



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>

TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR:

SELMA RODAL LINARES

**LA DISPOSICIÓN ONTOLÓGICA
DE LA CREACIÓN COMO SER-EN-EL-MUNDO**

DIRIGIDA POR:

DRA. BEGONYA SAEZ TAJAFUERCE DR. JESÚS ADRIÁN ESCUDERO

**DOCTORADO EN FILOSOFÍA - DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

UAB

Universitat Autònoma de Barcelona

2017

ESTA TESIS DOCTORAL SE REALIZÓ CON APOYO DEL FONDO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES A TRAVÉS DEL PROGRAMA BECAS PARA ESTUDIOS EN EL EXTRANJERO FONCA-CONACYT (EMISIONES 2011, 2012 Y 2013).

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas a las que debo la culminación de este proyecto, sin quienes esta tarea simplemente sería impensable. Todxs lxs que figuran aquí jugaron parte fundamental en mi vida durante la escritura de la misma. Con su culminación termino una larga travesía en la que me forme y transforme a partir de estos encuentros, cuyas intersecciones me enriquecieron de formas inimaginables. Agradezco a cada uno de ustedes por haber tramado conmigo la textura de esta tesis y lo que implicó su escritura para mi existencia:

A la Beca para Estudios en el Extranjero, que me fue otorgada por el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, sin la cual hubiese sido imposible para mí hacer el doctorado.

Al departamento de Filosofía de la UAB, a sus profesores, coordinadores y miembros administrativos, con quienes me formé y quienes a pesar de las idas y venidas me ayudaron siempre.

A mis directores de tesis, quienes me acompañaron durante este largo y por momentos, sinuoso camino. A Jesús Adrián Escudero, por orientarme en el basto mundo de los estudios heideggerianos, su guía me ayudo a encontrar la distancia crítica. A Begonya Saez Tajafuerce, por imprimirme la confianza y la fuerza que necesitaba para llegar hasta aquí; por su enorme generosidad al leerme y comentarme; y sus cuestionamientos y sugerencias que me incitaron a transitar los diferentes caminos que me condujeron hasta esta tesis.

To Ruth Sonderegger, who help me to find my own voice trough our rewarding meetings in Wien, in which I profoundly increased my passion for philosophy.

A mi madre, Selma Linares Isla, por ser mi interlocutora incondicional, creer en mí como nadie más lo hace, y sobre todo, formarme en los afectos. Sin su crianza no sería ni la persona ni la académica que soy.

A mi padre, José Arturo Rodal Canales, por instigarme a filosofar desde niña, ayudarme a realizar todos mis proyectos e impulsarme siempre a la obtención de mis metas.

A mis hermanos, Alina y Arturo Rodal Linares, por estar para mí en la distancia, apoyarme cuando los necesitaba y celebrar conmigo las pequeñas victorias. Les agradezco su paciencia y los ánimos que me brindaron en los momentos de flaqueza.

A Elena Mckercher por su ayuda y su constante comprensión, por integrarme como un miembro de su familia y brindarme el apoyo que esto implica.

A mis amigxs regadxs por el mundo, quienes cerca o lejos, desde México o Barcelona supieron siempre estar para mí: Anabel Colorado, Gonzalo Tronco, Ana Busquets (la mejor compañera de pisa que pueda pedirse), Vinny Iglesias, Alan Ruiz, Fernanda Alatraste, Natalia Calero, Stine Moller y Alejandro López.

A Andrea Soto Calderón por apoyarme en los momentos de necesidad y por sus conversaciones que me introdujeron en la labor filosófica.

A Nuria Clavé Robina por acompañarme a través de las palabras, su compañía fue para mí un claro en un momento de oscuridad e incertidumbre.

A Michelle Gama Leyva por enseñarme que los reencuentros son maravillosos y nos dan la oportunidad de reinventarnos.

A Jen Zago y a Mario Gutiérrez por las risas que me sostuvieron en los momentos de angustia y soledad y por brindarme un hogar en Barcelona cuando ya no tuve casa ahí.

A Ana Lilia Pérez Garduño y Marco Coco por apoyarme siempre en alma y cuerpo con su escucha y hogar.

A Ada Godínez Becerril, por ser mi cómplice y hermana adoptiva durante todos estos años, por las palabras, los abrazos y las anécdotas.

A Adriana Sánchez Meyer, por ser esa amiga que escucha en las buenas y en las malas y ayudarme a desenmarañarme siempre.

Y finalmente a mi compañero de vida, Francisco Sánchez Mckercher, sin quien con toda seguridad no estaría aquí. De entrada, haberlo conocido ha sido un acontecimiento fundamental en mi vida, que es mucho más feliz y más plena desde que él está. Sin su compañía este proyecto sería seguramente otro, tal vez no estaría orientado hacia la importancia del *pathos*, ni pensaría en el amor y en la paradoja como sus principio de articulación. Sólo porque Francisco me ayudo a abrirme a otras formas del ser-con y a considerar su importancia, así como a conocer otras formas del sentido que no fueran inteligibles, es que pude convertirme en una persona más vulnerable y pasible por decisión. Sin la enseñanza que significa para mí habitar y compartir el mundo con él, el proyecto que aquí culmina no tendría la importancia existencial que tiene para mí.

Además, esta tesis es tan suya como mía, pues le significó a él tantos sacrificios, desvelos y esfuerzos como a mí. El agradecimiento y amor que siento, por su entrega, compañía, apoyo, paciencia y compromiso durante todo este tiempo, no pueden ser expresados ni materializarse en palabras. El día a día con él fue lo que me sostuvo durante estos seis años y lo único que me mantuvo a través de los infortunios y obstáculos que tuvimos que enfrentar.

