cabe decirlo, *precede* al instante. La esencia del instante y su llevarse a cabo consisten en franquear esa distancia interior”.⁵⁹³ El instante no es precedido por la intelección de una *estancia* o detenimiento, sino por el esfuerzo o el empeño, el espaciamiento, que se ha abierto en el cansancio del comienzo.

En este texto de Lévinas hay dos asuntos capitales para el pensamiento francés en su relación con Heidegger. Por una parte, en Lévinas la nada de los entes es, en una expresión, el anonimato del ser. Nada es Nadie. Es un hecho anónimo:

⁵⁹¹ Lévinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000, pp. 77-78.

⁵⁹² *De la existencia al existente*, p. 75.

⁵⁹³ *De la existencia al existente*, p. 106.

no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia. El existir que piensa Lévinas es la acción misma de ser, que no puede expresarse mediante ningún sustantivo, que es verbo. Este existir no es susceptible de una afirmación pura y simple, puesto que siempre se afirma un ente. Pero se impone porque resulta imposible negarlo. “Tras toda negación, reaparece esta atmósfera de ser”. Este anonimato del hay espacializado no se evade por el ser-mismo-que-insiste-en-el-sí-mismo, sino en el ser-para-otro. La salida de la noche es, en Lévinas, una salida-del-ser. Lévinas piensa la angustia como un angustiarse-en la náusea (que asedia o cerca no *en ninguna parte* sino *por todas partes*; no desde fuera, sino *desde las entrañas*) que se horroriza del ser puro. Como señala Rolland, “la náusea difiere fundamentalmente de la angustia en que, detenida en el suspenso en que ella se demora, se vuelve *pasión del retorno*, en la forma del *ningún*, del *kein*, de esa nada que aquella ha manifestado”⁵⁹⁴. Pasión del retorno mienta el modo en que la náusea se adhiere: “En la náusea –escribe Lévinas–, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, *encerrado en un estrecho círculo que ahoga*”.⁵⁹⁵ Luego, la naturaleza de la náusea no es sólo *nada* más que la *presencia del ser*; es, esencialmente, *la impotencia de salir* de esta presencia. Se trata del problema de la “neutralidad”.

Por otra parte, Lévinas plantea el “ser” en términos de una espacialidad. Según mi interpretación, en *De la existencia al existente* Lévinas habrá trazado un análisis donde surge incipiente el concepto de *diferancia* en relación con el peso del cuerpo, y no en relación necesaria con la “diferencia ontológica” ni la historia del ser. En esa trama del comienzo impuro del acto propuesta por Lévinas, el peso del cuerpo es el movimiento de una *diferancia* en un “entre” irreductible que está envuelto en el “*hay que*” del paso y el peso inicial. El cuerpo siempre ha estado en la *diferancia* del mundo. Según la formulación de Lévinas, “la existencia acarrea un peso –aunque no sea más que ella misma– que complica su viaje de existencia (...) No existe pura y simplemente. Su movimiento de existencia, que podría ser puro y recto, se curva, se empantana en él mismo.”⁵⁹⁶ Este “peso” se revela en la estructuración de una economía del comienzo del acto como *retrazo* en el presente, que establece una *distancia* donde se articula la relación con el presente. Es en este retraso, en este *desfase* donde, señala Lévinas, va a “inscribirse el acontecimiento del presente”, pero entonces toda inscripción acarrea una *huella*, una demora y distancia, un intervalo e intersticio: siempre hay allí una *diferancia*, una *diferancia* que agita el sentir de las cosas, de los otros, del mundo. La *diferancia* es la situación de toda inscripción en el mundo respecto de ese mismo mundo. La inserción de un “espaciamento” caracteriza la relectura de la “diferencia ontológica” por parte de Derrida y Nancy, e introduce la cuestión del *entre* en el seno de la problemática ontológica⁵⁹⁷.

Lévinas piensa el “presente” como un “esquema ontológico”:

⁵⁹⁴ Rolland, Jacques. “Salir del ser por una nueva vía”, *prólogo a*: Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 1999, p. 35.

⁵⁹⁵ *Salir del ser por una nueva vía*, p. 104.

⁵⁹⁶ *De la existencia al existente*, p. 33.

⁵⁹⁷ Hay, me parece, cuatro modos de acceder a una respuesta. El primer modo ha de tomar en cuenta el “intervalo” que Lévinas describe como constitutivo del existir: “Estar en el mundo es esa vacilación, este intervalo en el existir, que nos ha aparecido en el análisis del cansancio y del presente” (Lévinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000, p. 65). El segundo guarda relación tanto con la duración eterna del intervalo, el “entretiempos” inhumano y monstruoso del arte, la condición suspendida, “interregna” del interés seducido por las imágenes y la música (Lévinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta, 2001). El tercer modo, acaso el decisivo, es que para Lévinas, como para Blanchot, hay un trecho, un intervalo, una alteración-entre que no va del ser al ente, sino del *yo* al *otro*. El cuarto modo se refiere a la “huella”, lo irrecuperable e inapropiable, la huella es una conciencia trastornada por el otro. Este trastorno es, en primer lugar, una interrupción de la continuidad temporal que asegura la presentación de lo presente. Una conciencia trastornada –señala Lévinas– está en el entre tanto, donde el acontecimiento esperado vira hacia el pasado sin ser vivido en ningún presente (Lévinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Edit. Síntesis, Madrid, 2005, p. 300).

“El acontecimiento de la hipóstasis es el presente [...] No se trata de un presente extraído de un tiempo constituido de ante mano, no es un elemento del tiempo sino la *función* del presente, el desgarramiento que produce en la infinitud impersonal del existir. Es una especie de esquema ontológico”.⁵⁹⁸

Se trata también de una “función” que media, por cuanto el esquema del presente en Lévinas es un acontecimiento y algo que no existe. “Es, por otra parte, el acontecimiento del existir gracias al cual algo sucede a partir de sí; por una parte, es aún un puro acontecimiento que debe expresarse en un verbo; y, sin embargo, por otra parte, hay una especie de mutación del existir, hay ya algo existente. Es esencial considerar el presente en el límite del existir y del existente en el que, como función del existir, se transmuta ya en existente”.⁵⁹⁹ El esquema del presente no pertenece a un esquematismo trascendental del tiempo que prefigura toda aparición. Lévinas opone esta función del esquema del presente a lo que considera la interpretación hipostasiada del tiempo en Kant, en tanto *tiempo que es* y “no del tiempo en su función esquemática entre el existir y el existente, el tiempo como puro acontecimiento de la hipóstasis”.⁶⁰⁰

Sería aquí insostenible emprender un análisis sobre este “esquema” como mediación que quiebra el anonimato del ser mediante la hipóstasis, es decir, un “esquematismo” que no ordena la unidad; que describe una subsunción por separación, un esquematismo del desgarro. Nos situamos, nuevamente, en una impronta ya descrita de una instancia esquemática que no asegura la homogeneidad, que se mantiene en una suspensión.

D. El fondo oscuro

Decía Sartre que “la conciencia está, pues, constantemente rodeada por un cortejo de objetos-fantasmas”.⁶⁰¹ Tal es, no es necesario destacarlo, la *cerrada noche de fantasmagorías* de Hegel. ¿Pero no hay este fondo, este pesaje de la aparición sobre un fondo oscuro en Husserl?

“El yo puro se presenta y se ausenta: la esencia de la conciencia está de tal manera en la unidad del flujo (la vivencia de la actualidad, el punto-fuente originario, la impresión originaria), que el yo puro no puede iluminarla con su luz por todas partes, sino en actos singulares y solamente en actos singulares. Pues pertenece insuprimiblemente a la esencia de la conciencia que todo acto tenga su horizonte oscuro, que toda ejecución de acto se hunda en la oscuridad al dar el yo un giro sobre nuevas líneas de cogitación (acción). Tan pronto como la mirada del yo se distancia del acto, éste se muda y entra en el horizonte vago. En la esencia de la conciencia no radica, empero, que en ella tenga que ser necesariamente ejecutado un *cogito* actual. Nuestra ‘conciencia en vigilia’ puede ser interrumpida a trechos por una conciencia durmiente, completamente sorda, en la cual no hay diferencia entre campo actual de la mirada y fondo oscuro. Todo es ahora fondo, todo es oscuridad [...] Que nos esté permitido decir que en lugar de este yo actualmente ejecutante existe un yo sordo como otro modo-del-yo, y que precisamente ese modo existe también por todas partes como modo-de-entorno del yo actual (correspondiente al fondo oscuro), es algo que podría ser puesto en duda. Pues es difícil enviar miradas reflexivas al reino de las oscuridades y llegar a estar seguro de lo que en esta esfera se da”.⁶⁰²

⁵⁹⁸ Lévinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona, 1993, p. 89.

⁵⁹⁹ *El tiempo y el otro*, pp. 89-90.

⁶⁰⁰ *El tiempo y el otro*, p. 91.

⁶⁰¹ *Lo imaginario*, p. 117.

⁶⁰² *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, II*, p. 144.

Para Husserl la condición de posibilidad del aparecer en general es el mundo. La conciencia experimenta en el mundo y contra el *fondo* del mundo la aparición. Toda percepción, dirá Husserl, tiene su “fondo perceptivo”, su “medio circundante”, que es una unidad de posiciones potenciales. Una cosa tiene modos de aparecer y de co-aparecer, es algo dado y algo co-dado, algo “realmente exhibido” y algo “vagamente indeterminado”. La teoría del aparecer no es posible de otro modo que convirtiendo en fenómeno un mundo que opera originariamente de manera anónima, vaga y oscura. La teoría de la aparición supone, por tanto, una escena cuyos personajes son la precedencia del fondo y la presencia de la aparición. La fenomenología no es sólo una teoría del aparecer, sino una teoría de las condiciones de posibilidad de la aparición de lo que aparece. Si las condiciones de posibilidad del aparecer de lo que aparece no redundan más que en las condiciones de posibilidad del aparecer para la experiencia de la conciencia, se entiende que la pregunta por las condiciones de posibilidad conduce finalmente al presente primigenio (*die urtümliche Gegenwart*), a la autotemporalización trascendental del ego en el presente permanente y primigenio. El protopresente (*Urgegenwart*) es el centro de aparición del mundo.

La “conciencia en general” es de un doble tipo, señalaba Husserl: realidad y sombra, conciencia de posición y conciencia neutral. Esta estructura del perfil sobre el fondo ordena *a priori* la escena de la aparición. Aquel “perfil” es, de hecho, el esquema de la cosa: “todo aparecer una cosa encierra necesariamente en sí una capa que llamamos el *esquema de la cosa*: es la figura espacial meramente llena con cualidades sensible”.⁶⁰³ En la aprehensión-de-cosa el esquema es percibido como “protomanifestación” o “manifestación originaria”. Como en Kant, este “esquema” no es propiamente una “imagen”. Según el privilegio de la percepción o de la actualidad de la posición de la existencia, la conciencia perceptiva de una imagen neutraliza esa actualidad. La imagen introduce una distancia, un diferendo. Husserl habla en *Ideas I* de “imágenes” en general: imágenes de un árbol, imágenes de una pintura, siempre con la precaución de un “extravío” del asunto tratado puesto que requerir de la percepción y de la vivencia intencional una función de imagen trae consigo inevitablemente, dice Husserl, un regreso infinito. Y es que entre percepción y representación por medio de una imagen hay una “infranqueable diferencia esencial”. En la imagen no aprehendemos nada real, sino una ficción, una “quasi-existencia”.

Fenomenología del *entre*

En “La filosofía y su sombra” Merleau-Ponty plantea que “hay que avanzar por el entre” (*c'est dans cet entre-deux qu'il faut essayer d'avancer*) que se abre *entre* las haecceidades de la Naturaleza y el torbellino de la conciencia absoluta, y que es necesario generar una *fenomenología de lo oblicuo*, es decir, una fenomenología de seres y contenidos que no participan directamente en la actividad centrífuga de la conciencia y que no acaban en la posesión intelectual de un noema⁶⁰⁴.

⁶⁰³ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, II*, p. 361.

⁶⁰⁴ Merleau-Ponty, Maurice. “La filosofía y su sombra”, en *Signos*. Barcelona, Seix Barral, 1964, p. 202. Merleau-Ponty abrirá la vía de lo que se ha llamado en Francia “fenomenología existencial”. Esta fenomenología “tiene como programa la descripción de lo que se encuentra precisamente

En una clase fechada en 1979 y publicada como agregado en el libro *Derrames, entre capitalismo y esquizofrenia*⁶⁰⁵, Deleuze se refiere a las páginas donde Husserl escribe sobre lo inexacto (*Inexakt*) y la vaguedad de los conceptos (*Die Vagheit der Begrifflich*) en el contexto de la posible fundamentación de una ciencia –la fenomenología– que no se restrinja al método de la “exactitud”⁶⁰⁶. La inexactitud y vaguedad de los conceptos descriptivos no es una mácula o una tara añadida; son conceptos y nociones *esencialmente* vagos, argumenta Deleuze, en la medida que remiten a un espacio y a un tiempo *inexactos*. Suspendiendo estratégicamente el procedimiento mediante el cual la reducción fenomenológica permitiría instalar *junto* al proceder descriptivo un proceder idealizante, Deleuze define la fenomenología como “la itinerancia persiguiendo las esencias vagas”. La fenomenología deambularía huérfana *entre* las singularidades irreductibles y la ilusión de trascendencia. “El fenomenólogo es el ambulante”, dice Deleuze. El campo de la fenomenología sería el espacio intermedio que se *sustraer* tanto a las cosas sensibles formadas como a las esencias formales.

“Hay esencias que no son fijas ni son formales –escribe Deleuze–. Se trata de este dominio *intermediario*. No son esencias formales fijas, ni cosas formadas sensibles y percibidas. ¿Qué son? Son esencias morfológicas, por oposición a las esencias fijas o formales [...] Husserl añade que se trata –palabra sublime– de *esencias vagas*”.⁶⁰⁷

El hábito de pensar en términos de esencias formales y de cosas sensibles formadas, continúa Deleuze,

“[...] olvida como un *entre-dos*, un *intermediario*. Es al nivel de este intermediario que todo se produce. Es decir que no podemos comprender nada de las esencias formales, nada de las cosas formadas, si no ponemos al día esta región escondida de las esencias vagas [...] La esencia vaga siempre está escondida. Y es por eso que Husserl puede, descubriendo las esencias vagas, decirse fenomenólogo [...] Es por eso que Husserl no debió haber escrito más que estas cuatro páginas”.⁶⁰⁸

Ahora bien, tal “fenomenología del entre”, que intenta asentar el *entre* en la realidad, supone un determinado ejercicio heterogramático. ¿Cómo se puede remarcar el *entre*? En *Investigaciones lógicas*, Husserl señala que los “contenidos no-independientes” son contenidos que no pueden tener consistencia por sí mismos y no pueden dar lugar a ningún “cumplimiento significativo, como no sea en conexión (*im Zusammenhang*) con un todo de significación más amplio (*umfassenderen Bedeutungsganzen*)”⁶⁰⁹. El sincategorema tiene *significata* cuando es agregado a categoremata; adquiere así un objeto como significado, pues el sincategorema no se refiere a objeto alguno. Una significación es independiente, en cambio, cuando puede constituir la significación plena y total de un acto concreto de significar. La palabra sincategoremática es, pues, “secundaria” respecto de la palabra categoremática, que es una palabra substancial. Apartados, aislados, escribe Husserl, los sincategoremata no tienen una función de conocimiento. Como palabra dicha o

‘entre’ el ‘para sí’ y en ‘en sí’, la conciencia y la cosa, la libertad y la naturaleza. El ‘entredós’ [...] es su terreno predilecto”. Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Catedra, Madrid, 1988, p.82.

⁶⁰⁵ Deleuze, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 375

⁶⁰⁶ *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, pp. 165-168.

⁶⁰⁷ *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 371.

⁶⁰⁸ *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, pp. 373-375. En *Mil Mesetas*, podemos ver de qué modo Deleuze es un “fenomenólogo”: “Entre las formas sustanciales y los sujetos determinados, *entre los dos*, no sólo hay todo un ejercicio de transportes locales demoníacos, también hay un juego natural de haecceidades, grados, intensidades, acontecimientos, accidentes, que componen individuaciones totalmente diferentes de la individuación de los sujetos bien formados que las reciben”. *Mil mesetas*, p. 258.

⁶⁰⁹ *Investigaciones lógicas II*, pp. 115-116; *Logische Untersuchungen*, p. 314-315.

escrita, “entre” siempre resuena con un eco: apenas se la escucha o se la inscribe por escrito, se espera algo que la acompañe, un *qué* hacia el que tiende o del que proviene. Sin esta complementaridad, el “entre” queda interrumpido en medio de la boca o abandonado en el blanco desierto de la página. El “entre”, por sí mismo, no ofrece conocimiento alguno. Pero el problema, leemos tanto en *Investigaciones lógicas* como en *Ideas I*, no es únicamente qué quiere decir esta necesidad de complemento (*Es ist hier die Frage, was diese Ergänzungs-bedürftigkeit besagt*)⁶¹⁰ para cada sincategorema, sino cómo puede darse la posibilidad de un significar incompleto (*die Möglichkeiten unvollständigen Bedeutens besagt*)⁶¹¹, esto es, que el “entre”, la “y”, signifiquen por sí mismos, tengan *sentido* prescindiendo de los contextos, de los objetos y de los complementos. En otros términos: ¿cómo se explica el hecho de que los sincategoremas desligados de todo enlace (*aus jeder Verknüpfung herausgerissene*)⁶¹² sean comprendidos y ofrezcan “sentido” allí donde falta “conocimiento” y “comprensión intuitiva” (*kein intuitives Verständnis*)?

La posibilidad de un significar incompleto (*die Möglichkeiten unvollständigen Bedeutens*) desligado de todo enlace (*aus jeder Verknüpfung herausgerissene*) sólo parece explicitarse mediante un ejercicio de conversión determinado por Husserl como una “modificación de significación” (*Bedeutungsänderung*) que se indica, “por lo menos en la expresión escrita, mediante comillas u otros medios de expresión heterogramáticos (*heterogrammatische Ausdrucksmittel*)”, una “determinación” o “función anómala” del sincategorema⁶¹³. Es, según Derrida, esta “anomalía” de la “escritura heterogramática” lo que esconde la “fidelidad” de la “deconstrucción” con la “fenomenología”⁶¹⁴, pero aquí interesa una problemática acaso más extensa dentro de la cual se inserta la “deconstrucción”: no es posible encontrar en la historia de la filosofía –y también en la historia de la escritura- otro momento de intensificación y acentuación heterogramática del sincategorema “entre” que se pueda igualar con el que ha tenido lugar en el pensamiento contemporáneo. Se trata de restañar el “entre” del movimiento de significación y pensarlo por sí mismo, pero esto implica que el “agravamiento metaxológico del entre” es inseparable del agravamiento de una “significación anómala”, “incompleta” (*unvollständigen Bedeutens*), que en Husserl permanece en un plano de secundaridad y, más precisamente, en el nivel de la capa inferior (*Unterschicht*), irreductible a la restitución de un sentido pleno. La “deconstrucción” es una posibilidad –probablemente la posibilidad llevada a su extremo- de este “agravamiento metaxológico del entre” que consiste, en principio, en suspender la inscripción del “entre” en un contexto de significación más amplio, desplazando los complementos virtuales que podrían agregar el conocimiento para otorgarle pleno significado al sincategorema aislado; postergar, por tanto, su anulación como elemento conectivo o enlazador, y modificar la comprensión del sincategorema aislado como una significación meramente intencional (*der bloss intendierenden Bedeutungen*), es decir, como una significación ligada a las estructuras de la conciencia. Es desde esta perspectiva que hacemos legible la

⁶¹⁰ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 302; *Ideen I*, p. 291.

⁶¹¹ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 302; *Ideen I*, p. 291.

⁶¹² *Investigaciones lógicas II*, p. 115; *Logische Untersuchungen*, p. 314.

⁶¹³ *Investigaciones Lógicas II*, pp. 123-124; *Logische Untersuchungen*, pp. 322-323.

⁶¹⁴ Derrida escribe que la “deconstrucción” mostrará “rigurosamente las consecuencias de una imposibilidad de saturación total para los contextos llamados categoremáticos, y para un contexto en general, o también, más precisamente, de la posibilidad siempre abierta de estos funcionamientos incompletos, sincategoremáticos, que Husserl llama por sí mismos ‘anormales’, ‘impropios’, ‘simbólicos’, y más tarde ‘críticos’”. Derrida, Jacques. “Et cetera...”, en *Δαίμων, Revista de Filosofía*, n° 19, 1999, 9-25, p. 20.

relevancia de lo que se juega en Husserl: se trata de *pensar el “entre” por sí mismo como exterior y anterior a los términos que lo complementan, sin que se pueda resolver mediante el esquematismo dialéctico de la representación.*

Estamos, ciertamente, en el ámbito de la escritura y más precisamente en el dominio de las significaciones verbales. Pero las iniciales descripciones del fenómeno de la significación en las *Investigaciones lógicas* recubren la aprehensión del movimiento de la intencionalidad entendido como el acto de conceder sentido (*Sinngebung*). La cuestión que aquí se abre excede, por este motivo, la primera explicación que entrega el propio Husserl, a saber, que los sincategoremas aislados los podemos representar de manera impropia (*uneigentlichen Vorstellungen*) como significaciones meramente intencionales (*der bloss intendierenden Bedeutungen*), es decir, como significaciones situadas en la gradación entre lo vacío y lo realizado (*Erfüllung*) de la intencionalidad. Todo el problema de los sincategoremas en las *Investigaciones lógicas* y en *Ideas I* está marcado por la cuestión de lo vacío (no-intuitivo, confuso, no-íntegro, incompleto, *unvollständigem*) y lo lleno (o íntegro, completo, *vollständigem*) de una intuición, una problemática que incluye también la distinción entre una expresión (*Ausdruck*) íntegra, completa; una evidencia lógico-pura, una conciencia clara que “expresa (*ausprägt*) en forma de significaciones conceptuales todas las materias y formas sintéticas de la capa inferior”, y una expresión incompleta de esa capa inferior.⁶¹⁵ Aunque Husserl se encarga de señalar que no todo el “sentido”, no toda la capa inferior (*Unterschicht*) es plenamente reflejada (*reflektieren*) o reduplicada (*Reduplikation*) en la expresión, hay la pretensión sistemática, la “voluntad trascendental y teleológica” enfatiza Derrida⁶¹⁶, de restituir la totalidad de un sentido dado actualmente a la intuición. Pero esta restitución contiene siempre el resto de una oscilación “entre” la capa pre-reflexiva del sentido y la plena presencia del sentido; contiene, en primer lugar, la posibilidad, destacada por el propio Husserl, de un significar no-íntegro, incompleto (*unvollständigem Bedeutens*), de ese “entre” que no entra nunca en el significar expresivo íntegro. ¿Cómo comprender ese “entre” donde se extiende la efectuación y el cumplimiento (*Erfüllung*) de la intencionalidad, ese “entre” que se resta de la confianza fenomenológica en la adecuación *entre* intención y cumplimiento? ¿Cuál es el “sentido” de ese “entre” desde el punto de vista del análisis fenomenológico? La explicación de Husserl sobre el fenómeno del sincategorema aislado, el “entre” en nuestro caso, desatiende, de hecho, el “entre” que trabaja en toda operación de suspensión o de puesta *entre* paréntesis, *entre* comillas o *entre* corchetes; en todo acto de colección, de correlación, de encadenamiento y articulación; en cada intento por dilucidar la estructura y la distinción *entre* sujeto y objeto; en todas las totalidades y en todas las oposiciones que tendrían la pretensión de cerrarse o de resolverse sobre sí mismas. Husserl elude, como si quedara fuera del fenómeno verbal, el “entre” que trabaja operativamente en la investigación fenomenológica, determinada por “la serie gradual de las fenomenologías constitutivas” (*die Stufenfolge der konstitutiven Phänomenologien*), *entre* lo particular y la constitución intersubjetiva de la realidad, donde cada grado es necesario “miembro intermedio” (*Mittelglied*) para la plena constitución de la cosa. Olvida, a su vez, la estructura intersticial de la intencionalidad, “ámbito intermedio de efectuación”⁶¹⁷, estructura “sorprendente y misteriosa, puesto que pertenece, en cierto sentido, al objeto [...] y, sin embargo, no es nada objetivo, y

⁶¹⁵ *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, p. 301; *Ideen I*, p. 291.

⁶¹⁶ *La voz y el fenómeno*, p. 132.

⁶¹⁷ Bech, José María. *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Ediciones de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001, p. 118.

pertenece al Dasein y su existencia intencional y, sin embargo, no es nada subjetivo”.⁶¹⁸ Sobre todo, al definir el “entre” aislado como “representación impropia”, Husserl descuida el problema central de la fenomenología, que no es otro que el “abismo de sentido” (*Abgrund des Sinnes*) que se abre (*gähnt*) “entre” (*Zwischen*) la conciencia (*Bewußtsein*) y la Realidad (*Realität*)⁶¹⁹, abismo irreductible que no se completa o no se resuelve nunca. Husserl ha dado una explicación indirecta del “entre” al analizar la palabra sincategorema, pero nos encontramos aquí sin apoyo para este abismo de sentido del “entre”. ¿Qué es este “abismo de sentido del entre”? No puede ser una “referencia” (*beziehen*) o un “enlace” (*verknüpfen*), señala Husserl, fundamentalmente porque “conciencia” y “realidad” no están emparentadas en su esencia. Husserl establece una “diferencia fundamental y de esencia” entre el “ser” como *conciencia* y el “ser” como *cosa*, una diferencia que se *intercala* en el “abismo de sentido del entre” *entre* conciencia y realidad. Klaus Held ha argumentado que el descubrimiento fundamental de Husserl es “the *In-between-dimension* of appearing-in-manners-of-giveness”⁶²⁰. Abandonando un dualismo metafísico, escribe Held,

“They are the *In-between*, that which originally opens the dimension of intentional appearance within which consciousness and the world have already met —before any subject-object rift. Husserl discovered this *In-between* through resolving this subject-object rift by understanding truth in a way that was not one-sided; he was thereby the first to push open the door to entirely new possibilities in thought for twentieth-century philosophy”.⁶²¹

El “In-between” apuntado por Held no es otro que el “abismo de sentido” *entre* la conciencia y la realidad. Ciertamente, tenemos que llegar al esclarecimiento de esa apertura de nuevas posibilidades para el pensamiento que estaría en juego en el “entre”, pero ese “In-between”, ¿sigue siendo una representación impropia (*uneigentlichen Vorstellungen*), un fenómeno de la significación verbal, un sincategorema? ¿Está este “abismo de sentido del entre” aislado, desligado, respecto del noema? ¿Qué puede “significar” el “entre” *entre* las intuiciones vacías y las intuiciones plenas? Más profundamente, ¿qué significará el “entre” que funciona inadvertido *entre* la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, y los objetos como correlatos de la conciencia? ¿Acaso la intencionalidad, entendida como la estructura del *dirigirse-a*, descansa sobre un “abismo de sentido” que agota su posibilidad en la distinción “conciencia” y “realidad”? Aunque Derrida concuerda con Held en la potencialidad del “descubrimiento” de una “dimensión del entre” en la fenomenología, señala que Husserl no le prestó la atención necesaria. Por el contrario, escribe Derrida, es del todo curioso que Husserl “venga a juzgar estos signos como signos de una anomalía cuyo destino está ligado a la escritura, a una escritura heterográfica”.⁶²² El “entre” aislado no sólo es, desde el punto de vista del fenómeno de significación, una palabra incompleta, no-íntegra, sino que, como “abismo de sentido”, sostiene el *retroceso* del proyecto fenomenológico hacia la “esfera de la posición absoluta” frente a este despeñadero del sentido. Para pensar el “abismo de sentido del entre” se requiere una operación fenomenológica que no tiene lugar en Husserl: volver la suspensión fenomenológica contra sí misma; suspender la suspensión, realizar una *epoche* de la *epoche*, poner

⁶¹⁸ Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta, Madrid, 2000, p. 99.

⁶¹⁹ *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, op. cit., pp. 113-114; “Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes”. *Ideen I*, p. 105.

⁶²⁰ Held, Klaus. “Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, en Welton, Donn (ed.). *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington, 2003, p. 40.

⁶²¹ *Husserl’s Phenomenological Method*, p. 28.

⁶²² Derrida, Jacques. “Et cetera...”, en *Δαίμων, Revista de Filosofía*, nº 19, 1999, 9-25, p. 21-22.

el “entre” entre paréntesis mediante una especie de “reducción infinita”, como la definía Maurice Blanchot.⁶²³ En otras palabras, habría sido necesaria una “fenomenología del entre”.

⁶²³ “No sólo habría que suspender la posición natural o de existencia para que, en su pura luz desafectada, pudiese aparecer en el sentido; es el sentido mismo que no tendría sentido sino poniéndose *entre* paréntesis, *entre* comillas, y esto por una *reducción infinita*, permaneciendo finalmente fuera de sentido”. Blanchot, Maurice. *El diálogo infinito*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1993, p. 477.

CAPITULO IV. EL ESTALLIDO DE LA CONTINUIDAD

UMBRAL

En el comienzo del capítulo dedicado a “Los conceptos fundamentales de la vida” en las *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921-22), específicamente en el apartado inicial titulado “El sentido relacional de la vida: el cuidado” (*Bezugssinn des Lebens: Sorgen*), Heidegger introdujo una nota marginal cuya relevancia ha sido en general omitida. Lo que se asoma en esa nota no es únicamente el horizonte de gestación teórica de la “vida fáctica” en relación con el movimiento, la inquietud, el cuidado y sus múltiples direcciones (*Weisung*) en el mundo⁶²⁴. El interés específico que tiene esta nota marginal, cuya fecha exacta de creación es desconocida, es que se trata del primer lugar donde Heidegger escribe la palabra *entre* con un énfasis que la disocia de su sentido habitual. Esta inaugural operación de énfasis de la palabra *entre*, operación que denominamos, siguiendo a Husserl y Derrida, “expresión heterogramática del sincategorema”, se ha perdido detrás de los distintos usos del *entre* en la obra de Heidegger. El alcance del agravamiento heterogramático del *entre*, el alcance, en definitiva, de la *transformación de sentido del entre* que se anuncia en esta nota marginal, se mantiene en la penumbra.

Lo que nos permite vislumbrar la relevancia de esa transformación es la ubicación de la nota entre la exposición del “sentido de relación” o “sentido de referencia” fundamental de la vida (*Grundbezugssinn des Lebens*), el cuidado (*Sorge*), y el análisis destinado a poner de relieve (*Abhebung*) las distintas manifestaciones de dirección del cuidado (*Ausprägung der Weisungen des Sorgens*) en el mundo. El agravamiento heterogramático del *entre* coincide de alguna manera con el agravamiento fenomenológico del intermedio entre las “categorías fundamentales de la vida” y la “dispersión” (*Zerstreuung*) del cuidado en el mundo. Tal dispersión del cuidado conforma una multiplicidad de “estaciones de actualización o presentación intuitiva” (*Stationen anschaulicher Vergegenwärtigung*) donde se manifiesta la dirección (*Weisung*) de intencionalidad de la vida en su relación con el mundo. El nexa (*Zusammenhangs*) que articula la multiplicidad de direcciones de la intencionalidad permanece indeterminado, no explicitado (*Unabgehobenheit*), recubierto por la actitud teórica y sus conceptos, adheridos a una formalización universal. Es en este horizonte donde Heidegger inserta la siguiente nota marginal:

“[La movilidad [*Bewegtheit*] de la vida fáctica se puede interpretar y describir provisionalmente como *inquietud* [*Unruhe*]. El *como* [*Das Wie*] de la Inquietud en cuanto fenómeno pleno determina la facticidad. Sobre Vida e Inquietud, cfr. Pascal, *Pens.* I-VII; importante descripción, pero no la teoría y la intención; especialmente: Alma – Cuerpo, el viaje eterno [*le voyage éternel*], para una filosofía existencial no es accesible. Dilucidación de la Inquietud, dilucidar la inquietud; Inquietud y cuestionabilidad [*Fraglichkeit*]; poder de maduración del tiempo [*Zeitigungsmächte*]; Inquietud y el “hacia qué”. Los agitados [*unruhige*] aspectos de la inquietud. El encubierto, no-relevado [*unabgehobene*], pendiente, indecيدido, indeterminado [*unentschiedene*] Entre de los aspectos de la vida fáctica: mundo-circundante, mundo-con, mundo-propio, mundo-pre, mundo-post; algo positivo. La Inquietud difundiéndose, trascendiendo en todas partes, sus formas y sus máscaras. Quietud – Inquietud; Fenómeno y Movimiento (Cfr. El Fenómeno del movimiento en Aristóteles)]”⁶²⁵.

⁶²⁴ David Farrel ha destacado esta nota marginal como un resumen imprescindible de la configuración del concepto de vida fáctica (*Faktische Leben*) en Heidegger. Farrel, David. “The Factical Life of Dasein: From the Early Freiburg Courses to Being and Time”, en Kisiel, T., Buren, J. (eds.). *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. State University Press of New York, Albany.

⁶²⁵ “[Die Bewegtheit des faktischen Lebens ist vorgängig auslegbar, beschreibbar als die *Unruhe*. Das Wie diese Unruhe als volles Phänomen bestimmt die Faktizität. Betr. Leben und Unruhe vgl. Pascal, *Pens.* I-VII; wertvoll die Deskription, nicht aber die Theorie und die Vorhabe; vor allem: Seele – Körper, le voyage éternel, für existenzielle Philosophie derart nicht zugänglich. Die Unruhe-erhellung, die erhellte Unruhe; Unruhe und Fraglichkeit; Zeitigungsmächte; Unruhe und das Wozu. Der unruhige Aspekt der Unruhe. Das unabgehobene, unentschiedene Zwischen des Aspekts des faktischen Lebens. Zwischen Um-, Mit-, Selbst-, Vor- und Nachwelt; etwas Positives. Das überall Durchsickern der Unruhe, ihre Gestalten und Masken. Ruhe – Unruhe; Phänomen und Bewegung (vgl. Das Bewegungsphänomen bei Aristoteles).]”. Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles. Einführung In Die Phänomenologische Forschung* [GA 61, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns].

Dejemos aplazado el análisis del contenido de esta nota marginal; el análisis específico de lo que significa el *entre* aquí nombrado y de lo que significa el estado encubierto (*unabgehobene*) e indeterminado (*unentschiedene*) del *entre*. Este aplazamiento no es ninguna evasión. Se trata de permitir que la inserción de Heidegger establezca resonancias con otra inserción. En el comienzo de un recorrido reservado a la interpretación del “con” como “medida del inconmensurable sentido (del ser)”, Jean-Luc Nancy agrega una interpolación, un inciso, una *parembole* (παρεμβολήν, algo insertado entre). Es una especie de digresión en *Ser singular plural* que se inserta a continuación de la siguiente reflexión: “Ahora bien, es aquí donde desfallece nuestra ontología, desde que estamos ‘entre nosotros’, y el ‘ser’ se resume –si se puede decir así- en esto mismo”. *Esto mismo*, esto que es el desfallecimiento de la ontología, es el *entre*. La “presencia del ser” se resume en la “precedencia del *entre*”. Bajo esta idea, bajo este desfallecimiento, Nancy añade una inserción que complementa y al mismo tiempo excede el asunto:

“(Como si el ser hubiera cubierto este ‘entre’ que es su verdadero lugar, como si se tratara entonces de un ‘olvido del entre’ más bien que de un ‘olvido del ser’ [*Comme si l’être avait recouvert cet “entre” qui est son véritable lieu, comme s’il s’agissait donc d’un “oubli de l’entre” plutôt que d’un “oubli de l’être”*] – o más bien, sin duda, como si la invención del ser –toda nuestra tradición- no hubiera sido más que la invención de nuestra existencia como tal, es decir, como existencia, cierto, pero como existencia de *nosotros* y *como nosotros*, nosotros en el mundo, nosotros-el-mundo: ‘nosotros’ sería entonces lo previo absoluto, lo más remoto de toda ontología, y en consecuencia ‘nosotros’ sería también el efecto más tardío, el más difícil, el menos apropiable, de la exigencia ontológica)”⁶²⁶.

¿Cómo se anuncia el *entre*? El *entre*, dice Nancy, se presenta en el desfallecimiento de la ontología, allí donde decaen nuestras estructuras de sentido. Sería lo más remoto, lo menos apropiable de la exigencia ontológica. Dentro de la exigencia ontológica, la exigencia del “ser”, el *entre* permanecería en el olvido, permanecería recubierto (*recouvert, unabgehobene*), indeterminado (*unentschiedene*). Lo que nos ofrecen las inserciones de Heidegger y Nancy es una descripción del estado o *situación hermenéutica del entre*: el *entre* estaría olvidado, encubierto, no-revelado (*unabgehobene*), pendiente, indeciso, indeterminado (*unentschiedene*). Entre dos inserciones, entre dos paréntesis, entre dos digresiones, esta investigación habrá comenzado retenida a una entridad incierta. Entridad discreta, encubierta (*unabgehobene*), indeterminada (*unentschiedene*) y olvidada. No sabemos qué podría significar el *entre*. Lo que sabemos, lo que apenas barruntamos, son dos marcas, dos inserciones que nos permiten delimitar un espacio de análisis. En efecto, en la inserción de Heidegger asistimos a la *emergencia del entre como problema filosófico*⁶²⁷; en la inserción

Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 93. “[The movedness of factual life can be provisionally and described as *unrest*. The “how” of this *unrest*, in its fullness as a phenomenon, determines facticity. On life and *unrest*, cf. Pascal, *Pens.* I-VII; the description valuable, but not the theory and the project; above all: soul-body, *le voyage éternel* [the eternal voyage], for existentiell philosophy not accessible in that form. The clarification of *unrest*, clarified *unrest*; un-rest and questionability; power of maturation; *unrest* and the “toward which”. The restive aspect of *unrest*. What cannot set in relief, the undecidable “between” of the aspect of factual life: between surrounding world, shared world, individual world, previous world, future world; something positive. The seeping through of *unrest* everywhere, its forms and masks. Rest-*unrest*; phenomenon and movement (cf. the phenomenon of movement in Aristotle)]. Heidegger, Martin. *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*. Indiana University Press, Indiana, 2001, p. 70.

⁶²⁶ *Être singulier pluriel*, p. 99; *Ser singular plural*, pp. 92-93.

⁶²⁷ La idea de que la “historia subterránea del entre” encuentra en Heidegger el final de una línea (*Die untergründige Präsenz des “Zwischen” im Werk Heideggers markiert den Endpunkt einer Linie*), tanto en el sentido de algo que persiste en Heidegger en el segundo plano como en el sentido de algo que comienza a emerger o encontrar su “historia como concepto”, articula el resumen que Michael Theunissen elabora sobre el término “Zwischen” (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, pp. 1543-1550). Más adelante retomaremos el resumen de Theunissen. Una nueva acuñación del concepto *entre* (*Neuprägung des Begriffs Zwischen*) en Heidegger es también el sustento de la investigación de Cioflec, Eveline. *Der Begriff des “Zwischen” bei Martin Heidegger. Eine Erörterung ausgehend von Sein und Zeit*. Verlag Karl Alber, Freiburg GmbH, 2012, p. 21. Como se

de Nancy llegamos tarde a la *inscripción del entre en la historia de la filosofía* como la huella de un olvido. Entre la emergencia y el olvido del *entre* ha tenido lugar una *digresión sobre el entre* que atraviesa el pensamiento contemporáneo. Es necesario revisar esta digresión. Las inserciones de Heidegger y de Nancy, que no son inicio y término absolutos del problema del *entre*, proveen a esta tesis su campo o espacio de estudio definido por un *agravamiento metaxológico*.

Ahora bien, las inserciones de Heidegger y Nancy no solo son relevantes porque nos proveen una delimitación entre la emergencia del *entre* como problema filosófico y el olvido del *entre* como la inscripción de este problema en la historia de la filosofía. La relevancia de estas inserciones tampoco se limita a exponer un primer esbozo sobre el estado encubierto e indeterminado del *entre*. Al mismo tiempo que nos ofrecen la demarcación de un espacio de análisis y la descripción preliminar del estado del objeto que debemos analizar, las inserciones de Heidegger y Nancy anuncian la forma que adquiere la insistencia del *entre* por acceder al primer plano de la reflexión filosófica. Este anuncio no se encuentra *en lo que dicen* las inserciones, sino en *cómo lo dicen*, es decir, en el método de exposición del *entre*. Este método sigue dos procedimientos: la expresión heterogramática, que remarca el vacío semántico, y las inserciones dentro de un texto. La insistencia del *entre* por alcanzar la condición de inteligibilidad comienza en la propia escritura, aunque evidentemente no se limita a la escritura. El *entre* fuerza la dislocación, la modificación de la escritura y de la terminología. El *entre* se despliega cada vez mediante un procedimiento de expresión heterogramática que suspende su función sincategoremática. “A partir de este hecho, el sincategorema ‘entre’ tiene como contenido de sentido un casi-vacío semántico, significa la relación de espaciamento, la articulación, el intervalo, etc.”⁶²⁸. Pero junto con esta expresión heterogramática que remarca el *entre* en Heidegger y en Nancy, en ambos casos el *entre* viene al texto mediante inserciones. La interpolación en el caso de Heidegger, o el paréntesis digresivo en el caso de Nancy, son procedimientos de interrupción del texto que la tradición retórica definía mediante un término que tuvo una exigua historia: la metaxología. Las dos citas ofrecen una aclaración sobre la situación herméutica del *entre* y un procedimiento hermenéutico para pensar esa situación.

propone en esta tesis, la transformación del sentido del *entre* en Heidegger, la “nueva acuñación”, no supone su ingreso en la “historia de los conceptos” sencillamente porque el *entre* se aparta del “concepto” y establecería una dimensión donde la filosofía deja de estar circunscrita a la “formación de conceptos”.

⁶²⁸ *La diseminación*, p. 335, n. 39.

I. El esquematismo llegado a sus límites

Tendríamos que pensar, a la vez, la *ocultación trascendental* del esquematismo y la *ocultación tecnológica* del medio. Pensamiento extraño, sin duda, en el que la auto-afección trascendental se realiza como hetero-afección empírica. Debemos sacar todas las consecuencias, filosóficas y técnicas, de una historia en la cual “las mediaciones suplementarias” producen el sentido de eso mismo que ellas difieren: “el espejismo de la cosa misma, de la presencia inmediata, de la percepción originaria”⁶²⁹. El *entre* “debe ser objetivamente calculable, una cierta tecnología es necesaria, y este es posiblemente el origen o la esencia de la tecnología”⁶³⁰. O también: el *entre* acontece como “la abertura espaciada que llama, y hace posible, sin retraso, la prótesis técnica (*l’ouverture espacée qui appelle, en la rendant possible, sans retard, la prothèse technique*)”⁶³¹. No solo la filosofía, entonces, ha sido una “empresa general de significación y de presentación”; no solo la filosofía habría *modulado diversamente la voluntad de la presentación*”⁶³².



Como argumenta Badiou, es la modernidad en su conjunto la que ha estado sometida a una “pasión por lo real”. “A la pregunta: ¿qué hay de real?, el siglo responde: *manifestar*. Lo que no manifiesta no es”⁶³³. La modernidad se caracteriza por depurar lo real extrayendo violentamente las capas. “De allí el gusto violento por la superficie y la transparencia. El siglo intenta reaccionar contra la profundidad”. El pensamiento, el arte, la política deben “aprehender el aparecer como tal, o lo real como acontecimiento puro de su aparecer. Para lograrlo, es preciso destruir todo espesor, toda pretensión sustancial, toda aserción de realidad. La realidad pone obstáculos al descubrimiento de lo real como superficie pura”⁶³⁴. Desde lo más pequeño a lo más inmenso, desde lo neuronal al universo, desde las ecografías al Gran Colisionador de Hadrones dedicado a iluminar la materia oscura, vivimos en la *intersección* –en el sentido exacto de *intersecare*: un corte de distensión- de lo imperceptible. Lo que Alain Badiou denomina “pasión de lo real” (*passion du réel*), lo que Slavoj Žižek define como “pasión formal de lo real”⁶³⁵, se comprende bajo la creciente “explicitud fenomenológica y técnica en la época moderna”⁶³⁶. Línea mayor de la filosofía y línea mayor del proyecto tecnológico, este esquematismo

⁶²⁹ Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit, París, 1967, p. 226; *De la Gramatología*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008., p. 201

⁶³⁰ Derrida, Jacques. *Athens, still remains*, p. 19..

⁶³¹ Derrida, Jacques. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Galilée, París, 2000, p. 258; *El Tocar*, Jean-Luc Nancy [Trad. Irene Aguff]. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2011, p. 326.

⁶³² *El olvido de la filosofía*, p. 25.

⁶³³ Badiou, Alain. *Le Siècle*. Éditions du Seuil, París, 2005, p. 130; *El siglo* [Trad. Horacio Pons]. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2005, p. 140.

⁶³⁴ *El siglo*, p. 90.

⁶³⁵ Žižek, Slavoj. *Órganos sin Cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias* [Trad. Antonio Gimeno]. Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 124-125.

⁶³⁶ El método fenomenológico, señala Blumenberg, es “un paradigma de la conciencia de la contingencia, de aquel proceso básico en el sustrato espiritual del mundo técnico que podría ser caracterizado como un ‘deshacerse de la obiedad’” (“Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”, en *Las realidades en que vivimos*, p. 69). La teoría de Sloterdijk de la “catástrofe de la latencia” tiene en Blumenberg su precursor. La concepción heideggeriana de la “técnica como desocultamiento” ha de insertarse en una consideración amplia de la tecnología como

de la presentación total habría llegado a su límite. Y en la crisis, sostiene Nancy, “hay evidentemente una repetición de la *crítica* kantiana; pero los datos son diferentes: el esquematismo no demanda ser dilucidado, sino que demanda ser *puesto en evidencia en cuanto límite, que él mismo representa*”⁶³⁷. ¿Qué puede significar poner en evidencia este límite?



Uno podría tirar una línea de densidad de aparición en el que la tendencia es la anorexia material del soporte y del dispositivo tanto de las imágenes como de la escritura⁶³⁸: del grosor de la pintura rocosa a la pantalla; del alisamiento de la fotografía al cine como suspensión de lo táctil. Sería la historia de Narciso. Agua y espejo. ¿No era el esquematismo, según Nancy, el “sueño de Narciso”? Decía Eduardo Russo que del espejo ha venido el filme; del fresco, de la pintura, ha venido la fotografía. El video y la televisión, en cambio, tienen su genealogía en la superficie acuática, el cristal de aumento, el microscopio y el telescopio⁶³⁹. La fusión de las pantallas líquidas es el acontecimiento fundamental de esta historia narcisista que se ahoga en la *superficie pura*, allí donde huella e inscripción coinciden. No en otro horizonte ha podido formular Deleuze un campo trascendental constituido superficialmente. Si uno lee como descripción epocal el análisis de Deleuze no tiene otra alternativa que reconocer que el siglo ha sido deleuziano. *He aquí que ahora todo sube a la superficie*. “El campo trascendental real está constituido por esta topología de superficie”. La superficie destituye la profundidad e instituye un “tenue vapor incorporal que se escapa de los cuerpos, película sin volumen, espejo que los refleja, tablero que los planifica”. Pura idealidad, los “fantasmas de la superficie han sustituido, afirma Deleuze, a la alucinación de las profundidades, y “los sueños de deslizamiento acelerado sustituyen a las pesadillas de hundimiento”⁶⁴⁰.

fuerza fenomenológica de explicitud creciente (*Esferas III*, p. 63). Hemos pasados –en realidad, nunca estuvimos en otro lugar– del *a priori* trascendental ontológico-fenomenológico del *dejar-ser* al *a priori* trascendental del operar la aparición técnicamente.

⁶³⁷ *El olvido de la filosofía*, op. cit., p. 58. “No es casual que tantas maneras de reivindicar la inmediatez, la vida, la existencia, la práctica, el mundo, la experiencia, la verdad del fenómeno, del cuerpo, de la obra de arte, del acontecimiento, y además la irregularidad, el instante, la oscuridad, la heterogeneidad, estén impacientes por la llegada de un momento tanto más histórico cuanto que escande nuestra historia suspendiendo su significación”. *El olvido de la filosofía*, p. 57.

⁶³⁸ Un proceso que implica, por ejemplo, la *deportación técnica* de las formas de lo *intermedio* que determinaban, hasta fechas recientes, la geografía de lo real y el reparto de lo sensible: el *dinero*, elemento fundamental de la simbólica del *intercambio* (Goux, Jean-Joseph. *Symbolic Economies. After Marx and Freud* (1973). Cornell University Press, New York, 1990), se espectraliza o se auto-enajena como *actus purus* (Simmel, George. *The Philosophy of Money* (1907) [Trad. David Frisby]. Routledge, New York, 1990). La *imagen*, que históricamente ha funcionado como diafanidad intermedia, se pixela (Brea, José Luis. *Las tres eras de la imagen. Imagen-materia, film, e-image*. Akal, Madrid, 2010); los *soportes* y superficies son sometidos a una anorexia material hasta devenir *interfaces* (Dagognet, François. *Faces, Surfaces, interfaces*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982; Galloway, Alexander. *The Interface Effect*. Polity Press, Cambridge, 2012); el ángel desaparece en la comunicación; las manos, que eran el “verdadero órgano de la experiencia del *entre*” (Brun, Jean. *La main et l'esprit*. Labor et Fides, Genève, p. 109), se retraen hasta las yemas (“El ser humano, en este futuro de cosas intangibles, existirá gracias a las yemas de sus dedos”. Flusser, Vilém. *Filosofía del diseño. La forma de las cosas* [Trad. Pablo Marinas] Síntesis, Madrid, 2002); la imaginación, la facultad intermedia por antonomasia, se externaliza e industrializa (Stiegler, Bernard). *La técnica y el tiempo III. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*. Hondarribia: Hiru, 2004). La cuestión del *entre* está íntimamente conectada con la transformación de estas figuras de lo intermedio (dinero, imagen, imaginación, soportes, angeles, manos).

⁶³⁹

⁶⁴⁰ Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 107

“Si las cosas se nos han acercado hasta llegar a quemarnos, tendrá que surgir una crítica que exprese esa quemadura”⁶⁴¹. Badiou sugiere que nuestra época ha elaborado esa crítica mediante un pensamiento de la *sustracción*. Un pensamiento que exhibe “como punto real no la destrucción de la realidad sino la *diferencia mínima*. Depurar la realidad, no para aniquilarla en su superficie, sino sustrayéndola a su unidad aparente para detectar en ella la diferencia minúscula, el término evanescente que la constituye [...] En esta excepción inmanente, todo el afecto está en el ‘apenas’”⁶⁴². Este pensamiento sustractivo ha sido de alguna manera el horizonte de la deriva contemporánea –la deriva que va de la huella a la luciérnaga- dedicada a pensar el *grado mínimo de aparición*. La anestésica de la materia⁶⁴³, el duelo por lo irrepresentable e impresentable, la distancia irremontable entre lo sensible y el *logos*, la dialéctica negativa, la infinitud del Otro, la desconfianza pretérita respecto de la imagen, la aparición o el espectáculo; la claustrofobia del estado de excepción y la inflación de la catástrofe; en resumen, el aire de época amueblado por la deconstrucción interminable de la presencia⁶⁴⁴.

Decía Castoriadis que “el sistema hegeliano es para nosotros un gran *esquema imaginario* (y no solamente ‘lógico’ o ‘dialéctico’) que apunta a volver concebible sin resto la totalidad de lo existente, y que exhibe –a la vez correctamente y sin saberlo-, las condiciones bajo las cuales la totalidad de lo existente se volvería, en cierto sentido, concebible. Si en términos kantianos nos formulásemos la pregunta: ‘¿bajo qué condiciones la totalidad de la experiencia podría ser inteligible sin resto?’, la respuesta debería ser: ‘bajo la condición de que esta experiencia no sea otra cosa –en sus diferentes aspectos e inclusive en su desarrollo temporal- que la realización, la materialización, concreción de la *Intelligenz*’. En este aspecto, Hegel permanece estrictamente kantiano”⁶⁴⁵. Del esquema imaginario de la totalidad sin resto, habríamos

⁶⁴¹ Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid, 2003, p. 23.

⁶⁴² *El siglo*, p. 91.