Le estaré profundamente agradecida siempre por haber asumido este proyecto como nuestro.

RESUMEN

La presente tesis tiene como objetivo mostrar que la creación es una disposición ontológica, la cual resulta más adecuada para pensar en la existencia como cuidado, que el *comprender templado*; puesto que incorpora el *pathos* como condición estructural de su articulación y aperturidad. Para fundamentar mi propuesta me baso principalmente en la filosofía de Jean-Luc Nancy, sobre todo el concepto de *creación de mundo*, y el pensamiento tardío de Heidegger.

Primero, problematizo el rol preponderante que tiene la significatividad en *Ser y tiempo*, bajo su articulación en las estructuras del *para-qué* y *algo como algo*, en la determinación del lenguaje y el ser-en-el-mundo. En este punto, expongo la necesidad de desarrollar una interpretación del lenguaje distinta a la de *Ser y tiempo*, ya que ésta centra su atención sólo en la *dóxa* —la acepción pragmática del lenguaje—, y por ello, restringe una dilucidación del *pathos* que implica la aperturidad. Entonces, propongo el concepto de *paradoxa*, como estructura que describe el modo en el que acontece nuestra aperturidad como *pathos del lógos*. Sostengo que esta estructura está siempre presente en el acontecimiento del sentido que comporta nuestra existencia. Con base en el marco teórico de Nancy y Kierkegaard, entonces, afirmo que la resolución heideggeriana no es una apropiación del sentido, sino más bien una expropiación. Esta reflexión me indica que el cuidado no es sólo *práxis*, sino también constituye un *pathos existencial*. Este *pathos* es el auténtico modo del ser-con, en términos tanto de la pasibilidad de sentido que implica el cuerpo, como el sentido inteligible que nos está dado como *partage* (reparto, partición y participación). Este desarrollo me conduce a afirmar que la existencia es creación de mundo.

Después emprendo una remodulación del ser-en-el-mundo, desde la cual argumento que se puede considerar que el encuentro cotidiano con los entes, en la medida en que es creación de mundo, constituye un modo positivo del cuidado, el cual acontece en el ser-a-la-mano, como *ecotecnia*, en el ser-ante, como coligación de la cuaternidad, y en el ser-con, como literatura, en tanto que la expresión del sentido desobrado de la comunidad. A partir de este desarrollo afirmo que el sentido auténtico del sí-mismo es de origen impropio, y de hecho, no deviene de una retirada del otro, sino de una pasión que nos abre a la vulnerabilidad del ser-con como estructura regente del sentido. Esta pasión nos muestra que nuestro *sí-mismo* ya está atravesado y conformado por la pluralidad del sentido, de modo tal que el sentido singular ya es plural. Con esta meditación se abre una alternativa para pensar que el cuidado de los otros —tanto entes como Dasein— constituye una experiencia fundamental, en la cual padecemos nuestra responsabilidad existencial, que es responsabilidad por el sentido.

Finalmente desarrollo esta alternativa situándola en el ejemplo de la escritura literaria, puesto que ésta nos muestra el modo en que acontece la *paradoxa* como *lógos* del *pathos del pathos*. Así, sostengo que la experiencia del lenguaje es una paradoja que nos dispone al cuidado del mundo como creación lingüística. Para pensar esto analizo el poema de Beckett “Comment dire”, cuyo examen nos señala las operaciones lingüísticas involucradas en la experiencia de la escritura, que acontece tanto en la lectura como en la creación propiamente dicha. A partir de esta consideración concluyo que la escritura literaria tiene el potencial, como un *lógos-pathos* que demanda el cuidado del lenguaje, de disponernos a la experiencia de la libertad y responsabilidad ontológicas, lo que nos motiva a procurar una transformación existencial a través de una nueva y originaria creación del mundo.

ABSTRACT

This dissertation aims to demonstrate that creation is an ontological disposition, which is more apt to think the existence as care, than the *tuned understanding*, given that it incorporates the *pathos* as structural condition of its articulation and openness. In order to fundament this proposal, I based my approach mostly in Jean-Luc Nancy's philosophy, especially his concept of *creation of the world*, and the late thinking of Heidegger.

First, I problematize the preponderant roll significance has in *Being and Time*, under its articulation trough the structures *for-nich* and *as*, which determinates the language and the being-in-the-world. In this regard, I explain the need to develop another interpretation of language instead of that of *Being and Time*, because it focuses its attention into *doxa*—the pragmatic manner of language—, and therefore restricts consideration of the *pathos* implied in the openness. Then, I propose the concept of *paradoxa*, the way in which our openness happens as *pathos of logos*. I support that actually the *paradoxa* is always present in the occurrence of sense that our existence entails. Based on the theoretical frame of Nancy and Kierkegaard, then I settle that the heideggerian resoluteness isn't an appropriation of meaning, but an expropriation instead. This reflection indicates me that *care* is not only *praxis*, but it is also an *existential pathos*. This *pathos* is the authentic way of the being-with, as well as the being-passible of sense implied in body, as the intelligible sense that has been given to us in terms of *partage* (sharing, participation and partition). This development drives me out to affirm that existence is creation of the world.