⁶⁴³ En el *Postfacio* de la antología *Textes disperses I* de Lyotard, Jean Michel Durafour escribe que “l’entrepiseesthétique de Lyotard peut se résumer d’une phrase: *passer d’une esthétique des formes à une “anesthésique” de la matière*”. Durafour, Jean-Michel. “Dépenser la matière”, *Posface*, en Lyotard, Jean-François. *Textes dispersés I: esthétique et théorie de l’art*. Leuven University Press, Louvain, 2012, p. 240.

⁶⁴⁴ Recientemente, y como una evidencia del devenir cultura de lo antes secundario, Bourriaud ha hablado de una “obra que representa el intersticio social” (Bourriaud, Nicolas. *Estética relacional*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008). Maffesoli plantea unas “pequeñas utopías intersticiales” en el imaginario, y un “conocimiento ordinario”, que no es más que un “saber de los intersticios” (Maffesoli, Michel. *El tiempo de las tribus*. México: Siglo XXI Editores, 2000). En realidad, lo que se llama “resistencia” ha devenido micrología, microfísica o micropolítica intersticial en el contexto de una “universalidad concreta”. En una lectura post-lacaniana, la filosofía encuentra su trabajo en “esos hiatos e intersticios abiertos por desplazamientos ‘patológicos’ en el edificio social” (Zizek). Baudrillard ha descrito una “forma sísmica” de pensar que consiste en el “hundimiento intersticial”, forma mental que definiría a Norteamérica como “cultura intersticial”, en el mismo punto en que se podría hablar de una “cultura líquida” como forma mental de una “modernidad líquida”. ¿No es de hecho el intersticio el medio vital de unas especies acuáticas? ¿No hemos acabamos siendo, como dice Virno, “sujetos anfibios”? No es menos curioso que en el recurso intersticial se escamotea un discurso claustrofóbico y una retórica de la fuga, del afuera, un anhelo de espacios suspendidos, excepcionales, en el ámbito de una sujeción cuyo aparataje ideológico no es ya identificable en los términos clásicos de la modernidad. Para Sloterdijk, en un sentido similar a Lévinas, el término *Geworfenheit* de Heidegger actualiza el hecho de estar hundidos o clavados aquí-abajo. La historia de la modernidad no es sólo la historia del vuelo de los relatos y de los proyectos utópicos; al mismo tiempo, es la historia de las formas del imaginario del (auto)cercos. La sospecha ontológica se transforma en la tentativa por sospechar los puntos excepcionales del sistema. Habría que hacer un recorrido por esta sensación de encierro en el pensamiento contemporáneo y la sensibilidad que trabaja la resistencia como una sospecha de agujeros e intersticios, que trabaja en resumen en la deflación utópica y en la inflación de las fugas y mesianismos, una mezcla de complejo catastrófico y milagro invertido. Las ‘ficciones del entre’, el exceso intersticial, ¿no responden a un exceso sintético, a un universal concreto, a una abstracción técnica y económica que lo cubre todo, incluso esos poros, esos detalles, esa micrología que era, para Adorno, el último refugio metafísico? En el paradigma de un sistema cerrado, ¿no hacía Hegel una crítica de la “ficción de los poros en el entendimiento”, los “espacio intermedios”, los “intersticios”, la “oscilación”? Puede ser esta recurrencia intersticial una acomodación epistémica y al mismo tiempo el prurito de una excepcionalidad neutra, una suerte de refugio especulativo y estético, cultural y político. De ahí tal vez la persistencia que enlaza el ‘entre’ con el ‘Afuera’.

⁶⁴⁵ Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Buenos Aires: FDCE, 2004, p. 388.

pasado en la filosofía al *esquema del resto*. Formulado en el lenguaje de Husserl, de la fenomenología de la ‘verdadera realidad’, hemos pasado a la fenomenología de la ‘inane apariencia’ (*nichtigen Scheins*)⁶⁴⁶.

“Habría que hablar de una rebelión de lo poco llamativo, de lo discreto, por la que lo pequeño y efímero se aseguró una porción de la fuerza visual de la gran teoría, de una ciencia de las huellas, que a partir de indicios poco aparentes quiso leer los signos tendenciales del acontecer del mundo. Más allá del giro micrológico habría que hablar de un descubrimiento de lo indeterminado, gracias al cual –quizás por primera vez en la historia del pensamiento– lo no-nada, lo casi-nada, lo casual y lo informe han conseguido conectar con el ámbito de las realidades teorizables”⁶⁴⁷.

El desplazamiento del ser por el *entre* pertenece sin duda al extraordinario desplazamiento de la secundaridad en la modernidad, esto es, el ingreso en el ángulo hermenéutico de lo que era *quiantité négligeable*, de lo efímero y marginal, de lo intrascendente y micrológico. Este desplazamiento define a la filosofía justo en el momento del desplome de la metafísica⁶⁴⁸. La totalidad no se piensa sino a partir de la falla y de la ruina, del *intersticio* y del *resto*. No lo dado, sino lo *cuasi* dado. Con la publicación de *Glas* en 1974, un intratable *collage* compuesto con los escombros (*débris*) de “dos columnas desiguales” escritas con diferente tipografía (una columna dedicada a Hegel, la otra dedicada a Jean Genet), y en cuyas grietas había que proceder con el “equilibrio inestable del funámbulo”⁶⁴⁹, Jacques Derrida ofrecía una aproximación ejemplar a la experiencia del *entre* como resto. Las torres, como las dialécticas y las lógicas binarias, no han dejado de desplomarse. ¿Cómo podría hablarse, cómo podría pensarse o apenas indicarse un *entre* entre los escombros, sin bordes, torres o empalizadas? Mediante un ejercicio puramente ficcional e imaginativo, un “dispositivo de escritura acéfala” indefinido entre la literatura, el arte y la filosofía, lo que se mostraba en las grietas y grutas de *Glas* era el *entre* aislado, el *entre* caído y recostado en una página desolada. El *entre* desprendido de lo absoluto y del ser, como una boca rodeada de una blanca ausencia⁶⁵⁰. ¿Hay algo así como un *entre* que no sea entre algo? ¿Qué no transite, que no se deje

⁶⁴⁶ (Husserl, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* [editado por Karl Schuhmann]. Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 353) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit., pp. 364-365.

⁶⁴⁷ Sloterdijk, Peter. *Esferas III*. Madrid: Siruela, 2006, pp. 32-33. El proyecto filosófico de Sloterdijk intenta “poner en un primer plano todas esas categorías poco privilegiadas por la tradición filosófica (por ejemplo, la relación, la conexión, la fluctuación en un dentro-de-algo y en un con-algo, el *estar-contenido-en-un-entre*) y tratar las llamadas sustancias e individuos nada más que como momentos o polos de una historia de la fluctuación”. *El sol y la muerte*, p. 140.

⁶⁴⁸ Frisby, David. *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin* (1986). Routledge, New York, 2013. Es cierto que Adorno indica sus aprehensiones sobre la “mirada micrológica” (Cfr. Adorno, Th. W. *Teoría estética. Obra completa. Vol. VII*. Madrid: Akal, 2004, pp. 139-140), la necesidad de una “macrología” o “constelación legible de seres”, y el carácter de “refugio metafísico ante la totalidad” de esta “secularización en la ruina”. Afirma que “un pensamiento de tal índole es solidario de la metafísica en el mismo momento en que ésta se viene abajo” (Adorno, Th. W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1992, p. 405). El extremo es, por cierto, “bajar hasta eso que no merece el honor de la idea [...] bajar hasta este cabello, esta mugre de debajo de la uña”, gesto que configura el teatro filosófico de Deleuze y del siglo, según Foucault (Cfr. Foucault, Michel. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1995, p. 11). El proyecto *Esferas* de Peter Sloterdijk se instituye como un proyecto macrológico a partir de algo micrológico y secundario: el “entre”. *Esferas* “tiene como intención principal poner en un primer plano todas esas categorías poco privilegiadas por la tradición filosófica (por ejemplo, la relación, la conexión, la fluctuación en un dentro-de-algo y en un con-algo, el *estar-contenido-en-un-entre*) y tratar las llamadas sustancias e individuos nada más que como momentos o polos de una historia de la fluctuación. Y todo esto no al modo de una filosofía del diálogo, tal como se ha hecho popular entre los teólogos, sino con la ayuda de una teoría profana o antropológica del espacio compartido o del campo subjetivo” (Sloterdijk, P. *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela, 2006, p. 140). Ahora bien, interesa menos que la burbuja se convierta “en el tercero”, “en el intermediario, largamente buscado, en el que lo espiritual y material se encuentran en la concreción que se llama existencia”, que el hecho indesmentible según el cual la espuma adquiere densidad especulativa sobre el fondo del *agravamiento del entre* en el discurso contemporáneo. No es que el *entre* devenga espuma; es que la espuma no se puede pensar sin el *entre*.

⁶⁴⁹ Derrida, Jacques. *Glas*. Galilée, París, 1974, p. 159. Según Laruelle, todo el pensamiento de Derrida debiera leerse como un inmenso ejercicio de funambulismo. Laruelle, François. *Philosophies of Difference*, p. 104.

⁶⁵⁰ Vuelvo a citar una reflexión de Badiou: “El pensamiento del inexistente (*pensee de l'inexistant*) formaliza lo que considero el objetivo que guía el sinuoso camino de Jacques Derrida [...] [M]ostrar que, sea cual fuere la forma de imposición discursiva [...], existe un punto que escapa a las reglas de esa imposición, un *punto de fuga*. Todo el interminable trabajo consiste en localizarlo, lo cual también es imposible, puesto que es el *estar-fuera-de-lugar-en-el-lugar* lo que lo caracteriza. Para restringir el espacio de fuga, hay que forzar los significantes de la imposición discursiva, diagonalizar las grandes oposiciones metafísicas [...] e inventar una lengua del excentramiento (*langue de l'excentrement*), un dispositivo de escritura acéfalo (un

atravesar y que, sin embargo, no sea la ocasión de una detención? ¿Un *entre* que no sea anticipado por la continuidad de la conciencia? *Glas* es el mayor testimonio de una época en la cual la necesidad de la filosofía —el *entre* de una escisión (*Entzweiung*), la brecha abierta (*écart*)- emerge sin el poder unificador (*Macht der Vereinigung*) de la razón y de la historia. Derrida respondía, de este modo, al tañido fúnebre (“glas” es precisamente un toque de difuntos) de un “clima de la escisión” que ya no puede ser superado o relevado (*die Aufhebung der Entzweiung*): lo que queda entre las columnas abatidas es una suerte de espejismo que se parece al duelo del sentido. Se parece a lo *indecible* en la imposibilidad del soporte textual. “La palabra *entre*, señala Derrida en *La diseminación*, no tiene ningún sentido pleno en sí misma”. Es una significación incompleta. Todo el esfuerzo de *Glas* será inscribir el “resto suspendido” (*reste suspendu*) del *entre*, el *entre* “sin relevo dialéctico, sin descanso” (*sans relève dialectique, sans relâche*) que, como una “sombra sin fuerza [*marklose*, sin médula] e *inefectiva*”⁶⁵¹, se sustrae del origen y de la presencia. Pero esta inscripción no consiste simplemente en llamar la atención sobre un elemento “transcategorial, [que] no puede ser recibido, formado, terminado en ninguna de las categorías del sistema”⁶⁵², eso que habría sido apartado ontológica y dialécticamente; no se trata de enumerar lo marginado, el vómito del sistema (*le vomit su système*)⁶⁵³, sino de inscribir de *contra-bando* “lo no-transcendental, el afuera del campo transcendental, lo excluido, en una posición estructurante”⁶⁵⁴. En esta posición estructurante, el *entre* comienza a *significar anormalmente* por sí mismo: significa un casi-vacío, “significa la relación de espaciamento, la articulación, el intervalo, etc.”⁶⁵⁵ Esta *operación del entre* ordena todo el proyecto deconstructivo.



Gordon Matta-Clark. *The Space Between* (1974)

Gordon Matta-Clark. *City Slivers* (1976)

Jacques Derrida. *Glas* (1974)

El “resto” en *Glas*, el “himen” en *La diseminación*, el aparente carácter de significantes irremplazables de los cuasi-conceptos derridianos —*différance*, huella, espectro, *farmacon*- están allí como una trampa. El efecto de estos cuasi-conceptos, dice Derrida, es “producido por la sintaxis que coloca al ‘entre’ de tal forma que el suspenso no se refiera más que al lugar y no al contenido de las palabras [...] La palabra *entre*, se trate de confusión o de intervalo *entre*, lleva, pues, todo el peso de la operación”⁶⁵⁶. Testimonio de una época en la cual el *entre* emerge sin el poder unificador de la

dispositif d'écriture acephale). De ahí la organización de un roce entre la prosa más explícitamente literaria y la conceptualidad filosófica más rigurosa, roce cuyo emblema es *Glas* [...] En homenaje a Derrida, escribo aquí “inexistancia” (*inexistence*) [...]”. (*Logiques des Mondes. L'Entre et l'événement*, 2, pp. 570-571; *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, pp. 598-599).

⁶⁵¹ *Glas*, p. 162.

⁶⁵² *Glas*, p. 183.

⁶⁵³ *Glas*, p. 183.

⁶⁵⁴ *Glas*, p. 272.

⁶⁵⁵ *La dissémination*, p. 251; *La diseminación*, p. 335.

⁶⁵⁶ “Mediante el ‘himen’ se observa solamente lo que el lugar de la palabra *entre* señala ya y marcaría incluso si no apareciese la palabra ‘himen’ [...] Lo que vale para ‘himen’ vale, *mutatis mutandis*, para todos los signos que, como *farmacon*, *suplemento*, *diferencia* y algunos otros, tienen un valor doble, contradictorio, indecible” (*La dissémination*, pp. 249-250; *La diseminación*, pp. 331-333). Eric Clémens analiza lo que denomina las “lógicas del entre” en Derrida a partir de los cuasi-conceptos (huella, diferencia, copia, indecible, suplemento, intervalo, don y disimetría, envío,

razón y de la historia, *Glas* es, ante todo, el testimonio de una época determinada por el *agravamiento del entre*, un agravamiento que encontraría en la escritura su lugar privilegiado. A este agravamiento en la escritura Derrida lo llamará, siguiendo a Husserl, *heterogramática del entre*. El *entre* invade el texto filosófico forzando la escritura. “Entre”, *entre*, se trata cada vez de remarcar lo inadvertido, de inscribir la relación sin relación, de aplazar o suspender la función sincategoremática del *entre*. Pensar el *entre* supone inscribir de forma anormal o anómala su significación. Tal forzamiento, tal *heterogramática* –la anormal consistencia independiente del *entre*–, que Derrida considerará más radical que la formalización lógico-matemática, está en la base del giro metaxológico del pensamiento contemporáneo⁶⁵⁷. Hemos descubierto el *axioma del entre*: *el entre inexistente en cualquier estado de cosas*. Anunciado en un libro insufrible para la academia, prácticamente olvidado por su ineffectividad e intraducibilidad⁶⁵⁸, *Glas* ponía en evidencia, acaso como ningún otro texto, el movimiento de transformación de la sombra incalculable (*Unberechenbare*) del *entre* en una “sombra operativa” (*operative Verschattung*) que atraviesa el pensamiento contemporáneo.

traducción, himen e invaginación, espaciamento, ausencia y presencia, etcétera). La deconstrucción sería la historia de estas lógicas del entre como la lógica misma de la historia (Clémens, Éric. “Entre”, en: Lisse, M. (dir.). *Passions de la littérature*. Galiléé, París, 1996). Clémens se detiene sucintamente en la condición sincategoremática del ‘entre’, especialmente en la paradoja de un elemento sintagmático cuya “vida semántica significa por sí misma”: marca la apertura articulada de toda oposición. El mismo Derrida habla en *Posiciones* de unidades de simulacro, “falsas propiedades verbales”, nominales o semánticas, que no se dejan subsumir bajo la oposición filosófica sino que la habitan, la resisten, la desorganizan, sin constituir nunca un tercer término o una solución en la forma de la dialéctica especulativa. “La deconstrucción es también un drama interminable del análisis. Pues, para evitar que la crítica del originarismo, en su forma trascendental u ontológica, analítica o dialéctica, ceda el lugar, según una ley que conocemos bien, al empirismo o el positivismo, había que hacer lugar [...] a los conceptos imposibles, los cuasi-conceptos, los conceptos que he denominado cuasi-trascendentales [...] que al no repetir o no representar nada que esté ante ella o antes de ella, no oponiéndose, y a veces incluso sin enfrentar, vendrá a inscribirse sin embargo como un rincón, y ‘antes que’ ellas, entre ellas, en la stance, la estancia, la esencia o la existencia: antes, es decir más allá del ser que ella a la vez instituye y destituye”. En definitiva, trabajo con figuras que “llevan en sí predicados contradictorios o recíprocamente incompatibles, en su mismo entre, en su entrelazamiento [...] todas estas figuras aparecen en serie en el análisis, sustrayendo en él la presencia plena de su como tal, anunciándose más bien que entregándose al análisis”. Derrida, Jacques. *Resistencias del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 49-50.

⁶⁵⁷ La consecuencia profunda es que, si la escritura es lo impensado de la filosofía, el *entre* es lo impensado de lo impensado. ¿Cómo explicar la modificación de una palabra en la filosofía, la ampliación filosófica de una palabra corriente o derivada? Todo concepto o cuasi-concepto, señala Derrida, tiene un valor doble, “contradictorio, indecible, que se basa siempre en su sintaxis, sea de alguna manera ‘interior’, y articule y combine bajo el mismo yugo [...] dos significaciones incompatibles, o sea ‘exterior’, y dependa del código en que se hace trabajar a la palabra. Pero la composición o descomposición sintáctica de un signo vuelve caduca a esa alternativa de lo interior o lo exterior. Nos encontramos simplemente frente a unidades sintácticas más o menos grandes trabajando, y con diferencias económicas de condensación. Sin identificarlos entre sí, muy al contrario, podemos reconocer cierta ley de serie a esos lugares de giro indefinido (*pivotement indéfini*): señalan los puntos de lo que no se deja mediatizar, dominar, descubrir, dialectizar por *Erinnerung* o *Aufhebung*. ¿Es casual que todos esos efectos de juego, esas ‘palabras’ que escapan al dominio filosófico, tengan, en contextos históricos muy distintos, una relación muy singular con la escritura? Esas ‘palabras’ admiten en su juego la contradicción y la no-contradicción (y la contradicción y la no-contradicción entre la contradicción y la no-contradicción). Sin relevo dialéctico, sin descanso, pertenecen de alguna manera a la vez a la conciencia y al inconsciente, del que Freud nos dice que es tolerante o insensible a la contradicción. En tanto que depende de ellos, que se *pliega* en ellos, el texto representa, pues una *doble escena*. Opera en dos lugares absolutamente diferentes, incluso si no están separados más que por un velo, a la vez atravesado y no atravesado, *entreabierto*. A la doble ciencia a que estos dos teatros deben dar lugar, Platón la habría denominado, en razón de esa inestabilidad, *doxa* y no *episteme* [...] Todo se juega, todo y el resto, es decir el juego, se juega en el *entre* del que el autor del *Ensayo sobre el conocimiento aproximado*, que también sabía de grutas, dice que es un ‘concepto matemático’. Cuando una escritura *marca* y vuelve a marcar esa indecibilidad, su poder formalizador es mayor, incluso si es de apariencia ‘literaria’ o en apariencia tributaria de una lengua natural, que el de una proposición de forma lógico-matemática que se mantendría de este lado de este tipo de señal. Suponiendo que la distinción aún metafísica entre lengua natural y lengua artificial sea rigurosa (aquí tocamos, sin duda, el límite de su pertinencia), habría textos de la lengua denominada natural cuyo poder formalizante sería superior al que se atribuye a ciertas nociones en apariencia formal”. *La dissémination*, pp. 250-251; *La dissemination*, pp. 233-235.

⁶⁵⁸ Sobre *Glas* como resto no asimilado, véase especialmente: Blanco, Beatriz. *Geografía de los restos: reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida*. U.N.E.D., Madrid, 2011.

II. Heterogramática y heterodramática

Un cuerpo apenas perceptible sostenido sobre una línea de flotación casi inexistente: eso fue lo que experimentaron los transeúntes de New York la mañana del 7 de agosto de 1974. Sin previo aviso, el funámbulo Philippe Petit se deslizó entre las Torres Gemelas sobre una delgada cuerda. “Allá arriba, a ciento diez pisos de altura, completamente inmóvil – escribe Colum McCann en su novela *Let the Great World Spin-*, un juguete oscuro contra el cielo nublado”⁶⁵⁹. Meses antes, Gordon Matta-Clark había presentado en el *112 Green Street* de New York una pequeña fotografía en blanco y negro titulada *Anarchitecture: The Space Between*. Colmada por el llenado arquitectónico de las torres, la imagen forzaba la atención hacia el espacio *invisto*, ni visible ni invisible, del *entre*. Especie de rebelión de lo poco llamativo, el gesto de Matta-Clark rehabilitaba una realidad discreta, normalmente omitida, en el centro del acontecer financiero del mundo⁶⁶⁰. Como el equilibrista, el imaginario se movía en esa condición inestable que no pertenece a ningún extremo, cuando ya no hay cópula y todavía no hay muerte, eso que Octavio Paz describía como el “breve vértigo del *entre*”⁶⁶¹. Ese momento, que parece envuelto en la absoluta soledad, esconde sin embargo una extraña solidaridad rítmica: se siguen los pasos del funámbulo, todas las miradas lo sostienen, todos los cuerpos lo imitan. Como en *El circo* de Chaplin, la complicidad en el vértigo hace que todos se vuelvan *funambulistas*. “Los transeúntes –agrega McCann en su relato sobre el acto de Petit- se congregaban, alzaban las cabezas, asentían, afirmaban, todos miraban arriba, a nada en absoluto”. No era el ángel. Simplemente un cuerpo flotando en el *entre*⁶⁶². Simplemente el relieve difuso de una silueta



que interrumpía el orden gris de la mañana. Si se pudiera acceder, según la sugerencia de Siegfried Kracauer, al contenido de una época a partir de sus manifestaciones insignificantes, se descubriría que lo que revelaba esa silueta borrosa en el cielo era simplemente esto: que el *entre*, espectro de indeterminación, es el accidente de la existencia, allí donde oscilan y caen los cuerpos. “Abajo –agrega McCann en su narración- los espectadores retuvieron el aliento. De repente tenían la sensación de compartir el aire”. ¿Qué podía significar compartir el aire sino compartir, en cierto modo,

⁶⁵⁹ McCann, Colum. *Que el vasto mundo siga girando*. RBA Libros, Barcelona, 2010.

⁶⁶⁰ Attlee, James, Le Feuvre, Lisa. *Gordon Matta-Clark: The Space Between*. Nazraeli Press, Tucson, 2003; M. Lee, Pamela. *Object to be Destroyed: The Work of Gordon Matta-Clark*. MIT Press, Cambridge, Mass., 1999.

⁶⁶¹ Paz, Octavio. “Intervalo”, en *The Collected Poems of Octavio Paz, 1957-1987* [Edit. por Eliot Weinberger]. New Directions, New York, 1990, p. 506.

⁶⁶² Después de su famoso cuadro sobre el ángel, Paul Klee dibujó un menos conocido cuadro titulado simplemente *Seiltänzer* (1923). Véase, Marx, Bernhard. *Balanciereren im Zwischen: Zwischenreiche bei Paul Klee*. 2007.

la suerte del funámbulo que intentaba hacer pie en un delgado hilo en medio del capitalismo? ¿Qué podía significar compartir el aire sino compartir la *duración monstruosa* del breve vértigo del *entre*?

Un afecto antes que un concepto; una sensación o disposición de las cosas antes que una posición; un estado antes que una presencia, el *entre* se vuelve asunto filosófico póstumamente. Mucho antes de convertirse en tema, de llegar al pensamiento y al “ritmo inmanente de los conceptos”; mucho antes de curvar la escritura en una heterogramática, el *entre* vino al mundo con la transformación de las condiciones materiales de la realidad: con la energía, los flujos y la fluidez, la disolución y aceleración producida por las dinámicas del capital y de la industrialización; vino al mundo con la producción de nuevas entidades –o, mejor, *entridades- inestécnicas* (la inmaterialidad, lo difuso, lo ruidoso, lo flotante, el humo y lo borroso); vino al mundo con el aparato urbano del espacio abstracto del capitalismo en cuyo interior, como proponía por esos días Henri Lefebvre, se engendraba un “espacio diferencial”⁶⁶³. Vino al mundo con los otros y lo otro, con lo inconsciente en la realidad. Vino al mundo allí donde algo parecía resistirse a las categorías tradicionales del pensamiento. La “realidad del entre” es, ciertamente, un “descubrimiento [que] se ha iniciado en nuestra época”, como escribía Martin Buber⁶⁶⁴, pero esta afirmación despojada de una arqueología material, retirada de las condiciones históricas, no permite apreciar en su magnitud teórica el problema y mucho menos perfilar el *agravamiento metaxológico* del pensamiento contemporáneo. Antes que una heterogramática, hay una *heterodramática del entre*.

III. Diferencia metaxológica

Lo que se ha llamado “giro medial” o “giro mediológico” puede comprenderse como una sostenida deconstrucción de la ilusión de transparencia de los *media*. Después de la crítica deconstructiva viene la crítica mediológica. Como diría Sloterdijk, habitamos un cambio de paradigma en el que el problema no es ya la “escritura” sino el “medio”. La crítica mediológica es hoy nuestra deconstrucción⁶⁶⁵. En este giro medial funciona veladamente un *giro metaxológico* que es necesario explorar. Jean Clam señala, por ejemplo, que la idea de *medialidad* se deriva de una generalización abstractiva de la idea de *entre* (*entre-deux*) en Aristóteles⁶⁶⁶. Dieter Mersch afirma que el concepto de *medio* tiene su fundamento en la figura del *entre* (*Die ‘Medienbegriff’ durch seine Grundlegung in figure des ‘Zwischen’*)⁶⁶⁷. La definición más básica del *medio*, dice Alexander Roesler, es el *entre*⁶⁶⁸. Por su parte, Samuel Weber argumenta que la teoría medial no hace otra cosa que “llamar la atención sobre el irreductible significado del espacio entre (*space in-between*)”⁶⁶⁹. El

⁶⁶³ Lefebvre, Henry. *La production de l'espace*. Anthropos, París, 1974, pp. 64-65; *La producción del espacio* [Trad. Emilio Martínez]. Capitán Swing Libros, Madrid, 2013, p. 110.

⁶⁶⁴ Buber, Martin. *¿Qué es un hombre?* México: FDCE, 1967, pp. 147-150.

⁶⁶⁵ Sloterdijk, Peter. “Régis Debray and Derrida”, en *Derrida, an Egyptian. On the Problem of the Jewish Pyramid* [Trad. Wieland Hoban]. Polity Press, Cambridge, 2009, p. 43. Asimismo, Baudrillard señalaba que “es una ilusión estratégica creer en una *desviación* crítica de los *media*. Tal palabra pasa hoy por la *destrucción* de los *media* como tales, por su *des-construcción* como sistema de no comunicación”. Baudrillard, Jean. *Crítica de la economía política del signo* (1968). Siglo XXI editores, México, 2002, pp. 212-213.

⁶⁶⁶ *Sciences du sens*, p. 257.

⁶⁶⁷ *Medientheorien zur Einführung*, p. 221.

⁶⁶⁸ Roesler, Alexander. “Medienphilosophie und Zeichentheorie”, en Münker, Stefan; Roesler, Alexander; Sandbothe, Mike (eds.). *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*. S. Fischer, Frankfurt am Main, 2002, p. 39.

⁶⁶⁹ Weber, Samuel. *Mass Mediauras: Form, Technics, Media*. Stanford University Press, California, 1996, p. 4.

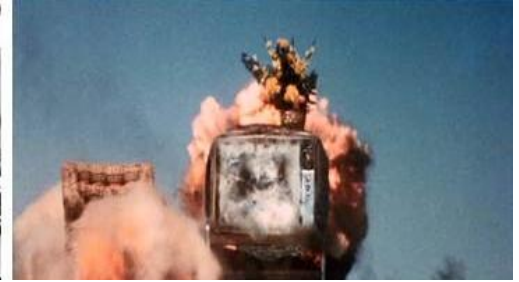
centro de gravedad de la reflexión mediológica, escribe por su parte Debray, es el *entre*⁶⁷⁰. Tal es el peso inestimable de la tesis de Marshall McLughan “el medio es el mensaje”, a saber, abandonar la “transitoria transparencia y neutralidad del *media* y hacer visible su opacidad autónoma”⁶⁷¹. La materialidad de los *media*, el hecho de que los *media* no solo existen sino que existen antes que las relaciones que los determinan, se confunde con el *entre*. Se podría incluso afirmar que el umbral técnico de comprensión de la autonomía del *medio* se entremezcla desde el comienzo con el umbral de autonomía del problema del *entre*⁶⁷².



Albrecht Dürer. *Unterrichtung der Messung*. 1538



Elliot Erwitt. *Shop window mannequin*. 1950



Michelangelo Antonioni. *Zabriske Point*. 1970

En *La condición humana*, Hannah Arendt distingue entre dos formas o tipos de *entre* (*in-between*). El primero se refiere, dice Arendt, al “entre” como algo amueblado por “contenidos objetivos”, los asuntos del “mundo de las cosas”. Se trata de lo que “acostumbramos a llamar ‘intereses’”, *inter* (*between*) *esse* (*to be*), esto es, eso que se “encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las. La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario (*in-between*)”⁶⁷³. Pero hay, argumenta Arendt, otro *entre* (*in-between*) que

“no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en los que pueda solidificarse; el proceso de actuar y hablar puede no dejar resultados y productos finales. Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este *entre* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la ‘trama’ (*web*) de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible”⁶⁷⁴.

Habría, pues, un *intermediario* de intereses determinado por cierta productividad, y un *entre* que no se reduce al resultado o al producto. Un *entre* improductivo o inoperante, si se quiere, que no sucede entre objetos⁶⁷⁵. No se trataría del “entre” (*between*) como intermediario, señala Tim Ingold, sino del “entre (*in-between*) como un torbellino (una turbulencia, *midstream*)”. Allí donde el *medio* es liminal, agrega Ingold, el *entre* es arterial; allí donde el *medio* es anticipado por el fin, el *entre* no tiene finalidad; allí donde el *medio* asegura un continuidad, el *entre* es anfractuoso y

⁶⁷⁰ Debray, Régis. *Media Manifestos. On the Technological Transmission of Cultural Forms*. Verso, New York, 1996, p. 12.

⁶⁷¹ *Medium, Messenger, Transmission*, p. 28. La tensión entre la “presentación transparente de lo real” (inmediación) y la “opacidad de los media” (hipermediación), articula la investigación de Jay Bolter y Richard Grusin. *Remediation. Understanding New Media*. The MIT Press, Cambridge, 2000.

⁶⁷² Méchoulan, Éric. “Intermedialités: Le temps des illusions perdues”, en *Intermedialités*, N° 1 (printemps 2003)

⁶⁷³ Arendt, Hannah. *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 182; *La condición humana* [Trad. Ramón Gil]. Ediciones Paídos, Barcelona, 2005, p. 206. El traductor acierta al interpretar este *in-between* como intermediario. Nos parece, sin embargo, que equivoca al traducir el *in-between* como “en medio de”.

⁶⁷⁴ *The Human Condition*, p. 183; *La condición humana*, p. 207. Como veremos a continuación, esta diferencia entre el *entre* como interés y el *entre* como acontecimiento político, responde formalmente a una distinción preparada por Heidegger. Esta procedencia no ha sido estudiada: Villa, Dana. *Arendt and Heidegger. The Fate of the political*. Princeton University Press, New Jersey, 1996; Sözer, Önay. “Das problema des ‘Zwischen’ bei Hannah Arendt und Martin Heidegger”, en Grossmann, Andreas; Jamme, Christoph (eds.). *Metaphysik der praktischen Welt*. Verlag Rodolpi, Amsterdam, 2000, pp. 130-142; *Der Begriff des ‘Zwischen’ bei Martin Heidegger*, pp. 35-36.

⁶⁷⁵ La intangibilidad del *entre*, el hecho extraño de que los sujetos “entren en contacto” a partir de algo que no se puede tocar –la trama o la red, una metáfora que vertebra el imaginario técnico, estético y fenomenológico contemporáneo-, se encuentra tal vez en el sustrato estético, en el sentido aristotélico, del concepto de lo político en Arendt. En cualquier caso, Arendt desubstancializa lo político, pero no piensa la aparatización indispensable para la exposición política del *entre*. Déotte, Jean-Louis. *La época de los aparatos*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013, p. 185ss.

desanfractuoso (*winding and unwinding*), “fluye en una dirección ortogonal a la doble flecha del *medio* pero sin destinación. El *medio* tiene dos terminales; *entre* no tiene ninguna”⁶⁷⁶. La diferencia se encuentra en el “entre” mismo (*the difference lies in the ‘betweening’ itself*). Mientras el *medio* produce intermediación (*intermediacy*), el *entre* genera fluidez, corriente, turbulencia (*midstreaming*). El *entre*, escribe Jean-Luc Nancy,

“no tiene consistencia propia ni continuidad. No conduce de uno a otro, no sirve de tejido, ni de cimiento, ni de puente (*n’a ni consistance propre, ni continuité. Il ne conduit pas de l’un à l’autre, il ne fait pas tissu, ni ciment, ni pont*). Quizá ni siquiera sea exacto hablar de ‘vínculo’ (*lien*, enlace) al respecto: ni está ligado, ni desligado, sino por debajo de ambos (*il n’est ni lié, ni délié, en deçà des deux*). Hay contigüidad, pero sin continuidad. Hay proximidad, pero en la medida en que lo extremo de lo próximo acusa la distancia (*l’écartement*, la separación, la partición) donde aumenta. Todo lo que está siendo (*étant*) toca a cualquier otro, pero la ley del tacto (*loi du toucher*) es la separación (*séparation*), más aún: es la heterogeneidad de las superficies que se tocan. El *contacto* escapa de lo pleno y del vacío (*Le contact est par-delà le plein et le vide*), escapa del vínculo y de lo desvinculado. Si ‘entrar en contacto’ significa comenzar a darse sentido el uno al otro, esta ‘entrada’ no penetra en nada, en ningún ‘medio’ (*milieu*) intermediario y mediador”⁶⁷⁷.

Así, pues, independiente de la función que podría cumplir el *entre* en determinados contextos discursivos o pragmáticos, designaría algo, un estado, no subordinado a la continuidad del *medio*. La diferencia puede ser vaporosa. Por ejemplo, en Deleuze se diría que el *medio* es como un *dónde* general, “el sitio por el que las cosas adquieren velocidad”, pero el *entre* es ilocalizable: “*Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio”⁶⁷⁸.

“Las cosas sólo empiezan a vivir en el medio; *pero hay que ir más lejos* [cursivas mías]: hacer que el encuentro con las relaciones penetre y corrompa todo, mine el ser, lo haga bascular. Sustituir el Es por el Y [...] El Y ni siquiera es una relación o una conjunción particular, es lo que sustenta todas las relaciones [...] El Y como extra-ser, inter-ser. Pensar *con* Y, en lugar de pensar Es, de pensar *para* Es [...]”⁶⁷⁹.



Ronald Kay. *Tentativa Artaud*. 1974



Anthony Braxton. *Composition No. 364^a* (Jazz). 2014



Televisión. *Distorsión Estática*

El *entre*, que Deleuze define como “bloque de devenir”, “línea abstracta y quebrada”, “pura velocidad”, “rizoma”⁶⁸⁰, sucede en el medio o en medio sin confundirse con el medio. Esta diferencia entre el medio y el *entre*, tiene su origen en una inexplorada diferencia elaborada por Heidegger en *Ser y tiempo*. Heidegger distingue entre el “medio” como aquello donde está el Dasein en el mundo, absorbido en medio del mundo o en medio de los entes (*Inmitten des*

⁶⁷⁶ Ingold, Tim. *The Life of Lines*. Routledge, New York, 2015, p. 147. Ingold se refiere al segundo “entre” siempre como “in-between”. El prefijo *in-* acentúa una especie de condición. No tenemos en realidad una palabra que nos permita distinguir el “entre” del “entre” (como el “entre” del “entre-deux”, que es una invención de Pascal), salvo que hablemos de “entre” y de “entridad” (*Zwischenheit*). Preferimos evitar el término “entridad” por el recurso de sustantivación o esencialización que supone y traducimos la distinción de Ingold como “medio” y “entre”.

⁶⁷⁷ *Être singulier pluriel*, pp. 23-24.

⁶⁷⁸ Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, París, 1980, p. 37; *Mil Mesetas* [Trad. José Vázquez Pérez]. Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 29).

⁶⁷⁹ Deleuze, Gilles; Parnet, Claire. *Diálogos* [Trad. José Vázquez]. Pre-textos, Valencia, 1980, p. 67.

⁶⁸⁰ *Diálogos*, p. 41.

Seienden), y el *estirarse del entre* (*Erstreckung des Zwischen*) como definición del ser del Dasein, un estiramiento entre la sustracción del origen (la dispersión, *Zerstreuung*) y el desplazamiento de la presencia (el Dasein en su integridad o unidad). El Dasein es, sin duda, ser-en-el-medio (*in-der-Mitte-Sein*), un *medio* que está determinado por la ocupación práctica⁶⁸¹. Pero el “medio”, de alguna manera cerrado sobre sí, se diferencia del *entre abierto* que es *pura posibilidad*. Heidegger lo formula explícitamente:

“Este ‘espacio’ (tiempo-espacio) –si podemos aquí hablar así- es aquel ‘entre’ en el cual todavía no está determinado lo que es y lo que no es [...] [*E]ste ‘entre’ que se inaugura a sí mismo es una forma del ‘ser’* [cursivas mías], en la que el ser humano alcanza o quizás es arrojado y por primera vez experimenta –pero todavía no considera- lo que llamamos el *en-medio* del ente”⁶⁸².

Que Heidegger se refiera a este *estirarse o distensión del entre* como el fundamento de la “trama de la vida”; que lo piense entre la dispersión y la unidad; que no se relacione con la pluralidad de lo político y de la relación humana sino con la multiplicidad de la existencia del Dasein individual; que designe posteriormente, antes que el acontecer del Dasein, el acontecer de la diferencia ontológica dentro de la historia de la metafísica; y que no tenga, en fin, una relación con la técnica y la tecnología sino con la *auto-donación del ser*, son asuntos que deberán aclararse más adelante. El Dasein –desde siempre separado del sujeto y de lo humano- sucede como *heterodramática del entre* en medio del mundo.



Pocos interpretes de Heidegger parecen tener claro que bajo el proyecto programático de una ontología fundamental encaminada hacia la determinación del horizonte trascendental del tiempo como posibilidad de comprensión del ser y como unidad de la existencia, se encuentra una nunca formulada *metaxología fundamental* orientada al análisis de la multiplicidad estructural (*Strukturmannigfaltigkeit*) del mundo.

IV. El desquiciamiento del *entre*

Una de las hipótesis centrales de Gilles Deleuze en sus textos sobre el cine es la distinción entre dos tipos de imágenes, la imagen-movimiento y la imagen-tiempo. Entre ambas se situaría la ruptura del enlace sensorio-motor (*rupture du lien sensori-moteur*), que sostenía el cine clásico estructurado sobre el encadenamiento (la asociación o atracción) de las imágenes, y el surgimiento del cine moderno estructurado sobre una “lógica del entre” en la que el enlace se sustrae, “el

⁶⁸¹ Contrariamente a lo que dice Adrián Bertorello –además de confundir el “entre” y el “medio” en *Ser y tiempo*-, Kittler localizó en Heidegger, particularmente en el análisis de la existencia como estar-en-medio-del-mundo, la primera formulación de una “ontología de los medios” (Bertorello, Adrián. “La semántica espacial de los *media* en Sein und Zeit”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLVIII (123-124), 45-50, Enero-Agosto 2010. Para la importancia de Heidegger en Kittler puede consultarse: Young-Winthrop, Geoffrey. *Kittler and the Media*. Polity Press, Cambridge, 2011; Sale, Stephen, Salisbury, Laura (eds.). *Kittler Now. Current Perspectives in Kittler Studies*. Polity Press, Cambridge, 2015.

⁶⁸² Heidegger, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía* [Trad. Ángel Xolocotzi]. Editorial Comares, Granada, 2008, p. 142.

intervalo se libera, el intersticio se hace irreductible y vale por sí mismo”⁶⁸³. Esta “lógica del entre”, que es una lógica del *espaciamento*, una *relación no-localizable*, un *corte irracional* que produce un *movimiento aberrante*, sería lo que permite la emergencia de la imagen-tiempo. Fantasma (*fantôme*) que asedia (*hanté*) al cine desde siempre, la “imagen-tiempo”, cuya virtualidad se opone a la actualidad de la imagen-movimiento, deja de funcionar como intermediario y se define por el *entre*: imagen bifaz, bifurcada (*image biface, bifurque*), “a tal extremo que ya no hay encadenamiento de lo real con lo imaginario sino ‘indiscernibilidad de los dos’, en un perpetuo intercambio (*un perpétuel échange*)”⁶⁸⁴. Esta “lógica del entre” del cine moderno, que afecta a la vez al montaje y a la imagen, se relacionaría, señala Deleuze, con un acontecimiento histórico: la segunda guerra mundial.

“¿Por qué la guerra como ruptura? Porque la posguerra, en Europa, hizo proliferar situaciones a las que ya no sabíamos cómo responder y unos espacios que no sabíamos cualificar. Eran espacio ‘cualquiera’, desiertos que, sin embargo, estaban poblados, almacenes abandonados, solares vacíos, ciudades en demolición o en reconstrucción”⁶⁸⁵.

Según Deleuze, el cine habría reconstruido por su cuenta una revolución que la filosofía llevó a cabo durante varios siglos: “la inversión de la subordinación (*renversement de la subordination*) del tiempo al movimiento: el tiempo dejó de ser la medida del movimiento normal, manifestándose cada vez más por sí mismo y creando movimientos paradójicos. *El tiempo se sale de quicio (Le temps sort de ses gonds)*: la frase de Hamlet significa que el tiempo ya no está subordinado al movimiento sino que ahora es al revés”⁶⁸⁶. Esta inversión produciría “falsos movimientos”, movimientos aberrantes (*mouvement aberrant*) que, desde Kant, argumenta Deleuze, *se han hecho cotidianos*⁶⁸⁷.

Bajo la estridente salida de quicio del tiempo –es decir, bajo el privilegio del tema filosófico del tiempo-, todo el texto de Deleuze traza, mediante una inconfesada fenomenología de la cotidianidad, una descripción del espacio cualquiera, el

⁶⁸³ Deleuze, Gilles. *Cinéma 2. L'image-temps*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1985, p. 362; *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2* [Trad. Irene Agoff]. Ediciones Paidós, Barcelona, 1987, p. 367. “Ya no se trata de seguir una cadena de imágenes (*chaîne d'images*), incluso por encima de los vacíos, sino de salir de la cadena o de la asociación [...] El método del ENTRE, ‘entre dos imágenes’, conjura a todo cine del Uno [...] Entre dos acciones, entre dos afecciones, entre dos percepciones, entre dos imágenes visuales, entre dos imágenes sonoras, entre lo sonoro y lo visual: hacer ver lo indiscernible, es decir la frontera [...]. El todo sufre una mutación, porque ha dejado de ser el Uno-Ser para devenir el ‘y’ constitutivo de las cosas, el *entre* constitutivo de las imágenes (*l'entre-deux constitutif des images*). El todo se confunde entonces con lo que Blanchot llama la fuerza de ‘dispersión del Afuera’ (*dispersion du Dehors*) o el ‘vértigo del espaciamento’ (*vertige de l'espacement*), ese vacío que ya no es una parte motriz de la imagen y que ella franquearía para proseguir, sino que es el cuestionamiento radical de la imagen [...] El *falso-raccord* cobra entonces un nuevo sentido, al mismo tiempo que se convierte en ley” (*L'image-temps*, p. 235; *La imagen-tiempo*, p. 241). La experiencia de la interrupción, de la discontinuidad, de la digresión, del entre-dicho (*entre-dire*) y del *entre* (*entre-deux*), tiene en Blanchot dimensiones que exceden la literatura y que suponen una crítica de lo que denomina la “túnica sin costura” (*tunique sans couture*): el “lenguaje de la continuidad” iniciado por Aristóteles. En la experiencia de la interrupción se encontraría “una relación muy distinta que encauzarse al ser como continuidad, unidad o concentración del ser”; una relación, dice Blanchot, que sale de la dialéctica y de la ontología. *El diálogo inconcluso*, p. 36).

⁶⁸⁴ *L'image-temps*, p. 358; *La imagen-tiempo*, p. 363 [la versión castellana dice “en un perpetuo intermedio”].

⁶⁸⁵ Deleuze, Gilles. “Prólogo a la edición Americana de *La imagen-tiempo*, en, p. 317. La crítica del “eurocentrismo” que supone localizar la transformación del régimen de las imágenes únicamente en la Segunda Guerra Mundial ha sido planteada acertadamente por David Martin-Jones (*Deleuze and World Cinemas*. Continuum/ Replika Press, India, 2011). La ausencia de un pensamiento no ya sobre el *entre* como “desterritorialización”, sino de la *desterritorialización geopolítica del entre*, nos parece un asunto esencial.

⁶⁸⁶ Deleuze, Gilles. “Prólogo a la edición americana de la *Imagen-tiempo*”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1997)* [Trad. José Luis Pardo]. Pre-textos, Valencia, 2007, p. 317.

⁶⁸⁷ “Kant pour opérer le grand renversement: le mouvement aberrant est devenu le plus quotidien, la quotidienneté même, et ce n'est plus le temps qui dépend du mouvement, mais l'inverse... Une histoire semblable apparaît au cinéma (*L'image-temps*, p. 57). Deleuze llega a afirmar, por ejemplo, que en el cine moderno “l'image-temps n'est plus empirique, ni métaphysique, elle est ‘transcendantale’ au sens que Kant donne à ce mot: le temps sort de ses gonds, et se présente à l'état pur” (*L'image-temps*, p. 355, *La imagen-tiempo*, p. 360).



espacio desconectado (*l'espace quelconque: espace déconnecté*), el espacio desafectado (*espaces désaffectés*) de la cotidianidad. Que esta situación –la del cine pero también la de la “vida fáctica”– sea explicada por la presentación directa de la imagen-tiempo; que la cotidianidad sea explicada por el tiempo, es algo que sin duda habrá que explorar. El privilegio del tiempo en la filosofía se resume en esto: la amenaza de la pérdida de(l) tiempo en el espacio. Lo que inquieta no es la presencia, sino el asedio de la *senescencia*, el estiramiento, la distensión (*Estreckung*) del *entre*. Lo que inquieta no es la duración, sino la duración monstruosa del *entre*. He aquí lo que emparenta la fenomenología de Deleuze con el inacabamiento estructural y existencial *Ser y tiempo*: una cotidianidad en la que el *intervalo* o el *entre* no ocupan ya el centro, basculando la continuidad del movimiento normal, la medida del tiempo y el esquema sensorio-motor, sino que se encuentran *descentrados*. Deambulando en el *entre* (το μεταξύ πλανητων), diría Platón, las percep-



ciones y acciones ya no se encadenan, los espacios ya no se coordinan ni se llenan. “Los personajes –escribe Deleuze– se ven condenados a la errancia o al vagabundo (*balade*). Son puros videntes (*purs voyants*) que ya no existen más que en el intervalo de movimiento y que tampoco tienen el consuelo de lo sublime que les permitiría volver a unirse a la materia o conquistar el espíritu. Quedan más bien abandonados a algo intolerable que es su misma cotidianidad”⁶⁸⁸. No es el tiempo lo que se sale de quicio. Lo que está fuera de quicio es el *entre* desde el que se puede sentir el tiempo.

Excursus sobre el aburrimiento

Es sintomático que Blanchot, quien definía lo cotidiano como “el movimiento por el cual el hombre se retiene como inconscientemente en el anonimato humano”, señale que “el aburrimiento es lo cotidiano que se hizo manifiesto”⁶⁸⁹; y lo es aún más que Heidegger, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, analice el aburrimiento no únicamente en su carácter existencial, sino como aquel estado o disposición afectiva que caracteriza al Dasein actual (*das heutige Dasein*). Pero lo interesante es que Heidegger asocia la experiencia del aburrimiento con cierta experiencia de los

⁶⁸⁸ *L'image-temps*, p.57; *La imagen-tiempo*, p. 63

⁶⁸⁹ *El diálogo inconcluso*, p. 390.

espacios cualquiera, una “estación de trenes” o un anodino “pasear por la calle”. ¿No indica esto que no sólo debemos considerar el aburrimiento mismo, que en Heidegger va ligado con el tiempo, sino su relación con ciertos espacios?



Ciertos espacios, “polos desérticos” según la terminología de Sloterdijk, que producirían la sensación de *eterna oscilación móvil*. Blanchot, buscando una imposible definición de lo neutro, afirmaba en su libro *El paso (no) más allá* que lo neutro –impaciente *paso* de *lo uno* a *lo otro*- no se “muestra” nunca más que como un *eco infinito que llama sin cesar*, “balanceo de cabeza de un hombre dedicado a la eterna oscilación”⁶⁹⁰. Ni lo uno ni lo otro: eterna oscilación. El aburrimiento es, en estricto rigor, *la eterna oscilación de la larga espera*. La oscilación en la sobreabundancia del tiempo en la que, sin embargo, falta tiempo al tiempo. La espera es otra cosa que el tiempo; es su ausencia. Blanchot afirma en *El diálogo inconcluso* que la interrupción de lo neutro “introduce una espera”⁶⁹¹ –precisamente una neutralidad que impide la comunicación directa-, y que esta interrupción es la del cansancio⁶⁹². En el aburrimiento no sólo tenemos la experiencia, como señala Heidegger, de nuestra sujeción al tiempo en ausencia del tiempo; tenemos la experiencia del cansancio en la indiferencia desértica del espacio⁶⁹³. “El cansancio es la más modesta de las desgracias, lo más neutro entre lo neutro [...] el cansancio es repetición, desgaste de todo comienzo”⁶⁹⁴. En su análisis fenomenológico-



del aburrimiento, Heidegger introduce un giro neutro: “*Es ist einem langweilig*”. Lo neutro es quizás el largo y lento trabajo de la negatividad en todas las cosas, un negativo que no afirma ni dice nada. Un *entredicho* de la subjetividad en general. No podemos dejar de pensar lo neutro como un ni-ni estirado, una vacilación y oscilación; lo neutro, señala Barthes, es un “campo de intensidades no paradigmáticas”⁶⁹⁵. Esas intensidades definirían al Dasein actual. El análisis sobre el aburrimiento contenido en los *Conceptos fundamentales de la metafísica*, ha escrito Sloterdijk, debiera considerarse “como la teoría del presente más profunda que fue capaz de producir el siglo XX [...] El ser humano se experimenta como una forma hueca y ligera, no adscrita a contenido alguno que la llene; a lo largo y ancho nada a la

⁶⁹⁰ Blanchot, Maurice. *El paso (no) más allá*. Paidós, Barcelona, 1994, p. 107-108.

⁶⁹¹ *El diálogo inconcluso*, ed. cit., p. 137.

⁶⁹² *El diálogo inconcluso*, p. 135.

⁶⁹³ “El desierto no es todavía ni el tiempo ni el espacio, sino un espacio sin lugar y un tiempo sin engendramiento”. Blanchot, Maurice. *El libro por venir*. Paidós, Barcelona, 1998, p. 106.

⁶⁹⁴ *El diálogo inconcluso*, p. 20.

⁶⁹⁵ Barthes, Roland. *Lo neutro*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, p. 262.

vista que eleve la existencia a la dignidad de lo real. Aquí se expone conceptualmente la insoportable levedad del ser, que en este punto se llama: “necesidad de la falta de necesidad”. La expresión ofrece el primer diagnóstico filosófico de la sociedad de consumo desarrollada”⁶⁹⁶.