After I undertake a remodulation of the being-in-the-world, from which I argue that it's possible to consider that the daily encounter with entities, to the extent that it is creation of the world, constitutes a positive way of care, which happens in the being-at-hand, like *echotechnics*, in the being-present-at-hand, like the colligation of the Fourfold, and in the being-with, as literature, as long as it is the expression of the inoperative and un-designed sense of the community. Departing from this, I assert that the authentic sense of self-hood is originally improper and actually it doesn't come as a product of retreat of others, but it comes from a passion that opens our vulnerability to the being-with as the main structure of sense. This passion shows us that our self-hood is already crossed and conformed by the plurality of sense, in such a way that singular sense is already plural. This meditation unfolds an alternative to think the care for others—Dasein and entities—is a fundamental experience, where we endure our existential freedom and responsibility for the sense.

Finally, I explore this possibility focused on literary writing. It displays us the way in which *paradoxa* occurs as *logos of pathos of pathos*. Thus, I argue that language experience is a paradox that disposes us to the care of the world as linguistic creation. For this purpose, I analyze the poem "Comment dire" of Beckett. Its exam points out the linguistic operations involved in writing experience, which happens as well in reading as in creation itself. Departing this consideration, I conclude that literary writing has the potential, as *logos-pathos* that demands caring of language, to disposes us to the experience of ontological freedom and responsibility, which drives us to achieve an existential transformation trough an original and new creation of the world.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO DEL TRABAJO.

A. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.	11
1. Las razones de una remodulación del Dasein desde el <i>pathos</i> : el problema de la mismidad y la apertura a una consideración del ser-con propio.	11
2. El concepto de <i>creación del mundo</i> como clave epistemológica para entender el <i>pathos</i> desde una perspectiva existencial.	19
3. Razones de una interpretación de la creación del mundo desde la creación artística de la literatura.	20
4. Las razones por las que selecciono como ocasión la obra de Samuel Beckett.	23
B. ESTADO DE LA CUESTIÓN: ¿QUIÉNES HAN HABLADO DE LA CREACIÓN ARTÍSTICA DESDE UNA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA?	24
1. La hermenéutica de Gadamer.	24
2. La estética negativa de Adorno.	31
3. La deconstrucción de Derrida.	34
4. La consideración de la obra de arte como acceso ontológico desde Jean-Luc Nancy.	38
C. TESIS Y PRINCIPALES ARGUMENTOS.	40
D. MARCO TEÓRICO.	48

CAPÍTULO 1. EL CONCEPTO DE CREACIÓN DEL MUNDO COMO ALTERNATIVA AL COMPRENDER.

1.1. El lenguaje como <i>dóxa</i> y el comprender.	55
1.2. La creación de mundo y el <i>pathos</i> del lenguaje como relación.	77
1.3. El <i>pathos</i> como sentido del mundo: el lógos como <i>parádoxa</i> .	98
1.3.1. La pasibilidad de sentido y el tacto como modelo de pensamiento.	101
1.3.2. El cuerpo como experiencia de sentido: el sí-mismo como ser fuera-de-sí.	115
1.3.3. El pensamiento de la <i>parádoxa</i> : ex(s)cribir el peso del pensamiento.	134
1.3.4. La <i>parádoxa</i> que problematiza el cuidado heideggeriano.	162

CAPÍTULO 2. LA REMODULACIÓN DEL SER-EN-EL-MUNDO DESDE LA DISPOSICIÓN ONTOLÓGICA DE LA CREACIÓN.

2.1. El cuidado de las cosas desde la <i>parádoxa</i> : creación de mundo como ecotecnia.	179
2.1.1. El pensamiento de la obra de arte en camino a la problematización del utensilio.	185
2.1.2. La técnica como <i>lógos del pathos</i> que señala otro modo del cuidado de los utensilios: la responsabilidad.	205
2.1.3. La cuaternidad de la cosa: paradoja de la presencia y pasión de la presentación.	217
2.1.4. El cuidado del mundo como ecotecnia y las consecuencias de una remodelación de la relación con las cosas.	242
2.2. La paradoja del ser-con: la comunidad como <i>pathos del pathos del lógos</i> .	247
2.2.1. La co-creación de sentido: problematizar el uno [<i>Das Man</i>] como estructura preponderante de la relación entre los humanos.	252
2.2.2. Habitar la comunidad desobrada: cómo nos cuidamos nosotros.	276

CAPÍTULO 3. LA ESCRITURA LITERARIA COMO PARADOJA EXPROPIADORA: EL CUIDADO DEL LENGUAJE QUE ES CREACIÓN DEL MUNDO.

3.1. La poesía como experiencia del lenguaje y acceso del mundo.	297
3.2. El <i>pathos</i> de la pregunta “cómo decir” que nos dispone a la creación y la parataxis como estructura de la <i>parádoxa</i> .	323
3.3. Responder-a la pregunta del cómo decir y el “querer creer entrever” como lógica de la creación del mundo.	343
3.3.1 “Querer” la pérdida: el deseo de ex-propiación del lenguaje como disposición a la experiencia de la libertad.	346
3.3.2 “Creer”: La liberación de la <i>dóxa</i> y la apertura a la decisión de la <i>parádoxa</i> .	351
3.3.3 “Entrever” el sentido en común: La lectura como experiencia de la libertad y la responsabilidad.	357

CONCLUSIONES.

371

APERTURA.

379

BIBLIOGRAFÍA.

385

**INTRODUCCIÓN. PLANTEAMIENTO
METODOLÓGICO DEL TRABAJO.**

A. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

I. LAS RAZONES DE UNA REMODULACIÓN DEL DASEIN DESDE EL *PATHOS*: EL PROBLEMA DE LA MISMIDAD Y LA APERTURA A UNA CONSIDERACIÓN DEL SER-CON PROPIO.