El aburrimiento es analizado por Heidegger como movimiento existencial desde la experiencia fundamental del “nada y en ninguna parte”, es decir, desde la *apertura de la espacialidad en cuanto tal*. El aburrimiento tienen tres momentos estructurales: primero, el Dasein es entregado al ente que se le niega en su totalidad (*Das Dasein findet sich so ausgeliefert an das sich im Ganzen versagende Seiende*), es decir, el Dasein es puesto en un *Leergelassenheit* (ser-dejado-vacío); en un segundo momento, el Dasein queda sostenido o mantenido-en-suspense (*Hingehaltenheit*). Lo que se retrae o escapa en el primer momento, se revela en su indiferencia inactiva en el segundo; al mismo tiempo, se revela como posibilidad que puede ser empuñada (*ergreifen*). El tercer momento estructural es la búsqueda, abierta en la suspensión o en el estar sosteniéndose en la nada, del sostén (*Halt*), asidero o tiento circunspectivo. El espacio asedia como lo indeterminado, como aquello donde “no hay nada de qué asirse”. En el aburrimiento, se retira lo ente en su totalidad, se vuelve caduco (*hinfalling*) y sobreviene el “nada y en ninguna parte” (*Nichts und Nirgends*). El aburrimiento nos mantiene en suspense: es la con-moción en la que sólo queda el puro Dasein.

“Nos encontramos, por ejemplo, en una *anodina estación* de ferrocarril de una perdida línea secundaria. El próximo tren llega dentro de cuatro horas. *La zona carece de cualquier atractivo*. Llevamos un libro en la mochila, es verdad; ¿leemos entonces? *No*. ¿O bien reflexionamos sobre una cuestión, sobre un problema? *No* nos vale. Leemos los horarios o estudiamos el cuadro de las diferentes distancias desde esta estación a otros lugares que nos son desconocidos. Miramos el reloj: sólo ha pasado un cuarto de hora. Salimos fuera a la carretera. *Caminamos de un lado a otro, sólo para hacer algo. Pero no sirve de nada*. Nos ponemos a contar los árboles que bordean la carretera, miramos otra vez el reloj: sólo cinco minutos desde la última consulta. *Cansados de andar de aquí para allá* nos sentamos en una piedra, dibujamos todo tipo de figuras en la arena, y de nuevo nos sorprendemos al volver a mirar el reloj: media hora más... [cursivas mías]”⁶⁹⁷.

Nos aburrimos en el no-lugar de espera porque la espera se ha evidenciado como el intersticio entre la ausencia de tiempo-acontecimiento y el exceso del tiempo-acontecido. El aburrimiento profundo, que deja al Dasein suspendido en el mundo, puede sorprendernos en situaciones concretas, “cuando en una tarde dominical paseamos por las calles de una gran ciudad”. ¿Es una casualidad la asociación entre aburrimiento y estaciones, el *mero pasear* en espacios cualquiera?

V. La cotidianidad del *entre*

El ‘entre’ del Da-sein supera al χωρισμός (*Das ‘Zwischen’ des Da-seins überwindet den χωρισμός*)⁶⁹⁸

¿Qué otra cosa define con más nitidez al Dasein que eso que Deleuze describe como el abandono a algo intolerable que es su misma cotidianidad? ¿Algo que no existen más que en el *intervalo de movimiento* sin el consuelo de lo sublime? El desquiciamiento del *entre*, que es a la vez la posibilidad de pensar el *entre* por sí mismo y una experiencia cotidiana,

⁶⁹⁶ *Esféras III*, pp. 550-551.

⁶⁹⁷ *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 128.

⁶⁹⁸ Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 30; GA 65, p. 14.

atraviesa *Ser y tiempo*. Así pues, *Ser y tiempo* no es únicamente un manual de fotografía –como dice Arturo Leyte– dedicado a mostrar paso a paso el *fracaso del ser*, sino un manual cinemático dedicado a mostrar paso a paso cómo ese fracaso es en realidad la *experiencia del entre*. El fracaso del ser y la experiencia del *entre* son inseparables. Mientras preparaba la redacción de *Ser y tiempo*, en cuyo final se plantea el “horizonte trascendental del tiempo” como horizonte de determinación del ser, Heidegger formulaba una desatendida reflexión: es un dogmatismo “afirmar que el *ser* solo puede concebirse desde el tiempo: quizá mañana alguien descubra una nueva posibilidad”⁶⁹⁹. Se podría decir –es una de las hipótesis de esta investigación– que lo que Heidegger entreveía como una nueva posibilidad para la comprensión del *ser* era precisamente el *entre* como espacio-tiempo o dimensión.

Sin embargo, Heidegger no realizó nunca la pregunta “¿qué es propiamente el entre?” (*Was ist eigentlich das "Zwischen"?*). Nunca encontramos una definición de esencia del “entre”, del *ser del “entre”*. Tampoco desplegó nunca la idea del “entre” como una impronta (*Prägung*) o limitación (*Beschränkung*) del ser. Mientras el olvido del ser sedimenta huellas épocas, el olvido del *entre* acumula una digresión⁷⁰⁰. Aunque el “mundo”, la “apertura”, el “cuidado”, la “historia del ser” y el “acontecer de la diferencia ontológica” (*Geschehen des Ontologischer Unterschied*) son en Heidegger inseparables del *entre*, no hallaremos la pregunta por el *entre*, al menos no con el desarrollo de otras preguntas como “¿Qué es el ser?”, “¿Qué es el ente?”, “¿Por qué es el ente y no más bien la nada?” Algo impide hacer la pregunta por el “entre” *en tanto que* “entre”, a pesar de que el *en cuanto tal* y la pregunta por el “en tanto que” *como* fenómeno, la pregunta por el “como” (*Als*), que caracteriza según Heidegger la *ejemplaridad* humana y de la filosofía, es precisamente la “designación para el momento estructural de aquel ‘entre’ originalmente irruptor”⁷⁰¹.

En medio

Lo que siempre nos extraña, escribe Heidegger al final de *La pregunta por la cosa*, es “ser siendo en medio de un enfrente abierto del ente (*Seiende zu sein inmitten eines offenen Gegenüber von Seienden*)”⁷⁰². No sólo se trata de encontrarse *frente* a los entes sino precisamente encontrarse *en medio* de los entes. Este “en medio” tiene en *Ser y tiempo* una definición existencial (*Existenzial*) que se funda en la “innidad” (*Inheit*) o cualidad de “ser-en”, expresión formal del “ser del Dasein”. El *In-sein* es siempre, cada vez, *Inmitten-sein*. Que el Dasein se comprenda como “ese ente que se encuentra *en medio* de lo ente y que actúa *ateniéndose* a lo ente”⁷⁰³, significa que el Dasein *es* ser-en-el-medio

⁶⁹⁹ Heidegger, Martin. *Logik. Die Frage nach Der Wahrheit. Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26* [GA Bd. 21, editado por Walter Biemel]. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1976, p. 267; *Lógica. La pregunta por la verdad*. Trad. J. Albero Ciria. Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 214.

⁷⁰⁰ Aunque Heidegger no elaboró una “historia del entre” paralela a una historia de los diversas improntas (*Prägung*) del ser en la historia de la metafísica, y a pesar de que en estricto rigor la única “historia del entre” (*Zwischengeschichte*) que se puede encontrar en Heidegger es el largo intermedio de la metafísica como “verdad del ente” (*Wahrheit des Seienden*) entre el “comienzo” y el “otro comienzo” (Heidegger, Martin. *Sobre el comienzo*. Biblos, Buenos Aires, 2007, p. 96; GA 70, p. 105), es posible rastrear en su filosofía las herramientas para afirmar que *la historia de la metafísica como historia del “olvido del ser” –de la “diferencia ontológica”– es también la historia del “olvido del entre”*.

⁷⁰¹ Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* [GA 29/30 editado por F.-W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 530-531; *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* [Trad. Alberto Ciria]. Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 431

⁷⁰² Heidegger, Martin. *La pregunta por la cosa*. Orbis, Buenos Aires, 1975, p. 186; GA 41, p. 244.

⁷⁰³ Heidegger, Martin. “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*. Alianza, Madrid, 2001, p. 134.

(*in-der-Mitte-Sein*)⁷⁰⁴. No se trata de un ser-en-medio “dentro” del mundo, como lo estaría, según Heidegger, una “cosa” disponible o que está-a-la-mano (*Zuhandenheit*). El “en-medio” es, en un sentido amplio, la modalidad esencial de la dispersión (*zerstreut*) del “estar-en”, que, de acuerdo a la facticidad de la existencia, Heidegger interpreta como un “absorberse” (*Aufgehens*) en medio del mundo en la ocupación (*Besorgen*).

La importancia del “Inmitten-sein” queda fijada en la definición de la “totalidad del ser del Dasein”, el “cuidado” (*Sorge*): el “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo) (*Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seiendem)*)”⁷⁰⁵ No se puede estar *ya en* el mundo de otro modo que estando *en medio* de ese mundo; pero no se puede estar “en medio” (*inmitten*) más que inmediatamente (*unmittelbar*), esto es, escatimando el “medio” en la cercanía y el presente de la ocupación. El “en medio” es así la ocasión de la *economía existencial* y de la *efectividad técnica*, y esto porque formalmente el “en medio”, en la articulada estructura “ya-estar-en-medio-del-mundo” (*Schon-sein-bei-der-Welt*), es el tiempo espacializado donde acontece la relación con el ente intramundano en una des-alejación (*Ent-fernung*) ocupada que orienta las cosas y los otros hacia la cercanía (*Nähe*) y la presentificación (*Gegenwärtigung*).

Esta “totalidad de ser del Dasein”, el “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo), que se alcanza luego de que la “analítica trascendental” penetre (*vorzudringen*) el “en medio” como “modo de ser cotidiano del Dasein” para descubrir que está fundado en la totalidad de la estructura del cuidado y en la unidad originaria de la temporalidad, supone una distinción que no ha sido aclarada entre el “en medio” y el “entre”. En efecto, el absorberse de la ocupación (*Besorgen*) en medio de los entes y la solicitud (*Fürsorgen*) en medio de los otros, son posibles porque *previamente* el Dasein *es*, en cuanto “cuidado” (*Sorge*), el *entre* (*Als Sorge ist das Dasein das Zwischen*)⁷⁰⁶. Esto quiere decir que *el Dasein está en (el) medio porque ya está (en el) entre*. El “Inmitten-sein” y el “Sein bei” son también, y acaso previamente, *Zwischen-sein*, entendiendo el *entre* como el espacio de apertura de la relación con el ser. ¿Qué significa que la totalidad del ser del Dasein sea definida como *entre*? ¿Cómo puede una “totalidad” contener el *entre*? No se trata simplemente de que la “totalidad” del Dasein se limite al “todo” de un extenderse y de un acontecer “entre” la vida y la muerte. La resolución del sí-mismo (*Die Entschlossenheit des Selbst*), es decir, ese modo eminente de aperturidad del Dasein (*Erschlossenheit*), del querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollens*) y de la estabilidad del sí mismo (*Selbstständigkeit*), “incorpora”, “incluye” en su existencia (“einbezogen”, las comillas son de Heidegger) el *entre*⁷⁰⁷. ¿Qué significa la inscripción del *entre* en el querer-tener-conciencia? ¿Qué significa la “incorporación en la existencia del *entre*”, este “llevar consigo el *entre*” sin poder atravesarlo?

La cuestión del *entre* en *Ser y tiempo* responde a dos niveles fundamentales. El primer nivel se puede denominar “operativo”, es decir, un nivel donde el *entre* se convierte en una herramienta de análisis y articulación de los momentos cooriginarios (*Gleichursprünglichkeit*) del “estar-en-el-mundo”. El segundo nivel se puede denominar “existencial” y

⁷⁰⁴ Sloterdijk, Peter. *Ira y tiempo*. Siruela, Madrid, 2010, p. 221.

⁷⁰⁵ SyT, p. 214; SuZ, p. 256.

⁷⁰⁶ SyT, p. 391; SuZ, p. 495.

⁷⁰⁷ SyT, p. 406; SuZ, p. 516.

corresponde a la definición del *entre* como “ser del Dasein”. Estos dos niveles son también los dos niveles de lo que cabría denominar el “drama” de *Ser y tiempo*: la búsqueda de una totalidad y de una unidad, originaria y trascendental, que incluya la multiplicidad, la multiplicación y la “dispersión trascendental”.⁷⁰⁸ El drama del análisis es cómo captar la unidad de una totalidad estructural cooriginaria, en la que es constitutiva la dispersión; el drama del Dasein es cómo alcanzar por sí mismo la totalidad de su propio ser y de sus propias posibilidades residiendo *ya* en un mundo.

Dstrucción del sentido metafísico del *entre*

El *entre*, escribe Heidegger en *Ser y tiempo*, “ya está comprendido como el resultado de la *convenientia* de dos entes que están-ahí (*Das Zwischen ist schon als Resultat der convenientia zweier Vorhandenen begriffen*”)”⁷⁰⁹. Esta es la primera definición del *entre* en *Ser y tiempo*. Aparece en el umbral formado por la apertura del análisis temático de la “Innidad” (*Inheit*) y por el cierre del examen preparatorio del “Ser-en” (*In-sein*), que había establecido como sus estructuras esenciales el *Inmitten-sein* o el *Sein-bei*, el *Mitseins* y el *Selbstseins*. Estos tres momentos cooriginarios conforman tres modos de relación: *relación* del Dasein con el mundo circundante y los entes intramundanos, *relación* del Dasein con los otros y *relación* del Dasein con el ser-sí-mismo. Tres modos que están afinados, dentro de la analítica existencial, en una compleja trama relacional que tiene como formas elementales la *relación* del Dasein y el mundo, el Dasein y el tiempo, el Dasein y la muerte, el Dasein y el lenguaje, y la relación entre el Dasein y el ser⁷¹⁰. Esta multiplicidad de relaciones cooriginarias se funda en los distintos grados de lo que Heidegger llama, en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, la “relación entre” (“*Beziehung zwischen*”)”⁷¹¹. Determinar lo que es la “relación” y el “entre”, y lo que significa la estructura de la “relación-entre”, es una de las principales tareas de *Ser y tiempo*, en la medida que, según intentaremos explorar, *no es posible pensar la multiplicidad de “relaciones” que componen la totalidad articulada del “ser-en-el-mundo” sin el entre*. Esto supone que es necesario *transformar el sentido del entre*, una transformación que constituye un aspecto central de *Ser y tiempo* y del pensamiento de Heidegger:

“Nuestro pensar representativo está hecho y organizado de tal manera que establece en todo lugar, y ya de entrada, la diferencia entre lo ente (*Seienden*) y el ser, por medio de un proceso que, por así decir, pasa por encima de su cabeza a la vez que nace en ella. Habría mucho que decir y mucho más que preguntar acerca de esta explicación aparentemente esclarecedora pero demasiado apresurada, y antes que nada, lo siguiente: ¿de dónde viene ese “Entre” dentro del cual debe intercalarse (*ingeschoben*) la Diferencia?”⁷¹²

La respuesta a esta pregunta queda delineada en la primera alusión al “entre” en *Ser y tiempo*, que adquiere así una relevancia que en general ha sido ignorada: el programa de *Ser y tiempo* de establecer una “totalidad estructural” que incorpore “cooriginariamente” la multiplicidad de los modos de ser de la existencia, sólo es posible sobre la base de una

⁷⁰⁸ SyT, p. 351; SuZ, p. 442.

⁷⁰⁹ SyT, p. 156; SuZ, p. 176.

⁷¹⁰ Como ha sido anticipado a lo largo de este trabajo, el pensamiento de Heidegger –y más ampliamente: *el pensamiento contemporáneo*– no dejará de autoasignarse la inestabilidad y el tembladeral de la conjunción “y”, sincategorema que resume en su fragilidad la “relación” y el “entre”. “Ser y pensar: en ese ‘y’ se esconde todo lo que debe ser pensado por toda la anterior filosofía así como por el pensamiento de hoy”. Heidegger, Martin. “La tesis de Kant sobre el ser”, en *Hitos*. Alianza, Madrid, 2001, p. 386; GA 9, p. 477.

⁷¹¹ Heidegger, Martin. *The Metaphysical foundationis of Logic*. United States of America, Indiana University Press, 1992, p. 129; GA 26, p. 162

⁷¹² Heidegger, Martin. *Identidad y Diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 137; GA 11, p. 69. Se ha cambiado de la traducción la palabra “insertar” por “intercalar” o incluso “interjectar”, y se ha sustantivado la palabra “entre” siguiendo la nota del propio Heidegger en GA 11, p. 69.

ontología que encuentra su expresión en la multiplicidad y cooriginariedad del “entre”, el “ser”, la “relación” y la “diferencia”. Esta “cooriginariedad ontológica” alcanza su pleno sentido si se abandona la comprensión del *entre* como “resultado de la *convenientia* de dos entes que están-ahí”. Pero, ¿qué otro sentido puede tener el *entre*? ¿De dónde viene el *entre* si no viene del “sujeto”, si no está en la “conciencia”, si no se limita a la *convenientia* entre objetos y si no se añade como una mácula o una incidencia posterior al “ser” y a la “diferencia”? Heidegger nunca remarca, sin embargo, la necesidad de esclarecer y de transformar el *sentido del entre*, mientras que sí subraya el problema del “sentido del ser” en la perspectiva de la problemática de la “diferencia ontológica” y el “traer radicalmente a la luz el sentido de la ‘relación’”⁷¹³, especialmente la “relación-sujeto-objeto” (*Subjekt-Objekt-Beziehung*), que permanece en una oscuridad ontológica⁷¹⁴. ¿Qué sabemos del *entre*? que es una “aproximación engañosa” porque introduce una disolución y un fraccionamiento del fenómeno unitario del estar-en-el-mundo. En esta advertencia metodológica sobre el *entre* se esconde una doble estrategia: por un lado, se trata de *precisar la insuficiencia de lo que se ha entendido y se entiende por “entre”*; por otro lado, y en conjunto con lo anterior, se hace necesario *generar una nueva interpretación del “entre” y de la “relación”* que permita pensar la estructura de la “relación-entre” (*Beziehung zwischen*). La emergencia del *entre* en el umbral del análisis temático del “Ser-en” es, en consecuencia, la indicación indirecta del desplazamiento del “Dasein como ser del Entre” hacia el “Entre como ser del Dasein”.

Convenientia

La *convenientia* como comprensión del *entre*, que Heidegger extrae de Santo Tomás, está vinculada a otro problema que alcanza en Kant su expresión más acabada, y que Heidegger aborda en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* justamente en el contexto en el que se esboza la “relación-entre”: el problema de la relación de la conciencia con el objeto (*die Beziehung des Bewußtseins auf den Gegenstand*)⁷¹⁵. En primer lugar, se anuncia indirectamente la hipótesis –refrendada más tarde en *Kant y el problema de la metafísica* y en *La pregunta por la cosa-* de que cierta conceptualización del “entre” sostiene el esquema-sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt-Schema*), la relación-sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt-Beziehung*), en la medida que “sujeto” y “objeto” son concebidos como entes que “están-ahí”. No se tratará de descartar este “esquema” o esta “relación”. Es un supuesto necesario, dice Heidegger, pero nefasto: como no se establece el sentido de ese “esquema” y esa “relación”, en una palabra, como no se piensa radicalmente el *entre*, “se intenta concebir la relación entre (*Beziehung zwischen*) aquellos entes sobre la base de estos entes mismos y en el sentido de su ser, es decir, como un estar-ahí (*Vorhandensein*). El estar-en-el-mundo –aunque prefenomenológicamente experimentado y conocido- se hace invisible (*unsichtbar*) como consecuencia de una interpretación ontológicamente inadecuada”⁷¹⁶. Qué sea esta “relación-entre” permanece en una vaguedad (*ungeklärt*), y la vaguedad cae detrás de la vaguedad de lo que es puesto en relación. El asunto tiene además la complejidad de que una interpretación apresurada

⁷¹³ *The Metaphysical foundationis of Logic*, op. cit., p. 131; GA 26, p. 164.

⁷¹⁴ SyT, p. 85; SuZ, p. 79.

⁷¹⁵ Heidegger, Martin. *The Metaphysical foundationis of Logic*. United States of America, Indiana University Press, 1992, p. 130; GA 26, p. 163.

⁷¹⁶ SyT, p. 85; SuZ, p. 79.

podría concluir que el Dasein es el “tercer término” *entre* el sujeto y el mundo, incluso *entre* el sujeto y el objeto en general. En *Prolegómenos para una historia del tiempo*, Heidegger escribe:

“Si tuviéramos que atenernos a esa pautas que son el mundo y el ‘sujeto’, habría que decir, más bien, que el ser del Dasein es justamente el ser del ‘entre’ sujeto y mundo (*Das Sein des Daseins ist gerade das Sein des ‘Zwischen’ Subjekt und Welt*). Ese ‘entre’, que ciertamente no surge porque un sujeto se encuentre con un mundo, es el propio Dasein, pero una vez más ¡no en cuanto propiedad de un sujeto!”⁷¹⁷

El *entre* no reside en la conciencia; surge en la disolución que deja el “sujeto” y el “objeto” pensados como entes previos a cualquier determinación.

“Justamente por eso no se puede concebir el Dasein en sentido estricto en cuanto “entre”, por la sencilla razón de que el hablar de un “entre” sujeto y mundo siempre presupone que ya existen dos entes entre los cuales parece darse una relación (*Relation*). El estar-siendo-en [Ser-en] no es “entre” alguno entre entes reales (*Das In-Sein ist kein ‘Zwischen’ von realen Seienden*), sino el ser del propio Dasein”.⁷¹⁸

El Dasein es el *entre*, una relación (*Beziehung, Verhältnis*) que ha de pensarse como anterior a la relación (*Relation*) con los objetos. Como se ha apuntado, en una superposición que Heidegger nunca desarrolla, el Dasein es un “ser-entre” que precede al “ser-medio”, y sólo así se podrá comprender que el *In-Sein* no es “entre” los entes y, sin embargo, no puede dejar de ser *Inmitten-Sein*, en medio de los entes. ¿Por qué está intrincada distinción del “entre” y del “Dasein”? ¿Qué necesidad se oculta en esta distinción?⁷¹⁹ Se dice poco cuando se reitera la crítica de Heidegger al esquema sujeto-objeto y al *commercium* que entre uno y otro establecería el conocimiento; tampoco se avanza demasiado cuando se insiste en el procedimiento mediante el que Heidegger reconduce estas categorías a los plexos de sentido y a la estructura del “estar-en-el-mundo”. El asunto es advertir también el desplazamiento que padece el *entre*, que Heidegger ya ha caracterizado como parte del esquema sujeto-objeto, y por lo tanto también el desplazamiento del “esquema” y la formulación de un “esquematismo sin sujeto”. Una vez que se establece el sentido del “entre” que Heidegger pretende superar, debe exponerse en qué sentido en el plano operativo del análisis y una vez que se abandona la “indeterminación ontológica”, puede ser el *entre* la herramienta de relación y de articulación de la totalidad estructural definida como “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*). No es a partir de una definición plena del Dasein que se consigue el significado o la intelección del *entre*; más bien es desde una determinación completamente novedosa del *entre* y de la *relación* que el concepto “Dasein” puede comprenderse. *Ser y tiempo* no consiste sólo y en último término en una “destrucción de la ontología” y de la “comprensión metafísica del ser”; es también el intento por destruir la interpretación tradicional del *entre*, como *convenientia* y como posición intermedia de lo humano en un sentido teológico-antropológico⁷²⁰.

⁷¹⁷ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza, Madrid, 2006, p. 314; GA 20, pp. 346-347.

⁷¹⁸ *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. p. 314; GA 20, p. 347.

⁷¹⁹ Roberto Esposito, escarbando en los sentidos del “con” una “ontología de la relación” que lleva hasta su abismo o su vacío la comprensión monológica y metafísica del sujeto, confunde sin embargo “medio” y “entre”: “¿Qué otra cosa podía querer decir Heidegger al afirmar que “el rasgo fundamental del habitar es el preocuparse” sino que nuestro “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*) es precisamente un “inter-esse” como “estar-entre”, “entre-medio” de un lugar común?” (Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 153-154).

⁷²⁰ Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, Madrid, 1999, p. 45.

Es en dirección a esa “apertura del entre” que “el *Dasein*, él mismo en ninguna parte situable, se aparta de la referencia al hombre y se descubre como el ‘entre’”.⁷²¹

“El hombre no es nunca en primer lugar hombre más acá del mundo en cuanto ‘sujeto’, ya se entienda este como ‘yo’ o como ‘nosotros’. Tampoco es nunca solamente un sujeto que al mismo tiempo se refiera también siempre a objetos, de tal modo que su esencia resida en la relación sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt-Beziehung*). Antes bien, en su esencia el hombre ex-siste (*ek-sistent*) ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese ‘entre’ en cuyo interior puede llegar a ‘ser’ una ‘relación’ entre el sujeto y el objeto”.⁷²²

De la determinación del “entre” como “*convenientia* entre dos entes que están-ahí” y de la reducción de la “relación de la conciencia con su objeto” al entendimiento y la representación, podemos concluir que el problema del “entre” es inseparable del *esquematismo dialéctico de la representación como determinación de la “relación” de la conciencia con su objeto*. Es, al fin de cuentas, en la “conciencia”, y dentro de la relación entre entes que preexisten a esa misma relación, donde el *Zwischen* manifiesta, como sincategorema de enlace (*Verbinden*), su estructura. La pregunta que emerge aquí es, entonces, ¿cómo ha de pensarse el *entre* cuando los extremos de los dos terrenos fundamentales del esquematismo sobre los que se ha construido la relación objeto-sujeto, incluso la relación mundo-sujeto, a saber, “la multiplicidad pura en general y la unidad pura en general” (*reine Mannigfaltigkeit überhaupt und reine Einheit überhaupt*), el tiempo como intuición pura y el “yo pienso” como acto de espontaneidad, el ser de esta relación o conexión (*des Seins dieses seienden Zusammenhangs*) abierta por Kant y continuada por Hegel y Husserl⁷²³, se disuelve en una multiplicidad que *precede* al “sujeto”, a saber, la estructura articulada del “estar-en-el-mundo”?

La comprensión del *entre* como el “resultado de la *convenientia* de dos entes que están-ahí” no sirve para pensar las formas y grados de la “relación entre” (*Beziehung zwischen*). La *convenientia* es el “estar referido, la respectividad del ente al ente”⁷²⁴. El “entre” ha quedado encubierto por la previa determinación de una respectividad (*Bewandtnis*) y un estar-referido (*Verwiesenheit*) que, para ser “convenientia completa” en el sentido de lo *verum*, debe darse *in intellectu* según el régimen de la adecuación (*adaequatio*) y la conformidad (*conformitas*). Al estar comprendido como *convenientia*, y la *convenientia* no es otra cosa que un *modus essendi* del “ser conocido”, el “entre” no se distingue de la determinación de la “relación” (*relatio*, τα προστι) como una formalidad universal.⁷²⁵ La *convenientia* es “un tipo de *relatio* que pone el peso principal en uno de sus lados”⁷²⁶: describe la respectividad de los entes prescindiendo de la multiplicidad del estar-en-el-mundo, relación-de-objetos ontológicamente indeterminada, pero sobre todo describe la referencia de los entes al alma. Comprendido como *convenientia*, el “entre” agota su sentido en la idea de un constante *commercium* “entre” entes que están-ahí y en su habitual encadenamiento con el entendimiento. El “entre” ya está concebido, entonces, como un lugar de tránsito, la demora invisible de un traspaso, el aplazamiento de la confirmación de un mundo ordenado por lo que Foucault define, al retratar la figura de la *convenientia* y de la *representación*, como la

⁷²¹ Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía*. Almagesto, Buenos Aires, 2003, p. 244; GA 65, p. 299.

⁷²² Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2006, p. 69; GA 9, p. 351

⁷²³ Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Alianza, Madrid, 2004, p. 246; GA 21, p. 310.

⁷²⁴ Heidegger, Martin. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Síntesis, Madrid, 2006, p. 176; *Introduction to Phenomenological Research*. United States of America, Indiana University Press, 2005, p. 127.

⁷²⁵ *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 174; *Introduction to Phenomenological Research*, p. 125.

⁷²⁶ *Introducción a la investigación fenomenológica*, pp. 181; *Introduction to Phenomenological Research*, p. 133.

“semántica de una semejanza”⁷²⁷, y la consecuencia de la idea de que “todo ente está referido a otro ente” en una respectividad y una relación que se cumple en el *anima*.⁷²⁸

La “respectividad” descrita por Heidegger en *Introducción a la investigación fenomenológica* no tiene todavía el sentido acabado de la “remisión” (*Verweisung*) y del “estar vueltas las cosas” en un “para-algo” (*Um-zu*) constitutivo. El “algo para algo” (*etwas auf etwas*) y la “relación” en general en *Ser y tiempo* no pueden interpretarse como *convenientia* o “el modo y la manera del acuerdo, del venir a unirse, de coincidir en algún sentido”.⁷²⁹ La asociación del “entre” y de la “convenientia” que establece Heidegger tiene entonces una explicación que no se revela con facilidad: en el umbral del análisis temático del “ser-en en cuanto tal”, parece sugerir Heidegger, debemos prescindir de la interpretación tradicional del “entre” y de la “relación”. Esta interpretación tradicional desliza el “entre” hacia el sentido formal-universal (*formal-allgemeinen*) de la “relación”.⁷³⁰ La “relación”, en estos términos, colma y sutura el “entre”. Pero “entre” los entes, incluso “entre” el Dasein y los entes, no hay *convenientia*. *Ser y tiempo* formula, para la determinación en general de la relación entre los entes y entre el Dasein y los entes, el abandono de la respectividad como *convenientia* y la afirmación, partiendo de los plexos de sentido y significatividad en los que nos encontramos absorbidos, de una respectividad (*Bewandtnis*) propia del ocupado estar-en-medio-del-mundo que no tiene su “verdad” en el “anima” sino en la “remisión” a una “totalidad respectiva” (*Bewandtnisganzheit*). Lo que hay “entre” los entes no es, en el fondo, un “entre” sino una “respectividad”, y no hay primeramente una “relación” entre los entes sino una “remisión”. No hay, de hecho, “relación”, si “relación” no significa otra cosa que esa formalidad universal que se puede añadir a todo tipo de conexiones. Hay una respectividad y una remisión. Heidegger escribe: “En definitiva deberá mostrarse incluso que la “relación” (*Beziehung*) misma, a causa de su carácter universal-formal, tiene su origen ontológico en una remisión (*Verweisung*)”.⁷³¹ No es que el “entre” y la “relación” sean descartados o secundarios. Lo que aquí está en juego es una rigurosa distinción de términos: Heidegger reservará el *entre* y la “relación” propiamente tal para describir el “ser del Dasein”, su relación con el ser (*Seinsverhältnis*), el tiempo y el mundo. El “propio ser es la relación” (*das Sein selber ist das Verhältnis*).⁷³² ¿En qué sentido esta “relación” debe ser pensada como entre?⁷³³ La “relación-entre” es *anterior* a cualquier “relación entre” objetos, a cualquier “relación entre” el Dasein y los objetos. La respectividad y la remisión en general tienen su origen ontológico en una “relación-entre” que permanece oscura y que no se puede circunscribir a la estructura fenomenológica de un “algo para algo” (*etwas auf etwas*). Esta distinción constituye uno de los aportes decisivos de Heidegger en la configuración de una metaxología. Normalmente, el sincategorema “entre” *debe* significar la *relación-de* una cosa. “En contrapartida –escribe Jean-Luc Nancy– el sentido contemporáneo es mucho más el que hay que designar como la *relación-entre* [...] Éste es sobre todo el caso de la filosofía o, de forma más general, de las cien-

⁷²⁷ *Las palabras y las cosas*, p. 26.

⁷²⁸ *Introducción a la investigación fenomenológica.*, pp. 176-178; *Introduction to Phenomenological Research*, pp. 127-129

⁷²⁹ *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 174; *Introduction to Phenomenological Research*, p. 125.

⁷³⁰ SyT, p. 104; SuZ, p. 104

⁷³¹ SuZ, p. 104

⁷³² *Ibíd.*, p. 41.

⁷³³ Gasché, Rodolphe. *Of minimal things, Studies on the notion of relation*. Sanford University Press, Stanford, 1999.

cias humanas contemporánea. La relación designa con toda exactitud aquello que no es la cosa: aquello que no es ninguna cosa (ninguna sustancia, ninguna *entelequia*), sino aquello que [...] ocurre *entre* cosas, de una cosa a la otra”.⁷³⁴

Nivel operativo del *entre*

Heidegger reitera en *Ser y tiempo* que tanto la totalidad estructural del “estar-en-el-mundo”, así como el “todo originario de la constitución del Dasein” (*Die ursprüngliche Ganzheit der Daseinsverfassung*) y la “unidad originaria” que se funda finalmente en la temporeidad, son totalidades con una determinada articulación (*gegliederte*) que no excluyen sino que exigen una multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*). Captar la totalidad o alcanzar el “poder-ser-total” no consisten en un acoplamiento (*Verkoppelung*) de partes sino en una articulación (*gegliedert*) de momentos cooriginarios. Es en la determinación de esta *articulación* –que no es un “enlace” como posibilidad lógica del “yo pienso” - donde cumple una función operativa el *entre*. El *entre* es la posibilidad de la articulación en general.

El fenómeno de la cooriginariedad de los momentos constitutivos (*Das Phänomen der Gleichursprünglichkeit der konstitutiven Momente*), señala Heidegger, ha sido desatendido en la ontología y la filosofía en gran medida por la tendencia a remitir todas las cosas a un principio elemental (*Urgrund*).⁷³⁵ La cooriginalidad ha quedado relegada porque la unidad de estas múltiples partes fue tratada desde la “unidad de la conciencia” bajo el título del “yo pienso”⁷³⁶, es decir, desde la síntesis como posibilidad de la unidad. Si *Ser y tiempo* se propone, entre otras cosas, aclarar la doctrina del esquematismo⁷³⁷ no es únicamente porque en esa confrontación con el esquematismo se descubriría el problema del ser en el horizonte de la temporalidad; es también porque la articulación de la unidad y totalidad estructural ya no ocurre en el “sujeto” mediante una técnica oculta en el alma que produce una homogeneidad (*Gleichartigkeit*) trascendental. No hay esquemas como “representaciones mediadoras” (*vermittelnde Vorstellungen*) que efectúen el enlace entre la multiplicidad y la unidad. *La síntesis no tiene lugar en la conciencia*. Heidegger entenderá, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la presencia (*Praesenz*) como el esquema horizontal de toda “presentificación”. Es en el “presente” donde hay “una prefiguración esquemática” de la “presencia como horizonte”.⁷³⁸

Ciertamente, a la pregunta “¿qué es lo que hace posible la totalidad de ese todo estructural articulado? (*was ermöglicht die Ganzheit des gegliederten Strukturanzes?*)”, Heidegger responderá con un escalonamiento ontológico que va desde la totalidad del “estar-en-el-mundo” articulado ontológicamente (*ontologisch verklammert*) en la totalidad estructural del ser del Dasein (*Strukturanzheit des Seins des Daseins*) caracterizada como cuidado, hasta la temporeidad (*Zeitlichkeit*)

⁷³⁴ Nancy, Jean-Luc. *El “hay” de la relación sexual*. Síntesis, Madrid, 2003, pp. 23-24

⁷³⁵ SyT, p. 156; SuZ, p. 175.

⁷³⁶ Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Alianza, Madrid, 2004, pp. 183-184;

⁷³⁷ “De acuerdo con la tendencia positiva de la destrucción, será necesario preguntarse, en primer lugar, si, y hasta qué punto, en el curso de la historia de la ontología, la interpretación del ser ha sido puesta temáticamente en conexión con el fenómeno del tiempo, y si la problemática de la temporalidad, que para ello es necesaria, ha sido y podía ser elaborada, al menos en sus fundamentos [...] Sólo una vez que se haya fijado la problemática de la temporalidad, resultará posible proyectar luz en la oscuridad de la doctrina del esquematismo. Pero por este camino también será posible mostrar por qué tenía este dominio que quedar cerrado para Kant en sus verdaderas dimensiones y en su función ontológica central. Kant mismo sabía que se aventuraba en un dominio oscuro [...] Aquello ante lo que Kant retrocede en cierto modo aquí, debe ser sacado temáticamente a luz en sus fundamentos, si es que el término ‘ser’ ha de tener un sentido verificable”. *Ser y tiempo*, p. 47.

⁷³⁸ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 360.

como fundamento ontológico desde el que se hace comprensible la totalidad estructural articulada del ser del Dasein (*Die gegliederte Struktur Ganzheit des Seins des Daseins*) y, finalmente, hasta la problemática de la temporaneidad (*Temporalität*) como condición de la posibilidad de comprensión del ser y de la ontología. Pero este escalonamiento es inseparable de la búsqueda del “esquema” que pueda articular una totalidad que incluya en su conformación la dispersión. Precisamente en el contexto de la apresurada interpretación que concluiría que el “Dasein es el ser del ‘entre’” (*Dasein ist das Sein dieses ‘Zwischen’*), esto es, que el Dasein sería la relación –en cuanto propiedad de un ‘sujeto’- *entre* sujeto y objeto⁷³⁹, Heidegger insiste en la cuestión del “esquema”: la orientación hacia el “entre” sería engañosa, escribe Heidegger, porque “se estaría partiendo de una indeterminación ontológica de los entes entre los cuales este ‘entre’ despliega su ‘ser’”.⁷⁴⁰ Con ello la totalidad integral de la estructura de la existencia queda fragmentada, y todo intento por recomponerla “a partir de los fragmentos resultantes es una empresa sin esperanza. No sólo falta el ‘aglutinante’ (*Kitt*), sino que el ‘esquema’ (*Schema*) mismo para llevar a cabo la recomposición ha saltado en pedazos (*gesprengt*) o no se ha mostrado nunca antes”⁷⁴¹.

“¿Pero no se renuncia ya en el punto de partida de la interpretación a la posibilidad de poner bajo la mirada al Dasein como un todo (*das Dasein als Ganzes*)? En efecto, cotidianidad es precisamente el ser “entre” el nacimiento y la muerte (*Die Alltäglichkeit ist doch gerade das Sein ‘Zwischen’ Geburt und Tod*). Y si la existencia determina el ser del Dasein y la esencia de la existencia está constituida por el poder-ser (*Seinkönnen*), entonces, mientras exista, el Dasein, pudiendo ser, tendrá siempre que *no ser todavía algo*. Un ente cuya esencia consiste en la existencia se resiste esencialmente (*widersetzt sich wesenhaft*) a la posibilidad de ser aprehendido como un ente entero. La situación hermenéutica no sólo no se ha asegurado hasta ahora el “haber” del ente entero, sino que cabe incluso preguntarse si este “haber” es siquiera alcanzable, y si una interpretación ontológica originaria del Dasein no tendrá que fracasar —por el modo de ser del ente temático mismo”.⁷⁴²

La cotidianidad como un “ser entre” y la “existencia” se resisten u oponen (*widersetzt*) a la captación unitaria del Dasein. La penetración ontológica que ahonda en el “en medio” tiene que mantener, sin embargo, la aspiración de una totalidad “a priori”, el fenómeno unitario (*einheitliches Phänomen*) del estar-en-el-mundo, estructura “originaria” y “constantemente total”, que es atravesada por una multiplicidad y dispersión constitutiva. Esta aspiración no deja de traducirse en un interrogante: “¿Cómo deberá caracterizarse esta unidad? (*Wie ist diese Einheit selbst zu charakterisieren?*)”. Para entender la respuesta que elabora Heidegger, el “esquema” debe ser pensado existencialmente dentro de un *esquematismo sin sujeto*: la cuestión del “ser” como “horizonte trascendental” de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) es el esquema unitario e integrador de esa multiplicidad estructural (*Strukturmannigfaltigkeit*). Ahora bien, ¿dónde queda el *entre*? El concepto operativo de articulación cooriginaria de esta unidad es el *entre*. El ser podrá devenir la “unidad originaria” y la temporeidad el esquema de subsunción de los momentos de la existencia, pero el *entre* funciona como “relación o trama originaria” (*ursprünglicher Zusammenhang*). El *entre* acontece operativamente como lo que hace que esa “unidad originaria”, más aún, que el ser en el “horizonte trascendental del tiempo”, no sea un *absoluto*, que el ser y la “totalidad” no sean más –ni menos- que la articulación. La totalidad estructural no acaba en una sustancialidad; recomienza constantemente sin otro “fin” que el encadenamiento, y no se puede articular –que en este caso significa lo mismo que pensar- prescindiendo de la función operativa del *entre*.

⁷³⁹ SyT, p. 156; SuZ, p. 176.

⁷⁴⁰ SyT, p. 156; SuZ, p. 176.

⁷⁴¹ SyT, p. 156; SuZ, p. 176.

⁷⁴² SyT, p. 253; SuZ, p. 233.

En las *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* el *Zwischen* aparece como un intercepto que relaciona cooriginariamente las dimensiones básicas de la vida fáctica: “*Das unabgehobene, unentschiedene Zwischen des Aspekts des faktischen Lebens: Zwischen Um-, Mit-, Selbst-, Vor- und Nachwelt*”⁷⁴³. Este indecible y encubierto *entre* de los aspectos fundamentales de la vida fáctica, que no se puede resolver mediante una dialéctica –precisamente se trata de algo que permanece *unabgehobene-*, constituye probablemente el primer sentido del *entre* en Heidegger: un intercepto que permite hablar de la totalidad de la existencia incorporando la multiplicidad de sus momentos. Retomando una formulación que se encuentra justamente en *Las investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, se puede afirmar que la analítica existencial y la ontología fundamental son, metodológicamente, una “consideración-entre”, una “consideración-intermedia” (*Zwischenbetrachtung*). Este término no hay que tomarlo en el sentido de una “consideración preparatoria”. Se trata precisamente de investigar el *entre* que articula la vida fáctica. Esta relevancia operativa del *entre* reconduce la profundización ontológica hacia la “entridad” (*Zwischenheit*): el espaciamento irreducible que articula el *In-der-Welt-Sein* como *totalidad estructural intercalada*.

Nivel existencial del *entre*

El segundo nivel, a saber, el “entre” como “ser del Dasein”, tiene que estar conectado con ese esquema unitario que es la temporeidad donde reside la estructura del cuidado (*Sorgestruktur*). Al estar-en-el-mundo como totalidad le corresponde una singular “totalidad de ser del Dasein” entendida como “cuidado”. Con la definición integral del “cuidado”, “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo) (*Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)*”, Heidegger pretende unir las determinaciones ontológicas fundamentales del Dasein (existencialidad, facticidad y ser-caído, *Existenzialität, Faktizität, Verfallensein*). Esta articulación o “relación originaria” (*ursprünglicher Zusammenhang*) constituye la totalidad del todo estructural (*Ganzheit des Strukturanzes*) del Dasein.⁷⁴⁴ Aunque hay en la conceptualización del Dasein una pretensión por alcanzar *propiamente* –ya no óptica sino ontológicamente- una totalidad y un “poder-ser-total” sin “resto pendiente”, una ipseidad (*Selbstheit*) y una auto-constancia (*Selbstständigkeit*) que define la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*), pretensión conceptual del Dasein que tiene remanentes de la reflexividad del sujeto trascendental, es en la constitución de la “trama del Dasein”, o, mejor, del “Dasein-en-relación” (*der Konstitution des Daseinszusammenhangs*), donde esta pretensión de auto-posición tropieza con su límite. El Dasein es ese ente que no sólo se encuentra *en medio* de un mundo complejo de relaciones y momentos cooriginarios, sino que es un ente para el que la posibilidad de auto-constancia (*Selbstständigkeit*) es una posibilidad siempre aplazada por un *entre* irreducible “entre” la sustracción del origen (la dispersión, *Zerstreuung*) y el desplazamiento de la presencia (el ser). El Dasein existe en el *entre* de ese aplazamiento en la forma de una *modificación y modulación* que nunca se realiza plenamente. Este *entre* que no describiría, señala Derrida, una transición empírica (*l'entre-deux n'est pas une transition empirique*) o una modificación transitoria (*modification transitoire*) como en la especulación hegeliana; no tendría el sentido de la

⁷⁴³ GA 61, p. 93; *Phenomenological interpretations of Aristotle*, p. 70.

⁷⁴⁴ SyT, p. 213; SuZ, p. 191

presencia o de la fenomenalidad (*sens de la présence ou de la phénoménalité*), ni el de la conciencia. No se podría pasar (*dépassé*) el *entre* porque no se trataría de un puente entre términos definidos⁷⁴⁵. Se trata de una *estructura formal* de la existencia caracterizada por la distensión (*Dehnung*) y el estiramiento (*Erstreckung*). El *entre* es la forma misma del acontecer del Dasein. “El todo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega [se da] ‘entre’”⁷⁴⁶.

Diferencia metaxológica entre el ser y el *entre*

La ubicación del *entre* en ese “viraje” puede resumirse del siguiente modo: el “estar en el medio”, en el sentido de la ocupación, del perderse y ser absorbido en el mundo (*Inmitten des Seienden*), acontece en la interpretación de un tiempo nivelado, espaciado, mientras que la definición del Dasein como “entre” se da en el plano de la temporalidad originaria, que es definida, en directa discusión con Kant, como el “esquema extático-horizontal del tiempo”. Tal es, al final de *Ser y tiempo*, el “horizonte trascendental” de la cuestión del ser. El “en medio”, entendido como absorción, es el plano de una medianía que determina la “relación” con el ente en general. El “entre”, en cuanto “cuidado”, tiene lugar en un plano de temporalidad auténtica y determina la “relación” del Dasein con el “ser”. Este “entre”, bajo la remisión, en último término, del “horizonte trascendental” de la cuestión del ser a la “epocalidad del ser”, es reinterpretado en la *kehre* como la “dimensión del entre” (*Zwischenbereich*) del *Ereignis*. Este desplazamiento se advierte ya en *Ser y tiempo*:

Es posible que el cuestionamiento relativo a la integridad del Dasein haya alcanzado una auténtica claridad ontológica. Es posible que la pregunta haya encontrado incluso su respuesta en virtud de la orientación al *estar vuelto hacia el fin*. Pero la muerte no es sino el “término” del Dasein o, dicho formalmente, *uno* de los términos que encierra la integridad del Dasein. El otro “término” es el “comienzo”, el “nacimiento”. El todo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega “entre” el nacimiento y la muerte. De esta manera, la orientación tomada por la analítica, a pesar de su tendencia al estar-entero *existente*, y de la genuina explicación del modo propio e impropio del estar vuelto hacia la muerte, ha sido hasta este momento “unilateral”. El Dasein fue tematizado tan sólo en cuanto existe, por así decirlo, “hacia adelante” y deja “tras de sí” todo lo sido. No sólo quedó sin consideración el estar vuelto hacia el comienzo, sino, además y sobre todo, el *extenderse* del Dasein *entre* el nacimiento y la muerte⁷⁴⁷

En los *Aportes a la filosofía* se podrá encontrar que el “todo” buscado como integridad del Dasein queda comprendido dentro del “todo” del “Ereignis”. Es justamente el intercepto *entre* el que viene a articular esta superposición. El “encontrarse en medio del mundo” de la existencia fáctica así como la “verdad del ser en medio del ente” (*der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden*) desde el punto de vista de la “historia del ser”, son posibles desde la *previa apertura del entre*. El “(ser)en medio de...” (*Inmitten-sein von*), señala Heidegger, forma parte de la trascendencia, es decir, del *tras-pasar* y el elevarse del proyecto implicado en medio del ente⁷⁴⁸. Pero el proyecto es, en último término, la irrupción en el *entre* (*Der Entwurf ist der Einbruch in dieses “Zwischen”*) de la “Diferencia”⁷⁴⁹. Por una serie de superposiciones no explicitadas, el “entre” como “ser” del Dasein y como estructura formal de su acontecer, deviene también el lugar del acontecer del “ser”: el “entre” entre el nacimiento y la muerte como totalidad del Dasein deviene el “entre” entre el

⁷⁴⁵ Heidegger. *La cuestión de l'Être et l'Histoire*, pp. 221-222.

⁷⁴⁶

⁷⁴⁷ SuZ: 372-373 (SyT: 389-390).

⁷⁴⁸ Heidegger, Martin. “Vom Wesen des Grundes”, en *Wegmarken* [GA Bd. 9, editado por F. -W. von Hertmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 166; “De la esencia del fundamento”, en *Hitos* [Trad. Helena Cortés, Arturo Leyte]. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 142.

⁷⁴⁹ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 539; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 430.

desocultamiento y el ocultamiento como totalidad del sentido del ser. El Dasein es así el Da-Sein como ámbito extático del desocultamiento y el ocultamiento del ser (*des ekstatischen Bereiches der Entbergung und Verbergung des Seins*). Pero la “dimensión del entre” (*Zwischenbereich*) tiene que pensarse más allá o más acá del esquematismo trascendental de la presencia (*Präsenz*), esto es, del esquematismo del ser⁷⁵⁰. La intuición de Octavio Paz sobre el *desplazamiento del ser por el entre* expresa una *diferencia metaxológica* entre el ser y el *entre*. Esa diferencia se podría encontrar en el propio Heidegger: en tanto que ámbito o dimensión (*Zwischenbereich*), el *entre* parece designar *eso en lo que* las cosas *circulan y se relacionan* antes que *eso a partir de lo que* las cosas *son y se presentan*. La cuestión del *entre* indica en Heidegger la *precedencia* de la presencia, una suerte de *espaciamento* o *anacronismo del ser*. La diferencia metaxológica permite liberar la cuestión del *entre* de su indistinción ontológica con el ser⁷⁵¹.

VI. Nuevo esquematismo

Esa liberación del *entre* pasa por una nueva imagen del pensamiento. Desplazar el ser por el *entre* puede ser la continuación del capítulo III de *Diferencia y repetición*, es decir, la propuesta no sólo de un “pensamiento sin imagen” (*pensée sans image*) que libere a la filosofía de una “imagen dogmática del pensamiento”, sino de una “nueva imagen del pensamiento” (*nouvelle image de la pensée*), imagen o esquema rizomático del pensamiento en oposición a la imagen arborescente. Esta “nueva imagen del pensamiento” se enfrenta con el problema de la diferencia, de las intensidades, de las líneas, de los flujos, del acontecimiento puro, de los agenciamientos, de las singularidades pre-individuales, de la virtualidad. El laboratorio conceptual completo de Deleuze amuebla este plano de inmanencia de la “multiplicidad”: el problema de un conjunto de líneas con focos de unificación que, en una progenitura kantiana, sólo se pueden pensar diagramáticamente, esto es, con otro *gramma* diverso al “mono-gramma” del esquematismo. No se trata de reencontrar el concepto en la cosa, sino las líneas que la sostienen. “Pensamos que las líneas son los elementos constitutivos de las cosas y de los acontecimientos. Cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama”⁷⁵².

La oscilación entre un “pensamiento sin imagen” y una “nueva imagen del pensamiento” define, según Zourabichvili, un eje esencial en la filosofía de Deleuze⁷⁵³. Entre un “pensamiento sin imagen” y el “plano de inmanencia” como imagen del pensamiento, transcurriría la obra de Deleuze. “Imagen sin pensamiento” era una manera de romper la “imagen del pensamiento” que determina tácitamente los fines y medios del esfuerzo de pensar. La rectitud, la buena voluntad, el reconocimiento que supone la identidad en la recognición del objeto, el error como enemigo, el sentido común que llena los intervalos mediante la armonía, el poder de la historia de la filosofía en el interior de la filosofía, las fidelidades idiomáticas, las proposiciones, la voluntad de verdad, la reducción de lo singular a lo universal, son la

⁷⁵⁰ La imaginación pura *a priori* de la razón es pensada ahora, fuera del sujeto, como imaginación pura del ser. “El Dasein, en tanto que fundación proyectante y yecta, es suprema efectividad en el ámbito de la imaginación, teniendo en cuenta que con esto no mencionamos tan sólo una facultad del alma, ni un entender trascendental (véase el libro sobre Kant), sino el acaecer originario mismo (*Ereignis*) [...] la ‘imaginación’ como acontecimiento del iluminarse (*Lichtung*) mismo”. Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [Editado por F. -W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 312; *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento* [Trad. C. D. Picotti]. Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 254.

⁷⁵¹ El ser “es” el *entre* (“*Das Seyn ‘ist’ das Zwischen*”). *Beiträge zur Philosophie*, p. 242; *Aportes a la Filosofía*, p.101.

⁷⁵² Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Pre-textos, Valencia, 2003, p. 29.