El objetivo de este trabajo es emprender una remodulación del *Dasein* de Heidegger a partir del concepto de *pathos*. De este modo, quiero observar el aspecto pasivo que la apertura del ser-en-el-mundo ya contempla y la relación intrínseca que dicha pasividad tiene con el lenguaje, en tanto que condición de posibilidad del mundo y su apertura.

Antes de entrar en mayor detalle sobre este punto expliquemos un poco ¿quién es el *Dasein*? Nos dice Heidegger: "El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza onticamente es que a éste *le va* en su ser este mismo ser. La constitución del ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser" (1927/2003b, 35). Heidegger propone en *Ser y tiempo* que para acercarnos a una comprensión del ser debemos mirar el modo de ser del ente cuya constitución "le viene" el ser, esto es, el hombre¹. Con la transformación del concepto "hombre" en *Dasein*, éste se convierte en un "hombre que existe", un ente que es en el Ahí. A esta tarea, la de explicar el ser del ente –en contraste con describir el ente del ser y sus atributos– es lo que Heidegger llamará *ontología fundamental*². El cómo abordar la relación del ser con el ser del *Dasein* es en realidad la materia principal de *Ser y tiempo*, lo que le da sentido al despliegue del fenómeno de la existencia. De este modo, la ontología es el análisis de lo que se muestra como relación con el ser en el "cada vez mío" [*Jemeinigkeit*] del *Dasein* (1927/2003b, 68). Y el ser-en-el-mundo es la forma de la enunciación con la que Heidegger nombra la relación entre el ser y el hombre como posibilidad, la cual se actualiza (o repite) en cada uno de los momentos de la existencia fáctica.

Esta posibilidad es tematizada a su vez en estructuras relacionales: *el ser-a-la-mano*, *el ser-con* y *el ser-ahí o ser-ante-los-ojos*. Llamo estructuras relacionales a las posibilidades que tiene de darse la relación del *Dasein* con los entes en el mundo, pero enfatizando el fenómeno del ser en estos entes. En estas estructuras el ser se manifiesta como relación dentro de la existencia del *Dasein*. Estas estructuras son los modos de ser y estar los entes en el mundo, ya desde siempre relacionados con el *Dasein*. Para Heidegger, el *Dasein* tiene un modo de estar en el mundo que es diferente al de los otros entes. Los entes se encuentran unos junto a otros en el mundo, pero el *Dasein* se encuentra en medio del mundo, porque el mundo no es otra cosa que la aperturad

¹ Heidegger utiliza el término *Dasein* para resaltar el modo de ser-ahí de la existencia humana. Cfr. "A este ente que somos en cada caso nosotros mismo, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*" (1927/2003b, 30). "En cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el hombre). A este ente lo designamos con el término *Dasein*" (1927/2003b, 34). "No es, pues un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos, como también las expresiones "vida" y "hombre", para designar al ente que somos nosotros mismos" (1927/2003b, 71).

² Cfr. "Las ontologías cuyo tema ese el ente que no tiene el carácter de ser del *Dasein* están, por ende, fundadas y motivadas en la estructura óptica del *Dasein* mismo, que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser. De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*" (1927/2003b, 36).

de del Dasein mismo. El Dasein no tiene un interior a la manera del sujeto y se relaciona con un exterior que sería el mundo, sino que el mundo no es ni dentro ni fuera del Dasein, el mundo constituye el despliegue de su espacialidad.

Heidegger caracteriza la existencia del hombre como una tarea del *cuidado o cura*. El Dasein se ocupa de los entes a la mano y procura a los entes que son como él, los otros Dasein. El cuidado o cura está determinado esencialmente por la *facticidad* (Heidegger, 1927/2003b, 214), puesto que el Dasein está siempre absorto en el mundo de la ocupación. La ocupación es la expresión de la anticipación del Dasein a sus propias posibilidades. El cuidado es ontológicamente anterior a cualquier vivencia, impulso e inclinación para Heidegger. De este modo, el cuidado es lo que proyecta la posibilidad de la relación con los entes, es decir, es lo que dispone al ente como materia de ocupación, o bien, como materia de solicitud y procuración (*Fürsorge*). Las preguntas que caben aquí son: ¿si la existencia puede ser caracterizada únicamente como ocupación del mundo? Y ¿si existe una relación preexistente a la ocupación o toda relación es derivada del ocuparse en tanto que modo de ser del cuidado?

Según la hipótesis que deseo plantear, el problema de la estructura del cuidado es que el Dasein se nos muestra como un hombre “hiperactivo” en absoluta dependencia de la facticidad. Heidegger enfoca tanto su análisis en la practicidad, que deja de lado parcialmente que el estar-en y la precomprensión no son sólo acción, sino también pasión o *pathos*. Si bien Heidegger considera una pasividad en la descripción del *estar-a-la-mano* –la estructura protagónica de *Ser y tiempo*– no será hasta después de la *Kebr* cuando verdaderamente consideré la pasividad que de por sí el Ser ya implica estructuralmente.

En *Ser y tiempo*, la condición de posibilidad del ser-en-el-mundo es la aperturidad. Si bien la aperturidad se despliega como ocupación, toda ocupación en el mundo expresa ya una pasividad apriorística. Esta pasividad a priori es la condición de posibilidad de que el ser se muestre ante o para el Dasein como una relación, es decir, vuelto hacia el mundo. El arrojamiento del Dasein hacia el mundo no es un acto voluntario del Dasein, sino la condición que permite que se dé la relación entre el Dasein, el mundo y sus entes. Lo que Heidegger nombra en el párrafo 18 como el “dejar estar” [*Bewendenlassen*] (1927/2003b, 111). De este modo, el Dasein tiene que estar ya abierto estructuralmente a la relación con el mundo circundante –previa al ocuparse³– y este abrirse no es otra cosa que ese *pathos* posibilitador. Dicha pasividad es lo que abre la posibilidad de que el ser-con no sea exclusivo de la relación con los otros Dasein, sino una estructura preeminente e implicada en los modos de la relación con el mundo. La exploración de dicha posibilidad será uno de los objetivos fundamentales de esta tesis.