⁷⁵³ Zourabichvili, F. *Deleuze. Une Philosophie de l'événement*. PUF, París, 1994, p. 65

imagen clásica del pensamiento, pero además la imagen que pre-figura y pre-viene al pensamiento de los desbordes del mundo. La imagen del pensamiento es el esquema del pensamiento.

Tal vez todo el esfuerzo de Deleuze sea la elaboración de un “campo trascendental” post-concienal y post-subjetivo, impersonal y no-individual, intensivo, diferenciador, múltiple, móvil, neutro, virtual, eventual; campo de velocidades, de flujos, líneas de fugas; con acontecimientos puros, rizomáticos; con *hecceidades* y *agenciamientos*. La producción conceptual de Deleuze está abocada a formular un “campo trascendental” que es un puro plano de inmanencia que escapa a toda trascendencia. Si hay formas posibles, si hay actualizaciones en objetos o sujetos, si hay el efecto de un ‘yo’, de un ‘ser’, de un ‘sentido’; si hay, pues, la “ilusión de trascendencia”, será siempre producto de la inmanencia y no a la inversa. El “diagrama” y el “diagramatismo”, en la sombra de Foucault, se instaura como una “instancia comparable al esquematismo”.⁷⁵⁴ El diagramatismo como esquematismo no está oculto en el alma humana, no remite al sujeto; no asegura la relación *entre* sujeto y objeto; no realiza, como escribe Villacañas, el “puente” que permite “pasar de las representaciones con valor subjetivo a las representaciones con valor objetivo”.⁷⁵⁵ El diagrama *expresa una relación*. Si el diagramatismo de Foucault, afirmaba Deleuze, asegura la relación, *de la que deriva el saber*, entre las dos formas irreductibles de espontaneidad y de receptividad, no lo hace mediante la anulación de lo irreductible o mediante el gesto de conmensurar lo inconmensurable, de armonizar las facultades. Las deja abiertas por una brecha que las anticipa.

Se trata, por lo tanto, de una “nueva estética trascendental” a partir de la *irreductibilidad a priori del entre*. El abordaje de este *entre*, que se configura como el *a priori* del espaciamiento, sostiene la metaxología modal de Nancy: la necesidad de pensar una “impalpable reticulación de contigüidades, de contactos tangenciales”, partiendo por los cuerpos, las pieles, la exposición, el “con-tacto”, sin los que no habría mundo; en una palabra, los juegos (intersticios, intervalos, escapes) que nos constituyen. “Se trata también, y quizás tanto más, de una ontología del ‘entre’, de la distancia o de la exposición por la que solamente algo así como un ‘sujeto’ puede advenir. Un sujeto que desde entonces tendría dos caracteres fundamentales: no ser sustancia y estar expuesto a los otros sujetos.”⁷⁵⁶

El *a priori del entre* es el axioma de la metaxología. Pero requiere un nuevo esquematismo.

“Cuando toco otra cosa, otra piel, y este contacto o este tacto está en juego, y no un uso instrumental, ¿se trata de identificar y de apropiar? ¿Al menos se trata en primer lugar y exclusivamente de ello? O incluso ¿por qué habría que determinar *a priori* el ‘acceso a’ como la modalidad necesaria de un hacer-mundo y de un ser-en-el-mundo? ¿Por qué el mundo no estaría también *a priori* en el ser-entre (*être-entre*), en el ser-en-medio (*être-parmi*) y en el ser-contra? ¿En el alejamiento y en el contacto sin

⁷⁵⁴ Deleuze, Gilles. “Sobre los principales conceptos de Michel Foucault”, en *Dos regímenes de locos*, p. 228.

⁷⁵⁵ Villacañas, José Luis. *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 102. Deleuze dirá que el diagramatismo del pensamiento es el “plano de inmanencia”, y que el “plano de inmanencia” es “la imagen del pensamiento”, pero “la imagen sin concepto”, como si abandonara a un Kant y reencontrara al Kant envejecido de la *Crítica del juicio*. “El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento” (Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, 1993, p. 40). La “nueva imagen del pensamiento” de Deleuze sería una ‘imagen-diagrama’, si podemos proponer este término, que replica al interior de la filosofía, en palabras de Deleuze, la *revuelta que en pintura comporta el arte abstracto respecto de la representación*. El diagramatismo es, según Deleuze, una “máquina abstracta”. Persiste, en consecuencia, el problema del *grama* no en el sentido del *mono-grama* sino del *dia-grama*: la pretensión deleuziana del “figural puro”: “Me sirvo del diagrama para producir el figural puro o la Figura” (Cfr. Deleuze, Gilles. *Pintura. El concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus, 2008, p. 125).

⁷⁵⁶ Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: La Cebra, 2007, pp. 48-49.

‘acceso’? ¿O sobre el umbral? (Y este *a priori* sería idénticamente el *a posteriori* del mundo material, el agenciamiento indefinido de umbral en umbral, de lo uno a lo otro, cada uno al borde de la otra, a la entrada, sin entrar, delante y contra la signatura singular expuesta sobre el umbral)”⁷⁵⁷.

Esta *nueva estética trascendental del irreductible a priori del entre*, requiere, pues, una “estética trascendental material de la disparidad y de la dis-localización de nuestros sentidos”.⁷⁵⁸ La metaxología del *entre* requiere una metaxología del cuerpo. Por otra parte, la “analítica trascendental” deberá “dar la disparidad y la dislocación del espaciamento”⁷⁵⁹. Se tratará de un esquematismo –agrega Nancy- “que no retorna a lo homogéneo”. Se trataría de una “heterogeneidad absoluta”, que “abre entre uno y otro una extrañeza irreductible”⁷⁶⁰. Un esquematismo que no retorna a lo homogéneo sería un esquematismo que modula el espaciamento del *entre* mediante el esquema del con-tacto. Si, como indica José Luis Pardo, el “secreto” del esquematismo no es otro que el “sentido común”⁷⁶¹, el secreto de este nuevo esquematismo sería el ser-en-común, o *la común incommensurabilidad del entre*⁷⁶². Lo “común” no se puede pensar, sin embargo, sin el régimen tecnológico de sentido. Sin lo que hemos denominado *aparatación del entre*.

A pesar de que esta investigación no propone una reconstrucción exhaustiva del *desplazamiento del entre* en nuestra época, es decir, no logra generar una cartografía tanto de la lógica del *entre* –sus formas de producción y manifestación en la realidad- como de la sintaxis del *entre* –sus diversos sentidos en el discurso contemporáneo-, propone, bajo el recurso de una abstracción ficticia, una hipótesis que estabiliza provisionalmente la inestabilidad abierta por el problema del entre: lo que caracteriza el imaginario contemporáneo es la inversión de la subordinación del *entre* a la continuidad. Partimos del *entre autónomo* (Sloterdijk); partimos, pues, del *a priori del entre* (Nancy), de la *archi-brecha* (Lyotard), del *espaciamento* (Derrida), del *espacio-tiempo* (Heidegger), del *entre* que sacude y desenraza el verbo ser (Deleuze).

La cuestión del *entre* habrá modificado, silenciosamente, nuestra forma de pensar. Porque no se trata, únicamente, de que el “pensamiento necesita de un *esquema*”, una imagen que “le permite forzar la puerta de entrada de una época y

⁷⁵⁷ *El sentido del mundo*, pp. 99-100. ¿Por qué el mundo no estaría a priori en el ser-entre? Pregunta fundamental. Notemos que habría una *entidad* precedente, *a priori*, y una manera de estar-entre *a posteriori*, material, en el sentido de los “agenciamientos” de ocupación del *entre*. Habría una *disposición del entre* y una *exposición del con*. ¿No hay aquí una continuidad filosófica con Heidegger, quien distingue entre la *entidad* y los modos de ser-en-el-medio? El “con” hay que entenderlo del siguiente modo: “Avec, de manera general, se presta para señalar toda clase de proximidades complejas (proviene de *apud hoc*, cerca de esto), móviles, lejos de reducirse a la mera yuxtaposición (que ya por sí misma, sin duda, no es indiferente): conversar con, casarse con, divorciarse de (*d’avec*), enojarse con, comparar con, identificarse con, jugar con (y se puede cenar con alguien mientras se cena con un risotto...), levantarse con el alba, olvidar con el tiempo. Es siempre una proximidad, no sólo de trato sino de acción recíproca, de intercambio, de relación o al menos de exposición mutua... El *mit* alemán y el *with* inglés, si bien tienen otro origen, comparten características similares, que en gran medida ya pertenecía al *cum* latino (Se las reencuentra en una parte de los valores del meta griego, de donde se hace derivar a veces el *mit* alemán, y cuyo primer sentido es más bien “en el medio”, “entre” –“entre nos” es también una expresión que da que pensar...)” (Nancy, Jean-Luc. *Conloquium*. En Esposito, Roberto. *Communitas*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2003, pp. 13-15). El “entre” parece indicar la condición (formal) de posibilidad del “con”. No se puede pensar ni lógica, ni subjetiva ni dialécticamente. Es lo “desobrado”, la “arealidad” técnica y material de sentido, la *différance*, lo neutro, el tercero, el *a priori* del *ahí* y del *hay*, y no hay medialidad y mediación sin esta estructura. El “con” es el evento de disjunción/conjunción, distancia/proximidad, la precariedad de la comunidad, la exposición (Nancy, J.-L. & Ten Kate, L. “Cum”...revisited: preliminaries to thinking the interval’, en Ziarek & Oosterling (eds), *Intermedialities*. New York: Cotinum, 2004).

⁷⁵⁸ *Un pensamiento finito*, p. 33.

⁷⁵⁹ *Un pensamiento finito*, p. 33.

⁷⁶⁰ *Un pensamiento finito*, p. 22.

⁷⁶¹ *Las formas de la exterioridad*, p. 301.

⁷⁶² Por otra parte, que es la parte fundamental, se deja ver aquí la veta de una *archi-política* –para emplear el término de Nancy- definida por esta *incommensurabilidad del entre* que emparenta a Nancy con Arendt y con Rancière.

abrir así las perspectivas exegéticas que se adaptan a ella”. No se trata de que pensar es siempre *esquematizar*⁷⁶³. Se trata de que, en tanto que el esquema “es” el *entre* mismo⁷⁶⁴, el pensamiento necesita del *entre* para comprender la realidad. De pronto, encuentra el acceso a “lo real” en el exceso de indeterminación del *entre*. Allí adquieren autonomía figural las intensidades que, de alguna manera, constituyen el espectro de lo posible: lo evanescente, lo vago, lo inexacto, lo inconsistente, lo fluído, el devenir, la dispersión, el espaciamiento y la aceleración, lo borroso, lo aleatorio, lo informe, lo energético, la vibración, la transformación, el tránsito, el trazo, la estela, lo difuminado, la virtualidad, lo todavía no y lo ya no, lo afectivo, la suspensión, lo inmaterial y lo material. Si la ciencia del *entre* o metaxología, que aquí simplemente se ha sugerido, tiene algún porvenir, es indagando en las modificaciones posibles del *entre* (*der möglichen Modifikationen des Zwischen*) una articulación de su multiplicidad (*der Gliederung seiner Vielfältigkeit*) a partir esta composición de intensidades que acontece cada vez en cualquier estado de cosas.

⁷⁶³ *La plasticité au soir de l'écriture*, p. 33; *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, p. 40.

⁷⁶⁴ Derrida, Jacques. “El tiempo de los adioses” (Epílogo), en Malabou, Catherine. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica* (Trad. Cristóbal Durán). La Cebra/Palinodia, Lanús, 2013, pp. 343-344).

CONCLUSIONES

Esta investigación doctoral ha estado marcada por la convocación del presente o por cierta relación con la actualidad. Y con la moda. En sus incios, la investigación coincidió con la exposición *Entre/Between* (2011-2012) en el Museo Reina Sofía, dedicada a las constelaciones del *entre* en la obra de Antoni Muntadas. En su redacción final, coincidió con la *Biennale de Sydney* (2016), cuyo guión curatorial identifica en el *entre* la noción central de “nuestra visión de la realidad”. Esta destinación museal del problema del *entre* da cuenta –lo decíamos en la introducción– de que el problema aquí tratado ha alcanzado el momento de la *doxa* y del *fetiché*, el momento sin retorno de la *moda* y de la *mercancía*. Es necesario tomarse en serio las modas. Tomarse en serio la moda del *entre* significa advertir que lo que la ha desencadenado no carece de necesidad histórica. Pero la necesidad histórica no pertenece a la moda. Pertenece a un modo, es decir, a una modalidad que se ha producido en las capas de la realidad y en las condiciones materiales de la existencia. Ubicada en esta actualidad, la metaxología debe necesariamente convertirse en una *crítica de la economía política del entre*. Ella no pretende ser una “metafísica del entre” o un aparato crítico neutro, sino que pretende implicarse políticamente en la cuestión del *entre*. Responde así, nos parece, a la tensión que habita y moviliza la cuestión filosófica del *entre*: que con esta noción no se nombra simplemente la beatitud del acontecimiento, la dispersión del afuera, la interrupción o el punto de fuga de una resistencia en lo dado, sino también el acontecimiento sombrío de las condiciones sociales, políticas, urbanas y económicas a las que está sometida la gran mayoría de la población. En todos los escenarios en que existe una recurrencia del ‘entre’ y de nociones intersticiales, debería existir una política que problematiza las relaciones, las producciones de presencia y los efectos de inmediatez que tienen lugar en el ‘inter’, las ‘conjuras del entre’ y los vaivenes estancos en el umbral⁷⁶⁵. El ‘inter’ viene a ser la *inter-sección* especulativa y la *inter-sección* de las técnicas, de las economías, de las políticas.

Permitaseme ilustrar esta tensión política con un ejemplo. Para Deleuze, la Segunda Guerra Mundial determina el surgimiento de una “lógica del entre” en la que “el intervalo se libera, el intersticio se hace irreductible y vale por sí mismo”⁷⁶⁶. Para Arendt, la Segunda Guerra Mundial determina la desaparición del *entre*.

Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El Gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebata las libertades; tampoco ha logrado, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio⁷⁶⁷.

La frágil turbulencia del *entre* acontece siempre, cada vez, como la ocasión donde se acumulan, como en un torbellino, las contradicciones o las contrariedades del momento histórico. Instancia operativa del pensamiento, es también una instancia monstruosa e inhumana, el “intervalo vacío donde deben encontrarse los personajes de ciertos cuentos de

⁷⁶⁵ Gumbrecht, H. U. “Why Intermediality - if at all?”, en *Intermedialités*, n° 2, automne 2003, pp. 173-178)

⁷⁶⁶ *La imagen-tiempo*, p. 367.

⁷⁶⁷ Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo* [Trad. Guillermo Solana]. Taurus, Madrid, 1998, p. 373.

Edgar Poe [...] como si la muerte no fuera nunca bastante muerte, como si paralelamente a la duración de los vivos corriera la eterna duración del intervalo – el *entretiem*po”⁷⁶⁸. ¿No es allí, *precisamente allí*, donde han venido a caer la existencia, la historia y el sentido? ¿Dónde son arrastrados tantos cuerpos sometidos al estado de excepción o al intervalo del *shock*? La cuestión del *entre*, la cuestión de la posibilidad de pensar el *entre* por sí mismo, lleva al pensamiento a un cierto límite en el que imaginación radical ya no puede distinguirse de la propia realidad.

Lo decisivo de esta tesis se formula, tal vez, en el apartado metodológico. ¿Cómo ordenar internamente, es decir, sin recurrir a un esquematismo exterior –sin pasar del “vértigo del espaciamento” al “vértigo de lo trascendental”-, la multiplicidad del *entre*?⁷⁶⁹ ¿Qué línea escoger en este cuadro abatido en el que estamos? ¿Hay algún nudo donde todo se cruza o se concentra? Y sobre todo, ¿qué puede significar pensar (a partir de) la multiplicidad del *entre* sin dejarse llevar por la identidad del concepto?⁷⁷⁰ La cuestión del *entre* puede ser la línea abstracta singular, como dice Deleuze, pero también es el conjunto abstracto de líneas. Puede ser la mancha, y el conjunto de un desplazamiento permanente de la figura. Y no se sabría con certeza a qué disciplina pertenece cada línea. Una línea podría ser antropológica, otra biológica; aquella podría ser estética, la de más allá tal vez conduce hacia la sociología. Las que están por acá podrían llevar al urbanismo, a la filosofía. Pero las líneas no arrastran simplemente hacia una disciplina. Condensan, por una parte, *intensidades especulativas* del pensamiento contemporáneo que configuran una *sintaxis invariante del entre* o *heterogramática*. Esta sintaxis introduce opacidad crítica en el mundo. Por otra parte, las líneas condensan *intensidades productivas* que responden a la aparatización mediológica de la máquina abstracta del capitalismo. A esa aparatización la denominamos *lógica del entre* o *heterodramática*, y se caracteriza por introducir diafanidad en el mundo.

Las *intensidades especulativas* y las *intensidades productivas* saturan el *entre*. Y ha sido precisamente esa saturación – esa moda- lo que nos obliga a formular una *ciencia específica sobre el entre*. Una ciencia, como diría Barthes, dedicada a estudiar el sentido de algo que no tiene sentido pleno, pero que, sin embargo, afecta todo el sentido. En breve, una heterogramática y una heterodramática del *entre*, una remarcación filosófica y una acetuación en la experiencia. El método del *entre*, de Platón a Deleuze, ha sido una promesa de la filosofía. Un razonamiento bastardo (λογισμω τυνι νοθω) o un “movimiento aberrante” dedicado a pensar la imposibilidad de pensar el *entre* por sí mismo, se habrá prometido desde siempre en la filosofía. Se habrá prometido como una sombra operativa nunca explicitada, atemática, que en nuestra época será reconocida *como tal*. Lo que aquí se denomina metaxología no ha llegado todavía a establecer la unidad de su proyecto, de su objeto o de su campo. La promesa de una construcción filosófica de la ciencia del *entre* permanece aplazada por la necesidad de reconstruir el problema filosófico del *entre*. Tal vez uno de los asuntos interesantes de la investigación es proponer que *hay* una *historicidad del entre* que no está encerrada en una época. Esta hipótesis, tomada en parte de la idea de *deportación (déporté) del entre* de Jacques Le Goff, permite trazar a la vez una

⁷⁶⁸ Lévinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra*. Trotta, Madrid, 2001.

⁷⁶⁹ Estas dos *modalidades del vértigo* resumen para Deleuze la historia de la filosofía.

⁷⁷⁰ Esta era la intención, como es bien sabido, de Michel Serres en *Genesis*: pensar la multiplicidad sin concepto. Serres, Michel. *Genesis* (1982) [Trad. Geneviève James y James Nielson]. University of Michigan Press, Michigan, 1995.

arqueología material y una arqueología especulativa del *entre*. Siempre hay modificación, traslado, envío del *entre*. La historicidad sugiere que el *entre* no existe como las cosas sino que *inexiste* en cualquier estado de cosas.

La reconstrucción de las deportaciones del *entre* es imposible. Aquí se ha descuidado tanto el “descubrimiento romántico del *entre*” como la “experiencia del *entre*” en las periferias de Europa. A Walter Mignolo pertenece una formulación cuya relevancia acosa las siguientes páginas: “el gran aporte teórico de Gloria Anzaldúa es crear un espacio-entre *desde donde* pensar antes que un espacio híbrido *sobre el que* hablar”⁷⁷¹. Esta sutil diferencia da cuenta de que la cuestión del *entre* define una *condición* que “afecta ya interesadamente la serie de determinaciones críticas; en otras palabras, espacios concebibles en sí mismos como relaciones epistémicas específicas, y no como forma de pensar sobre relaciones epistémicas desde un supuesto más allá de lo social dado en la producción pura de conocimiento”⁷⁷².

La crítica de la economía política del *entre* debe ser acompañada por una *crítica de la geopolítica del entre*⁷⁷³.

Sobre la base de una *historicidad del entre* nos preguntamos, entonces, qué explica la actualidad del *entre*. Para estabilizar momentáneamente la multiplicidad, la investigación recurre al artificio de una abstracción: lo que caracteriza el imaginario contemporáneo es la inversión de la subordinación del *entre* a la continuidad. El *entre* funciona *imaginariamente* como *lo primero*. El *entre* no sería, de acuerdo con esta perspectiva, lo que “siempre ya ha quedado atrás”, eso irremediamente perdido en el paso de Grecia a la modernidad. El *entre*, diría Bloch, es lo inconsciente que está en la primera línea del *por venir*⁷⁷⁴. El *estrechamiento del entre* sucede cada vez como el límite en el que la imposibilidad de pensar el *entre* es al mismo tiempo la posibilidad imaginativa del pensamiento. Por eso una ciencia del *entre* es fundamentalmente una ciencia sobre la imaginación.

Esto explica el formato o la forma de exposición de esta tesis. Didi-Huberman afirma que el *entre* (o el intervalo) “desafía al pensamiento conceptual (y por ello recurre a la imagen). Hace justicia a lo imbricado, cuya rítmica propia tendrá que buscar bajo la especie, nunca del todo regular, de lo *entrecortado*”⁷⁷⁵. No se puede pensar el *entre* sin imágenes. Y esto significa que una filosofía del *entre* es fundamentalmente una filosofía de la imaginación. No la imaginación pura, sino la imaginación sedimentada por la historia. Si el suplemento del *entre* sucede como lo inconsciente en la realidad⁷⁷⁶, la metaxología debiera ser –siguiendo a Lyotard– el inconsciente invertido (*l'inconscient renversé*): *la transformación del entre en un acontecimiento figural autónomo*⁷⁷⁷.

⁷⁷¹ Mignolo, Walter. “Preface”, en *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press, Michigan, 1995.

⁷⁷² Véase: Moreiras, Alberto. *El tercer espacio. Literatura y duelo en América Latina*. LOM, Santiago, 1999. Que nuestra investigación arranque con una cita de Octavio Paz no es, pues, casualidad.

⁷⁷³ La crítica del “eurocentrismo” que supone localizar la transformación del régimen de las imágenes únicamente en la Segunda Guerra Mundial ha sido planteada acertadamente por David Martin-Jones. *Deleuze and World Cinemas*. Continuum/ Replika Press, India, 2011. La ausencia de un pensamiento no ya sobre el *entre* como “desterritorialización”, sino de la desterritorialización geopolítica del *entre*, nos parece un asunto esencial. El problema de la historia en Deleuze: ranciere y otros.

⁷⁷⁴ Desafiando la idea de que el inconsciente está en el pasado del sujeto, Bloch y sin duda Benjamin lo instalaron en el escaparate de avanzada de los pueblos y en las vitrinas de las ciudades. Menos entusiastas, aquí diremos lo siguiente: que el inconsciente se defina como intervalo (*Zwischenzeit*) de representaciones latentes (*latente Vorstellungen*), es menos importante que el *inconsciente del entre* como inexistencia en cualquier estado de cosas.

⁷⁷⁵ Falenas. *Ensayos sobre la aparición 2*, p. 105.

⁷⁷⁶ Coccia, Emanuele. *La vita sensible*. Il Mulino, Bologna, 2011, p. 105.

⁷⁷⁷ *Discours, Figure*, p. 238.

Bibliografía

- Alliez, Eric. *The Brain-Eye. New Histories From Modern Painting*. Rowman & Littlefield International, London, 2016.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Texto, Valencia, 1998
- Alloa, Emmanuel. “Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2009/02, N° 62
- Arendt, Hannah. *¿Qué es política?* Paidós, Barcelona, 1997
- Arendt, Hannah. “No Longer and Not Yet”, en *Essays in Understanding (1930-1954)*. Schocken Books, New York, 1994
- Aristóteles. *Acerca del alma* (418b 4) [Trad. T. C. Martínez]. Editorial Gredos, Madrid, 2003.
- Aristóteles. *Retórica* (1407b 22) [Trad. Quintín Racionero]. Editorial Gredos, Madrid, 1999
- Aristóteles. *Metafísica* (E, 2, 1026 a 33). [Edición trilingüe. Valentín G. Yerba]. Gredos, Madrid, 1998
- Aristóteles. *Poética* (1457a1-5). Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1999
- Aristóteles. *Acerca del cielo* (IV, 5; 312bsq) [Trad. M. Candel]. Gredos, Madrid, 1996
- Aristóteles. *Acerca de la sensación* (446b 8) [Trad. Alberto Bernabé]. Editorial Gredos, Madrid, 1987; *De Sensu and De Memoria* [Trad. G. R. T. Ross]. Cambridge University Press, London, 1906.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea* (1161b 4) [Trad. Julio Palli Bonet]. Editorial Gredos, Madrid, 1985
- Asenjo, F. G. *In-between. An Essay on Categories*. Center for Advances Research in Phenomenology, Maryland, 1988.
- Atherton, Catherine. *The Stoics on Ambiguity*. University Of Cambridge Press, Cambridge, 1993
- Bankovskaya , Svetlana. “Living in-between: The Uses of Margi-nality in Sociological Theory”, en *Russian Sociological Review*. 2014. vol. 13. N° 4.
- Badiou, Alain. *Logiques des Mondes. L’Etre et l’evenement, 2*. Éditions du Seuil, París, 2006, pp. 570-571; *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*. Manantial, Buenos Aires, 2008
- Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Manantial, Buenos Aires, 2001.
- Badiou, Alain. *Le Siècle*. Eds. du Seuil, París, 2005, p. 43; *El siglo* [Trad. Horacio Pons]. Manantial, Buenos Aires, 2005
- Batt, Noëlle. “L’Entre-deux, a Bridging Concept for Literature, Philosophy, and Science”, en *SubStance*, Vol. 23, No. 2, Issue 74: Special Issue: *Between Science & Literature* (1994).
- Bachelard, Gaston. “La noción de perfil epistemológico”, en *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico* [1940] [Trad. Noemi Fiorito]. Amorrortu, Buenos Aires, 2003
- Bachelard, Gaston. *L’activité rationaliste de la physique contemporaine*. PUF, París, 1951.
- Bachelard, Gaston. *Essai sur la connaissance approchée* (1928). Librairie philosophique J. Vrin, París, 1969.
- Barthes, Roland. *Barthes por Barthes*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1997.
- Barthes, Roland. “[An Early Preface to] The Fashion System”, en *The Language of Fasion* [Trad. A.Stafford]. Bloomsbury, London, 2013
- Benjamin, Walter. “Brèves ombres” (1933), en *Œuvres II* [Trad. M. de Gandillac]. Gallimard, París, 2000
- Benjamin, Walter. “Algo nuevo acerca de las flores”, en *Sobre la fotografía* [Trad. José Muñoz]. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2008.
- Belhaj Kacem, Mehdi. “L’intercept”, en Malabou, Catherine (dir.). *Plasticité*. L. Scheer, París, 2000
- Bellour, Raymond. *Entre-Imágenes*. Colihue, Buenos Aires, 2009.
- Bernhard J. Dotzler , Henning Schmidgen. *Einleitung zu einer Epistemologie der Zwischenräume*, in *Parasiten und Sirenen* (Bielefeld: transcript Verlag, 2008
- Bhabha, Homi K. “Culture’s In-Between”, en Hall, Stuart (ed.). *Questions of Cultural Identity*. Sage Publications, London, 1996.
- Bloch, Ernst. *Entremundos en la historia de la filosofía*. Editorial Taurus, Madrid, 1984
- Blondel, Maurice. *L’action. Essai de une critique de la vie et d’une science de la pratique* (1893) Presses Universitaires de France, Paris, 1950
- Bloch, Ernst. “Revueform in der Philosophie” (1928), en *Erbshafť Dieser Zeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1961
- Braun, Marta. *Picturing Time: The Work of Etienne-Jules Marey (1830-1904)*. University of Chicago Press, Chicago, 1992
- Buber, Martin. “What is a Man?” (1938), en *Between Man and Man*. Routledge Classic, New York, 2002.
- Böhme, Gernot. “Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics”, en *Thesis Eleven*, 1993, N° 36
- Cassirer, Ernst. *Substance and Function* (1923). Dover Publications, USA, 1952.