³ Heidegger considera una conexión entre el “ocuparse” y aquello de lo que nos ocupamos. Esta conexión es la condición respectiva, la cual sostiene una identificación entre la significatividad y la referencialidad entre los útiles. Heidegger caracteriza la estructura existencial del ocuparse como un “dejar que las cosas queden en respectividad” (1927/2003b, 369). Sin embargo, la respectividad se caracteriza únicamente desde la pregunta (y relación) del para-qué, es decir, desde la perspectiva de la utilidad. Y esta a su vez tiene la estructura temporal de la “espera”. La espera podría ser vista como un modo de *pathos* preexistente ya presente en *Ser y tiempo*. Por otro lado, dice Heidegger que el estar en, se muestra primordialmente en la *deficiencia del quehacer* (1927/2003b, 87), esta deficiencia rompe la cotidianidad y permite el mirar contemplativo. Podría decirse que la deficiencia del quehacer abre el *pathos*, al interrumpir la cotidianidad del ocuparse y nos dispone al dejar ser. Sin embargo, tanto la “espera” como el “dejar ser” parten del aislamiento y la mismidad del Dasein, no consideran el carácter compartido que el *pathos* de la aperturidad implica, y por tanto, limitan la aperturidad como condición estructural del Dasein.

Ahora bien, reconozco un problema importante en la comprensión del dejar ser heideggeriano: por un lado, el que este dejar-ser sea entendido como una puesta en libertad de la condición respectiva del ser-a-la-mano, y a su vez, que toda actividad del ocuparse se subordine a la significación del *por-mor* del Dasein; puesto que desde esta perspectiva el dejar-ser se articula únicamente como una apertura de la significación en términos de utilidad, incluso en lo que respecta a la significación del sentido de la vida que se puede desocultar en la resolución, en la medida en que este sentido se subordina a la lógica del para-qué, como estructura de la significatividad misma, entonces el *por-mor-de* que orienta al cuidado convierte este sentido existencial en un sentido instrumental. Esto nos indica que la estructura del ser a la mano debe ser problematizada, como lo hace el mismo Heidegger después de *Ser y tiempo*, con la observación de la obra de arte, la técnica y la cosa, los cuales se nos muestran resistentes a esa significación instrumental. Conforme a ello, observaremos que después de la *Kebre*, Heidegger caracterizará la obra de arte, ya no como un ser-a-la-mano sino como un ser-con semejante al Dasein, cuya presentación puede significar un acontecer de la verdad.

Sin embargo, existe un problema significativo que encarna la estructura del *ser-con* en *Ser y tiempo*. El hecho de que la comprensión del otro no esté descrita como una pasividad. El ser-con no es un dejar ser al otro, sino un dejar ser al modo de ser del Dasein como un procurar. El procurar, incluso a pesar de que sucede y es relativo a los otros Dasein, es una posibilidad que surge de la mismidad y propiedad del Dasein en soledad. Se procura al otro como se procura el Dasein a sí mismo y para sí mismo. El otro heideggeriano es una especie de espejo del Dasein, que se piensa como una suerte de reconocimiento del sí-mismo. Dice Heidegger: “La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección a otro del propio ser para consigo mismo. El otro es un doblete del sí-mismo [...] el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia el otro” (1927/2003b, 149). La pregunta que surge aquí es ¿cuánto puede haber de *otro* en el reconocimiento? ¿Estamos frente a un dejar ser distinto del de la ocupación? ¿Acaso no se convierte de este modo al otro en una suerte de “instrumento” para el auto-reconocimiento? Y por último, la pregunta que más me inquieta ¿es imposible entonces que el otro afecte nuestra existencia?

En mi interpretación, el carácter pasivo de la apertura del Dasein implica una preeminencia del ser-con en la estructura ontológica del Dasein. Lo que yo propongo con esta tesis es considerar la pasividad primigenia en el análisis existencial para mostrar que la “mismidad” no tiene la preeminencia ontológica que Heidegger supone. Porque la existencia es la exposición de la relación entre el ser y el Dasein y esta relación es fundamentalmente un estar-con el mundo. La existencia singular del Dasein como un comprender templado expresa y depende ya de por sí de la reiteración de la relación constante *con* el ser y los seres específicos-singulares del mundo. De este modo, el cada-vez-mío del Dasein es ya también y desde siempre en su carácter pasivo un cada-vez-con.

Este último punto problematiza el presupuesto de que el Dasein nunca pueda comprenderse más que desde sí mismo y en aislamiento. Si tanto una vivencia como el encuentro con otro ente son experiencias entendidas siempre como posteriores y determinadas por el “haber previo”, ningún encuentro puede modificar la existencia del Dasein. Ello le impide a Heidegger considerar un aprendizaje de la propia muerte desde la muerte del otro, o bien, pensar que existen otros estados de ánimo, además de la angustia, que abran al Dasein a su propia posibilidad.

Desde esta comprensión del Dasein, el modo de *ser-con* sólo se observa desde su carácter

“impropio”, el cual predomina en la facticidad del Dasein⁴. Y a pesar de que éste sea de orden ontológico, en *Ser y tiempo* no se desarrolla la posibilidad de que el ser-con-propio se nos abra en algún estado de ánimo⁵. Sólo se encuentra descrito en términos estructurales y como parte del ser-en-el-mundo que muestra la angustia y que se da en la mismidad y el aislamiento del Dasein. De hecho, sólo si pensamos al Dasein desde la mismidad podemos entender por qué su posibilidad última y más propia es la muerte. Ésta es la que puede darle resolución al Dasein como existencia singular, lo que llama Heidegger: el ser-sí-mismo propio y su poder-estar-entero (1927/2003b, 254).

Es prudente aquí hacer una advertencia. Heidegger considera que la angustia, en tanto que la emoción que abre el ser-para-la-muerte tiene la posibilidad de mostrar al Dasein en su co-estar propio:

Libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el *fin*, es decir, comprendidas como *finitas*, el Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia –renunciado así a su más propia existencia fáctica. En tanto que posibilidad irrespectiva, la muerte aísla, pero sólo para hacer, en su condición de insuperable, que el Dasein pueda comprender, como coestar, el poder ser de los otros” (1927/2003b, 283).

Aparentemente esta cita contradice mi afirmación, sin embargo, el conocimiento del poder-ser de los otros que se muestra en la angustia, está fundado en la incompreensión de la mismidad y no de una auténtica presencia de la diferencia. Sólo porque no me conozco ni a mí mismo,

⁴ El problema de la impropiedad de la estructura del ser-con está fundada inicialmente en el carácter impropio de la cotidianidad del Dasein con respecto a sí, esto es, "la pérdida de sí [*Selbstverlorenheit*]" (1927/2003b, 141). Heidegger concibe que el Dasein inmediata y regularmente se comporta impropriamente. En tanto que el ser-con se funda en la relación con uno mismo y esta relación es impropia en la cotidianidad, el co-estar con los otros en tanto que la proyección cotidiana del Dasein es también impropio. Cuando Heidegger tematiza la condición ontológica del estar-en como ser-con, distingue el modo en que se nos muestran los otros Dasein del mostrar de los entes a la mano. Los otros Dasein no se muestran como materia de ocupación sino de un procurar [*Fürsorge*] o "solicitud" (en la traducción de Rivera). Heidegger nos dice que "inmediata y regularmente el Dasein se mueve en modos deficientes de la solicitud [...] precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados al final, caracterizan el convivir cotidiano y de término medio" (1927/2003b, 146). A su vez, Heidegger considera dos posibilidades extremas en los modos positivos del procurar o solicitud: (1) "quitarle al otro el 'cuidado' y en el ocuparse tomar su lugar *reemplazándolo*" (1927/2003b, 147) y (2) la posibilidad de una solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, se *anticipa* a su poder existensivo, no para quitarle el cuidado, sino precisamente para devolvérselo como tal. El primer tipo de solicitud, apela al dominio y despojo de la libertad del otro; mientras que el segundo, al disponer y ayudar a que el otro sea libre. Heidegger menciona que el convivir cotidiano se mueve entre estos dos extremos exhibiendo múltiples formas intermedias (1927/2003b,147). Sin embargo, sólo tematiza el modo deficiente del ser-con que es el "uno" y su indiferencia, no desarrolla mucho más allá las posibilidades positivas: "El *uno* que responde a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano, es el *nadie* al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros" (1927/2003b, p.152).

⁵ Si bien Heidegger contempla la posibilidad de que el "temor por otro" sea un temor-con limita esta posibilidad a la mismidad, porque dice que el temor-por es un temor a uno mismo, en tanto que un temor por el otro que podría sernos arrebatado. En mi interpretación esta forma de "temor" no muestra el ser-con como una condición existencial preeminente porque siempre se resuelve en la posibilidad que yo tengo como Dasein mismo de mi comprensión. La mismidad es el límite de la *apertura* del Dasein y es justo lo que se problematiza aquí con la noción de *pathos*.

puedo entender que no conozco al otro. Hay una falta estructural del otro y la diferencia como elementos fácticos de la existencia. Ésta es la radical reformulación a la que apunta mi tesis, la observación de la “finitud existencial”, no desde la lógica del ser-para-la-muerte basada en la mismidad, sino desde el pathos como estructura del ser-con y el responder-a-otro preeminente a cualquier mismidad. En mi propuesta, el ser-para-la-muerte no es la condición preeminente a la apertura de un ser-con, sino que el poder-ser está siempre definido y delimitado por el poder-ser de los otros, quienes no son únicamente los otros Dasein. Con esto lo que cuestiono es, de entrada, la preeminencia ontológica del Dasein por encima de otros entes, y en segundo lugar, la posibilidad de una verdadera dicotomía entre impropiiedad o inautenticidad y propiedad o autenticidad [*Eigenen*] en el Dasein.