- Casey, Edward. *Representing Place: Landscape Painting and Maps*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002.
- Castro-Gómez, Santiago. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Universidad Javeriana, Bogotá, 1999
- Civitaresse, Giuseppe. “Intermediary as an Epistemological para-digm in Psychoanalysis”, en *Truth and the Unconscious in Psychoanalysis*. Routledge, New York, 2016.
- Chambers, Ross. *Loiterature*. University of Nebraska Press, Nebraska, 1999
- Cioflec, Eveline. *Der Begriff des “Zwischen” bei Martin Heidegger*. Verlag Karl Alber, Freiburg, 2012
- Clam, Jean. *Sciences du sens*. Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2006.
- Clifford, James. “Travelling Cultures”, en Grossberg, L., Nelson, C., y Treichler, P. (eds). *Cultural Studies*. Routledge, New York, 1992
- Coccia, Emanuele. *La vita sensibile*. Il Mulino, Bologna, 2011
- Cohen, Hermann. *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Ex officina typographica C.L. Pfeilii, 1879.
- Cornu, Michel. *Una pensée de l'entre-deux*. Éditions L'Age D'Homme. Lausanne, 1994
- Cosinschi, Eugene, Cosinschi, Michele. *Essai de logique ternaire sémiotique et philosophique*. Peter Lang, Berne, 2009.
- Cunniff, Erinn. “Zones of Indiscernibility: the life of a concept from Deleuze to Agamben”, en *Philosophy Today*, Volume 51, Issue Supplement, 2007
- Dagognet, François. *Etienne-Jules Marey: A Passion for the Trace*. Zone Books, New York, 1992.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer* [Trad. A. Pescador]. Universidad Iberoamericana, México, 2000
- Deleuze, Gilles. “La plainte et le Corps”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*. Editions de Minuit, París, 2003, pp. 150-151; “La queja y el cuerpo”, en *Dos regímenes de locos* [Trad. J. L. Pardo]. Pre-texto, Valencia, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Cinéma 2. L'image-temps*. Les Éditions de Minuit, París, 1985, p. 357; *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2* [Trad. Irene Agoff]. Ediciones Paidós, Barcelona, 1987
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *¿Qué es filosofía?* [Trad. Thomas Kauf]. Anagrama, Barcelona, 1997
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido* [Trad. Miguel Morey]. Paidós, Madrid, 2011
- Deleuze, Gilles. “Prólogo a la edición americana de la Imagen-tiempo”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1997)* [Trad. José Luis Pardo]. Pre-textos, Valencia, 2007
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, París, 1980, p.388; *Mil Mesetas* [Trad. José Vázquez Pérez]. Pre-Textos, Valencia, 2002.
- Deleuze, Gilles. “La plainte et le Corps”, en *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens, pp. 150-151; “La queja y el cuerpo”, en *Dos regímenes de locos*, pp. 155-156); el cuasi-concepto (
- Deotte, Jean-Louis. *Walter Benjamin y la forme plastique. Architecture, technique, lieux*. L'Harmattan, París, 2012; *La ciudad porosa. Walter Benjamin y la arquitectura* [Trad. Natalia Calderón]. Metales Pesados, Santiago, 2012.
- Déotte, Jean-Louis. *L'époque des appareils*. Lignes et Manifeste, París, 2004
- Derrida, Jacques. *Heidegger: La question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Galilé, París, 2013.
- Derrida, Jacques. “El tiempo de los adioses” (Epílogo), en Malabou, Catherine. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica* [rad. Cristóbal Durán]. La Cebra/Palindodia, Lanús, 2013
- Derrida, Jacques. “Et cetera”. En: *Δαίμων, Revista de Filosofía*, n° 19, 1999, 9-25.
- Derrida, Jacques. *Seminario La bestia el soberano. Vol. 1 (2001-2002)*. [Trad. Cristina de Peretti]. Ediciones manantial, Buenos Aires, 2010
- Derrida, Jacques. *Glas*. Galilée, París, 1974
- Derrida, Jacques. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée, París, 2000, p. 258; *El Tocar, Jean-Luc Nancy* [Trad. Irene Aguff]. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2011.
- Derrida, Jacques. *Athens, still remains* [Trad. Pascal-Anne Brault, Michael Nass]. Fordham University Press, New York, 2010
- Derrida, Jacques. *La dissémination*. Éditions du Seuil, París, 1972, p. 249; *La diseminación* [Trad. José. M. Arancibia]. Fundamentos, Madrid, 1997.
- Desmond, William. *The Intimate Strangeness of Being: Metaphysics After Dialectic*. The Catholic University of America Press, Washington, 2012
- Desmond, William. *Being and the between*. Nueva York: SUNY Press, 1995.

Desmond, William. *Desire, Dialectic, and Otherness: An Essay on Origins* [1987]. James Clarke & Co, Cambridge, 2012

Didi-Huberman, Georges/Mannoni, Laurent. *Mouvements de l'air. Étienne-Jules Marey, photographe des fluides*. Gallimard. París, 2004; *Falenas. Ensayos sobre la aparición 2*. Shangrila, Santander, 2015

Doane, Mary Ann. *The Emergence of Cinematic time. Modernity, Contingency, the archive*. Harvard University Press, Cambridge, 2002.

Dorfles, Gillo. *El intervalo perdido* (1980) [Trad. Ricardo Pochtar] Lumen, Barcelona, 1984.

Dorfman, Eran. *Foundations of the Everyday. Shock, Deferral, Repetition*. Rowman & Littlefield, London, 2014

Einstein, Albert; Infeld, Leopold. "Field, relativity", en *The Evolution of Physics*. Cambridge University Press, London.

Edensor, Tim. *Industrial Ruins. Space, Aesthetics and Materiality*. Berg, New York, 2005.

Enrikin, Nicolas. *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity*. The Johns Hopkins University Press, 1991

Farrel, David. "The Factual Life of Dasein: From the Early Freiburg Courses to Being and Time", en Kisiel, T., Buren, J. (eds.). *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. State University Press of New York, Albany

Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Editorial, Madrid, 1984

Fink, Eugen. "Operative Begriffe in Husserl's Phänomenologie" (1957), en *Nähe und Distanz*. Alber, Freiburg, 1976.

Fink, Eugen. *Welt und Endlichkeit* [Editado por Franz-A. Schwarz]. Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1990.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.

Foucault, Michel. "Distance, aspect, origine" en *Dits et Ecrits. 1954-1988* [ed. por Daniel Defert y Francois Ewald]. Gallimard, París, 1994, p. 285; "Distancia, aspecto, origen", en *De lenguaje y literatura* [Trad. Isidro Herrera]. Paidós, Barcelona, 1996

Freud, Sigmund. "Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse", en *Werke aus den Jahren 1909-1913* [GA 8]. Imago Publishing, Londres, 1955.

Foucault, Michel. "El lenguaje del espacio", en *Entre filosofía y literatura, Vol. I* [Trad. Miguel Morey]. Paidós, Barcelona, 1999

Dahan-Gaida, Laurence. *Logiques du tiers: littérature, culture, société*. PUF, París, 2007

Galison, Peter. *Image and Logic: A Material Culture of Microphysic*. University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Giedion, Siegfried. *La mecanización toma el mando* (1948). [Trad. Esteve Rimbau]. Gustavo Gili, Barcelona, 1978.

Giedion, Sigfried. *Space, Time and Architecture. The Growth of a New Tradition*. Harvard University Press, 1941.

Gramm, Gerhard. *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

Griffero, Tonino. *Quasi-Things. The Paradigm of Atmospheres*. Sunny Press, New York, 2017

Griffero, Tonino. *Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces*. Ashgate, Burlington, 2010

Grosz, Elizabeth. *The Incorporeal. Ontology, ethics and the limits of materialism*. Columbia University Press, New York, 2017

Grosz, Elizabeth. *Architecture from the Outside. Essays on Virtual and Real Space*. MIT, Massachusetts, 2001.

Goffman, Erwin. *Behaviour in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: Free Press, 1963.

González, Darío. *Essai sur l'ontologie kirkegaardienne*. Éditions L'Harmattan, París, 1998

Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo* [Trad. Enrique Folch González]. Paidós, Barcelona, 2000.

Günther, Gotthard. "Life as Polycontextuality" (1973), en *Vordenker*, February 2004

Hayles, N. Katherine. *The Cosmic Web. Scientific Field Models and Literary Strategies in the Twentieth Century*. Cornell University Press, London, 1984.

Hartog, François. *Regímenes de historicidad*. Universidad Iberoamericana, México, 2007

Hauck, Thomas, Keller, Regine (ed.). *Infrastructural Urbanism: Addressing the In-between*. DOM, Berlin, 2012.

Andrews, Hazel (ed.). *Liminal Landscapes. Travel, experiences and spaces in-between*. Routledge, New York, 2012

Hegel. *Fenomenología del espíritu* [Ed. bilingüe, trad. Antonio Gómez]. Abada Editores, Madrid, 2010.

Hegel, G. W. F. "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems", en *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2* [ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel]. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986 *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* [J. A. Rodríguez Tous]. Alianza Editorial, Madrid, 1989

Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [Editado por F. -W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 312; *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento* [Trad. C. D. Picotti]. Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 254.

Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles. Einführung In Die Phänomenologische Forschung* [GA 61, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985,

Heidegger, Martin. *Aristoteles, Metaphysik □1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [GA 33, editado por Heinrich Huni]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, p. 202; *Aristotle's Metaphysics □1-3. On the Essence and Actuality of Force* [Trad. Walter Brogan y Peter Wamek]. Indiana University Press, Bloomington, 1995

Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Greb Ibscher Roth. FCE, México, 1996, p. 203; *Kant und das problem der Metaphysik* [GA 3, editado por F. W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 242.

Heidegger, Martin. “Kants These über das Sein”, en *Wegmarken* [GA 9, editado por F.-W. von Herrmann]. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1976, p. 479; “La tesis de Kant sobre el ser”, en *Hitos* [Trad. Helena Cortés, Arturo Leyte]. Alianza Editorial, Madrid, 2001

Heidegger, Martin. “Protokolle zu Übungen im Lesen: Aristoteles, Physik □ und Metaphysik □□10” (1951/52), en *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus* [GA 83, editado por Mark Michalski]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main,

Heidegger, Martin. “Der Spruch des Anaximander”, en *Holzwege* [GA 5, editado por F.-W von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 337; “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque* [Trad. H. Cortés, A. Leyte]. Alianza Editorial, Madrid, 2010

Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen Zu Aristoteles. Einführung In Die Phänomenologische Forschung* [GA, Bd. 61, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 93; *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*. Indiana University Press, Indiana, 2001

Heidegger, Martin. “Protokolle zu Übungen im Lesen: Aristoteles, Physik □□ und Metaphysik □□□□” (1951/52), en *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus* [GA 83, editado por Mark Michalski]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main

Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* [GA 29/30 editado por F.-W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 530-531; *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* [Trad. Alberto Ciria]. Alianza Editorial, Madrid, 2007

Heidegger, Martin. *Parménides* [GA Bd. 54, editado por Manfred S. Frings]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 88; *Parménides* [Trad. Carlos Másmela]. Akal, Madrid, 2005.

Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [GA, Bd. 34, editado por Hermann Mörchen]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 274; *De la esencia de la verdad* [Trad. Alberto Ciria]. Herder, Barcelona, 2007

Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [GA, Bd. 34, editado por Hermann Mörchen]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 274; *De la esencia de la verdad* [Trad. Alberto Ciria]. Herder, Barcelona, 2007

Heidegger, Martin. *Parménides* [GA Bd. 54, editado por Manfred S. Frings]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 88; *Parménides* [Trad. Carlos Másmela]. Akal, Madrid, 2005

Heidegger, Martin. “Die Zeit des Weltbildes”, en: *Holzwege* [GA 5, editado por F.-W. von Herrmann], Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977, pp. 95-96; “La época de la imagen del mundo”, en: *Caminos de Bosque* [Trad. H. Cortés y A. Leyte]. Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. [GA 2, ed. F. W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 239; *Ser y tiempo* [Trad. J. E. Rivera]. Universitaria, Santiago, 1997, p. 25, y Heidegger, Martin. *Kant und das problem der Metaphysik* [GA 3, ed. F. W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991

Heidegger, Martin. *Kant und das problem der Metaphysik* [GA 3, ed. F. W. von Herrmann]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 239; *Kant y el problema de la metafísica* [Trad. Greb Ibscher Roth]. FCE, México, 1996, p. 201.

Held, Klaus. “Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, en Welton, Donn (ed.). *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington, 2003.

Hénaff, Marcel. *La ville qui vient*. L’Herne, París, 2014.

Hertzberger, Herman. *Lessons for Students in Architecture*. 010 Publishers, Rotterdam, 2005

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* [editado por Karl Schuhmann]. Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.

- Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen* [Bd 2. Teil 1]. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 308; *Investigaciones Lógicas, Tomo II* [Trad. M. G. Morente y José Gaos]. Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Husserl, Edmund. *Ding und Raum. Vorlesung 1907* [GA XVI, editado por Ulrich Claesges]. Martinus Nijhoff, La Haya, 1973
- Ian Blyth, Alistair, “Notes towards a Metaxylogy”, en *The Seductiveness of the Interval. Romanian Pavilion*. Romanian Cultural Institute of Stockholm, Italy/ Stockholm, 2009
- Jankélévitch, Vladimir. *Philosophie Première. Introduction à une philosophie du ‘presque’*. Presses Universitaires de France, París, 1954.
- Jacobs, Jane. *The Death and life of great American Cities* (1961). Vintage Books, New York, 1989.
- Joseph, Isaac. *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l’espace public*. Librairie des Meridiens, París, 1984
- Jullien, François. *L’écart et l’entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l’alterité*. Galilée, Paris, 2012
- Kittler, Friedrich. *Gramophone, Film, Typewriter* (1986) [Trad. Geoffrey Winthrop-Young, Michael Wutz]. Stanford University Press, Stanford, 1999.
- Klemun, Marianne: “Introduction: ‘Moved’ Natural Objects - ‘Spaces in Between’”, en *HOST*, Vol.5, [edición especial: *Moved Natural Objects. Spaces in Between*], Spring 2012
- Kristeva, Julia. *Pouvoirs de l’horreur. Essai sur l’abjection*. Du Seuil, París, 1980.
- Laplantine, Francois. *The Life of the Sense. Introduction to a Modal Anthropology*. Bloomsbury, New York, 2015.
- Laruelle, François. *Philosophies of Diffe-rence. A critical introduction to Non-Philosophy*. Continuum, New York, 2010.
- Laruelle, Francois. *Théorie des identités: Fractalité généralisée et philosophie artificielle*. PUF, París, 1992
- Latour, Bruno. *Reensamblar lo social. Una introduccion a la teoria del actor-red*. Manantial, Buenos Aires
- Lebert, Georges. *L’insolite développement. Vers une science de l’entre-deux*. Éditions Universitaires UNMFREO, Maurecourt, 1988
- Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros*. Pre-textos, Valencia, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Sígueme, Salamanca, 2004
- Lévinas, E. “Martin Buber and the Theory of Knowledge”, en *Proper Names*. Stanford University Press, Stanford, 1996.
- Le Goff, Jacques. *La Naissance du Purgatorie*. Éditions Gallimard, París, 1981, p. 17; *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus Ediciones, Madrid, 1989
- Henry George Liddell, Robert Scott. *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones*. Clarendon Press, Oxford, 1940.
- Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX*. Sudamericana, Buenos Aires, 1974
- Luccarelli, Mark; Bergmann, Sigur (ed.). *Spaces in-between: Cultural and Political Perspectives on Environmental*. Brill Rodopi, Leiden, 2015
- Leyte, Arturo. Heidegger. *El fracaso del ser*. Bonalitra Alcompas, Barcelona, 2015
- Liotard, Jean François. *Discours, Figure*. Éditions Klincksieck, París, 1971, p. 152; *Discurso, Figura* [Trad. Isaac Dentrabasaguas, Román Antopolosky]. Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2014
- Llevadot, Laura. “Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial”, e: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 41, 2008
- Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo*. La Cebra, Buenos Aires, 2007.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Arena Libros, Madrid, 2003.
- Nancy, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Galilée, París, 1996, p. 99; *Ser singular plural*. Arena Libros, Madrid, 2006
- Nancy, Jean-Luc. *El peso de un pensamiento*. Ellago, España 2007.
- Nancy, Jean-Luc. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Arena Libros, Madrid, 2005
- Nancy, Jean-Luc. *El sentido del mundo*. La Marca, Buenos Aires, 2003
- Nicolescu, Basarab. *La particule et le monde*. Editions du Rocher, París, 2002
- Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía, Tomo I*. Akal, Madrid, 2010
- Mackenzie, Adrian. *Wirelessness. Radical Empiricism in Network Cultures*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2010
- Massumi, Brian. *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press, Durham, 2002.
- Massumi, Brain. *A user’s Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

- Malabou, Catherine. "Overture: La vœu de plasticité", en Malabou, Catherine (dir.). *Plasticité*. Léo Scheer, París, 2002
- Malabou, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Éditions Léo Scheer, París, 2005, p. 34; *La plasticidad en el atardecer de la escritura* [Trad. J. Bassas Vila, Joana Masó]. Ellago Ediciones, Pontevedra, 2008
- Marion, Jean-Luc. "De l'histoire de l'être à la donation du possible", en *Le Débat*. No 72, 1992.
- Martuccelli, Danilo. *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Arcis/LOM, Santiago, 2000.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía. Tomo II*. Ediciones Itsmo, Madrid, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice. "L'existentialisme chez Hegel", en *Sens et non sens*. Nagel, Paris, 1966.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Éditions Gallimard, París, 1964, p. 196; *Lo visible y lo invisible* [Trad. Estela Consigli, Bernard Capdevielle]. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010
- Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature. Notes Cours du College de France* [ed. Dominique Seglard]. Editions de Seuil, París, 1995
- Mersch, Dieter. *Medientheorien zur Einführung*. Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2006
- Mikkel Bille. "Staging atmospheres: Materiality, culture, and the texture of the in-between", en *Space, Emotion & Society*. Vol. 15, 2015
- Mubi Brighenti, Andrea (ed.). *Urban Interstices: The Aesthetics and the Politics of the In-between*. Ashgate, Farnham, 2013.
- Munker, Stefan. *Philosophie nach dem Medial Turn: Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft*. Transcript, Bielefeld, 2009
- Musso, Pierre. *Critique des réseaux* [2003]. PUF, París, 2015
- Moubachir, Chantal. *Freud ou l'entre-deux*. Seghers Philosophie, Paris, 1974.
- Morton, Timothy. *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2013
- Oliveira, Ana Cristina. *Lo intermedio en arquitectura* [Tesis Doctoral]. Universidad Politécnica de Madrid, 2016
- Oosterling, Henk. "A culture of the inter", en Kimmerle, Oosterling (eds.). *Sensus communis in multi- and intercultural perspective*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Oosterling, Henk. "Sens(able) intermediality and interesse. Towards an Ontology of the In-Between". En *Intermedialités*, n° 1, 2003
- Parrocchia, Daniel. *Philosophie des réseaux*. PUF, París, 1993.
- Paz, Octavio. "Prefacio. Entre orfandad y legitimidad" (1973), en: Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México 1531-1813* [1974]. FCE, México, 2002
- Platón. *Parménides* (156d 9) [M. I. Santa Cruz]. Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- Paltón. *Le Banquet* (202e) [Trad. Luc Brisson]. Flammarion, Paris, 2007
- Fedro* (230a) [Trad. Armando Poratti]. Akal, Madrid, 2010, p. 97, y *Gorgias* (505c) [Trad. J. Colonge]. Gredos, Madrid, 1987
- Peirce, C.S. *Writings (A Chronological Edition)*. 6 vols. [Eds. Houser et al.]. Indiana University Press, Bloomington, 1982-2000.
- Pfister, Michael. "Eros gibt keine Ruhe", en Heiz, André, Pfister, Michael. *Dazwischen*. Museum für Gestaltung. Zürich, 1998
- Pontalis, J.-B. (dir). *Le royaume intermédiaire. Psychanalyse, littérature, philosophie*. Gallimard, París, 2007
- Pontalis, J.-B. "L'insaisissable entre-deux", en *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 7, 1973.
- Pyyhtinen, Olli. *Simmel and 'the Social'*. Palgrave, New York, 2003
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996
- Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible*. Lom/ARCIS, Santiago, 2009.
- Rosa, Hartmut. *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. Columbia University Press, New York, 2013.
- Rosenthal, Stephanie (ed.). *The Future Is Already Here – it's just not evenly Distributed*. Biennale of Sydney / Common Editions, Sydney, 2016.
- Serres, Michel. *Le gaucher bouiteux*. Le Pommier, París, 2015.
- Serres, Michel. *La Comunicación. Hermes I*. Anthropos, Barcelona 1996.
- Serres, Michel, Latour, Bruno. *Conversations on Science, Culture, and Time*. University of Michigan Press, USA, 1995.
- Serres, Michel. *Atlas*. Cátedra, Madrid, 1995.
- Serres, M. "L'interférence". En: *Hermès II*. Éditions de Minuit, París, 1972

- Schaeffer, Pierre. "The Musical Object", en *In Search of a Concrete Music* [Trad. Christine North and John Dack]. University of California Press, California, 2012.
- Schlegel, Frank. *Phänomenologie des Zwischen: Die Beziehung im Denken Martin Heideggers*. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2011
- Schulz, Walter. *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*. Günther Neske, Germany, 1985.
- Schubbe, Daniel. *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2010
- Sibony, Daniel. *Entre-deux. L'origine en partage* (1991). Éditions du Seuil. París, 2003.
- Silviano, Santiago. *The Space In-Between: Essays on Latin American Culture*. Duke University Press, 2002.
- Sloterdijk, Peter. "La domesticación del ser", en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* [Trad. J. Chamorro]. Akal, Madrid, 2011
- Sloterdijk, Peter. *Esferas III*. [Trad. Isidoro Reguera]. Editorial Siruela, Madrid, 2006.
- Sloterdijk, Peter. *Eurotaoismo. Aportaciones a la crítica de la cinética política* [Trad. A. M. de la Fuente]. Seix Barral, Barcelona, 2001.
- Sloterdijk, Peter. *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001, p. 150; *El sol y la muerte* [Trad. Germán Cano]. Ediciones Siruela, Madrid, 2004
- Sieverts, Thomas. *Cities Without Cities. An interpretation of the Zwischenstadt* (2000). Spon Press, Londres, 2003.
- Soja, Edward. *Thirdspace*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 1996.
- Souilhé, Joseph. *La Notion Platonicienne d'intermédiaire*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1919
- Stiegler, Bernard. *Etats de choc. Bêtise et savoir au xxi^e siècle*. Éditions Mille et une nuits, París, 2012.
- Stengers, Isabelle. *Penser Avec Whitehead*. Éditions du Seuil, París, 2002.
- Straw, Will. "The Circulatory Turn", en Crow, Barbara (ed.). *The Wireless Spectrum. The Politics, Practices, and Poetics of Mobile Media*. University of Toronto Press, Toronto, 2010
- Stoller, Paul. *The power of the between*. University of Chicago Press, Chicago, 2009
- Theunissen, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Paidós, Barcelona, 2013.
- Theunissen, Michael. "Zwischen", en Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried (Hrsg.). *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bände, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007
- Toup, Jonathan. *Opuscula critica, in quibus Suidas et plurima loca veterum graecum explicantur*. Lipsia, England, 1790
- Tugendhat, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter. Berlín, 1970
- Vasiliu, Anca. *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée Antique et médiévale*. Librairie Philosophique J. VRIN, París, 1997
- Viano, Cristina. *La matière des choses: le livre IV des Météorologiques d'Aristote et son interprétation par Olympiodore*. Librairie Philosophique J. VRIN, París, 2006
- Voegelin, Eric. *Order and History / The Ecumenic Age* [The Collected Works, Vol. 17/IV, editado por Michael Franz]. University of Missouri Press, 2000
- Virilio, Paul. *Negative Horizon An Essay in Dromoscopy*. Continuum, London, 2005
- Hermann Weyl. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton University Press, Princeton, 1949
- Winnicott, D. W. "Transitional Objects and Transitional Phenomenal" (1951), en *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis*. Basic Books, INC, New York, 1975.
- Whitehead, A. N. *Process and Reality. An Essay in Cosmology (1927-28)*. The Free Press, New York, 1978.
- Waldenfels, Bernhard. *Das Zwischenreich des Dialogs*. Martinus Nijhoff. La Haya, 1971.
- Young, Douglas (ed.). *In-Between Infrastructure: Urban Connectivity in an Age of Vulnerability*. Praxis (e)Press, Canada, 2010
- Zourabichvili, F. *Deleuze. Une Philosophie de l'événement*. PUF, París, 1994