Acerca del problema que implica la preeminencia ontológica del Dasein, Cristina Lafont expone maravillosamente dicha problemática en *Ser y tiempo* y su desarrollo en cierta medida contradictorio, que nos conduce por momentos todavía a una filosofía de la conciencia. Cabe mencionarlo aquí, porque Lafont también identifica que el presupuesto de la diferencia ontológica heideggeriana no puede soportarse en la diferencia Dasein/entes que esboza *Ser y tiempo*, con el carácter señalado del humano. Para Lafont, la estructura donde puede fundarse esta diferencia ontológica es el lenguaje, el cual en su definición misma por Heidegger, constituye una instancia óntico-ontológica; en cuanto que en *Ser y tiempo*, el lenguaje cumple esos dos roles: hay un lenguaje óntico, que se da en la *práxis* como *Gerete*, y una dimensión ontológica responsable de la relación y la articulación en general. Este señalamiento de Lafont, enfatiza una dimensión pasiva del lenguaje, en términos de aperturidad, que sería complementaria al análisis pragmático del lenguaje. Esta dimensión pasiva es lo que yo aquí llamo *paradoxa*, en cuanto que una acepción paralela al lenguaje de la *dóxa*, el lenguaje óntico que se da en la *práxis*. Sólo desde esta dimensión, Heidegger puede entender después de la *Kehre*, que el lenguaje se experimenta y que es “la casa del ser”. Puesto que el lenguaje constituye la forma en la que se presenta el sentido para el Dasein en términos de aperturidad, así puede resolverse como una instancia trascendental que también es en su misma constitución empírica. Ahora bien, Lafont advierte que en la medida en que la significatividad está sujeta a la lógica del instrumento, esto se traduce en una limitación del carácter abierto del mundo, del cual depende de forma determinante la existencia del Dasein. El mundo no puede constituir simplemente el “rendimiento” de cuentas del Dasein, puesto que de serlo se perdería el potencial crítico que tiene la estructura del “ser-en-el-mundo” para la condición trascendental de la conciencia (69). Por ello, el lenguaje no puede ser únicamente interpretado como un plexo de referencias que constituye el haber previo, de hecho, es el lenguaje lo que en su vinculación con la condición de arrojado y consignado al mundo, muestra la dependencia que tiene el Dasein en su autoconstitución para con el mundo. Así, será el lenguaje lo que pueda brindarle a Heidegger el potencial de romper con la filosofía de la conciencia.

Conforme a ello, Lafont señala que en el marco de *Ser y tiempo*, resulta problemático que el lenguaje permanezca como aquello que justamente es relativo a la existencia práctica, a la vez que previo a la misma, como “estado de abierto”. Sobre todo porque con este “holismo del significado”, podría caerse en una relatividad de la verdad. Desde mi perspectiva, y en esto difiero de la interpretación de Lafont, se muestra claro que después de la *Kehre*, el lenguaje ya no pertenece al Dasein. Con ello, se nos señala que en esta etapa del pensamiento heideggeriano, el lenguaje ha dejado de ser entendido como plexo simbólico, para convertirse en “sentido” del ser. A diferencia de la resolución [*Entschlossenheit*], con la *experiencia del lenguaje*, acontece una expropiación del sentido del sí-mismo que abre al lenguaje como la “diferencia” misma, es decir, el límite

al que nos enfrentamos en cualquiera de nuestros encuentros con el mundo, es decir, una diferencia a la que ya estamos consignados y por la que ya estamos ahuecados. Esta diferencia es la clave interpretativa de mi análisis, pues será sólo a partir de la visualización de tal diferencia —en la paradoja kierkegaardiana como *diferencia absoluta*— como podremos pensar que existe algo más que la significatividad del Dasein en la operación de la comprensión, es decir, que el Dasein no es, entonces, única y simplemente comprensión desde una pre-comprensión; sino por el contrario, comprensión que se enfrenta con esta diferencia como una negatividad irreductible, que impide la circularidad hermenéutica. En suma, me oriento por los siguientes cuestionamientos: ¿pueden el sentido y el lenguaje seguirse comprendiendo desde la identidad del signo, es decir, la articulación del algo como algo?; ¿cómo podemos pensar la diferencia ontológica como una diferencia de sentido que no se traduzca en la diferencia entre significado y referencia?; ¿puede ser pensada esta diferencia del signo desde otro lugar que como diferencia con el referente?; ¿se puede asumir que ya en el signo mismo habría una diferencia que le constituye, la diferencia que ahueca su estructura unitaria e impide que el significado enunciado sea total?

En mi opinión, estas problemáticas pueden ser pensadas través de la noción de “sentido” tal y como es formulada por Jean-Luc Nancy, puesto que el sentido ya no se identifica con el significado, sino que se inscribe como esta diferencia ontológica que constituye al ser: el diferirse el ser como ente. Así, es evidente que en la interpretación de Nancy, habría una relación de identificación entre el sentido y el ser. Pero el sentido no puede comprenderse más como un significado, ni como algo que pertenece al humano. Hay una dimensión pática del sentido, porque éste no es otra cosa que *dynamis* de la *physis*. El sentido tiene la misma estructura aporética del ser: llega a la presencia como lo que no es, a través del suplemento, pero esto que es “diferente” de sí es lo único que lo hace ser sí-mismo. De este modo, se verá que el sentido tiene una forma de ser singular-plural, razón por la cual puede ser justamente óntico-ontológico. Lo óntico del sentido tiene lugar en la diferencia de su cada vez, y lo ontológico, en el carácter transitivo del ser que hace que cada vez sea un cada-vez-con.

Desde esta perspectiva, trataré de cuestionar al sí-mismo como la única perspectiva que puede mostrarnos al Dasein como posibilidad. ¿Qué pasa si pensamos los límites del Dasein desde el otro originario del *ser-con* del pathos y no desde el *sí-mismo*? Pensamos al Dasein desde una paradigma de comprensión que no concibe el cuidado como totalidad estructural, sino que asume el carácter no entero del Dasein, ya siempre partido y fragmentado originalmente por el sentido con los otros: *ser-en-el-mundo-com-partido*. De este modo, lo cuestionado aquí no es si el cuidado es o no necesario para la analítica existencial, sino si éste se orienta desde el *por-mor-de* fundamentalmente y, desde esta perspectiva, si efectivamente el sentido puede darse en la forma de una re-apropiación con la resolución. Es esta última pregunta la que me conduce a una comprensión del Dasein, no como este ser autosuficiente y cerrado en la mismidad, sino como dice Heidegger literalmente, como un ser abierto y arrojado, cuya existencia no esté previamente determinada sino que se construya en y con el mundo. Para ello, desarrollaré el ser-en-el-mundo del Dasein heideggeriano desde el concepto de *pathos*, el cual considero abre una dimensión ajena y en momentos contradictoria para con el análisis existencial de *Ser y tiempo*, pero que no refuta la tesis acerca de que el lugar de la pregunta por el *ser* sea la existencia.

Asimismo, retrocederé un paso para observar en qué medida las disposiciones estructurales en las que se da el *ser-en-el-mundo*: el comprender y la disposición afectiva, en tanto que modos de la aperturidad, son también páticas o patéticas. Para ello considero que es necesario observar la tensión original que éstas implican para con un “otro”, el cual no es un doblete del

sí-mismo, sino la diferencia que acontece en el lenguaje.

Las interrogantes en las que se pretende indagar con la introducción del *pathos* como clave argumentativa para remodelar al Dasein son ¿el hombre puede ser afectado por su existencia?; ¿pueden los otros con su presencia en el mundo modificarme?, y ¿esta modificación es sólo superficial, como dice Heidegger, o puede ser que cambie mi comprensión y el modo de encontrarme en el mundo?

La elección del concepto de pathos responde a mi intención por capturar ese estado de ser en el que se encuentra el Dasein, que es tanto pasivo como activo simultáneamente, pero que no es pura acción o pura recepción. El pathos podría ser cercano al sentido que tiene el “estado de ánimo” como disposición⁶, sin embargo, con una importante diferencia, que el estado de ánimo en el modo en que se explica en *Ser y tiempo* no se refiere nunca a la posibilidad de una relación con otros y por otros. El Dasein se encuentra a sí mismo, se descubre a sí mismo en un estado de ánimo específico, desde el cual trae al otro, lo muestra y le comprende. El estado de ánimo del Dasein es lo que afecta la comprensión de los otros. Pero no hay lugar para la posibilidad de que los otros puedan afectar mi estado de ánimo y modificarlo. El Dasein es quien por sí mismo abre a los otros a la presencia y los abre como “otros yo”.

La angustia, el estado de ánimo más radical, sólo surge cuando todo se le ha retirado al Dasein, cuando se ha perdido el ante-qué del ente intramundano. Lo que muestra la angustia para Heidegger es “que los entes intramundanos no son en absoluto ‘relevantes’”(1927/2003b, 208). De manera que, lo que abre al mundo como mundo, lo que nos indica el más propio ser del Dasein es una suerte de auto-significación, o más bien de auto-des-significación⁷, en la que todo se vuelve irrelevante. Este estado de ánimo le muestra al Dasein que sólo puede ser desde sí mismo y en cuanto aislado. El estar vuelto hacia la propia decisión de tomarse a sí mismo y escogerse es lo que constituye la *libertad existencial*⁸.

⁶ La *Befindlichkeit* es en realidad la traducción heideggeriana del *pathos* aristotélico. Esta transformación del concepto se observa claramente en los cursos de Marburgo de 1924 reunidos en el libro *Grundbegriffes der Aristotelischen Philosophie*. Sobre la interpretación que hace Heidegger del *pathos* griego: "Heidegger's treatment of pathos in 1924 and in *Being and Time* is no wholesale appropriation of the traditional discourse codified by the Stoics, wherein emotions are conditions of the soul or the psyche. Nor is pathos ancillary to rational human discourse, as the Ciceronian tradition would have it. According to Heidegger, Aristotle's discussion of the pathê treats 'the disposition of the living in his world, how he stands to something, how he lets something affect him.' The affects indeed play 'a fundamental role in the determination of Being-in-the-world, of Being with and to others.' [...] Heidegger thus rearticulates a neglected moment in the rhetorical tradition in which pathos goes beyond a psychology of the autonomous subject. Aristotelian pathos, he argues in his unique phenomenological language, serves as the very foundation for logos, or social discourse" (Gross, 2005, 27).

⁷ Heidegger le da preeminencia a la angustia sobre otros estados de ánimos por su poder "descubridor" de la apertura del mundo del Dasein. Sin embargo, en la angustia no sólo se pierde el estar-a-la-mano sino también la co-existencia con los otros. Dice Heidegger: "la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del 'mundo' y a partir del estado interpretativo público [...] La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo [...] Con el 'por' del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein como ser posible, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el asilamiento" (p.210) "La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su ser libre para...(*propensio in*) la propiedad de su ser en cuanto posibilidad que él es desde siempre" (1927/2003b, 210).

⁸ Cfr. "La posibilidad en cuanto existencial no equivale a un poder-ser que flota en el vacío, a la manera de la 'indiferencia de la voluntad' (*libertas indifferentiae*). El Dasein, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades; por ser el poder-ser que *es*, ha dejado pasar algunas,

Más allá de las problemáticas “ético-políticas” que la interpretación de Heidegger implica, a mí me interesa resaltar cuáles son los problemas ontológicos a los que nos enfrentamos con la mismidad del Dasein. El Dasein está proyectado al futuro existencialmente, esto significa que mientras es-ahí es constantemente lo que ya ha sido. La existencia es una suerte de “descubrimiento” de lo que éste desde siempre es y ha olvidado⁹, lo cual acota la posibilidad de su libertad y la convierte en una suerte de pura elección entre dos cosas: la propiedad y la impropiidad. Así ser libre es escoger ser o no ser lo que ya estamos determinados a ser¹⁰.

Por otro lado, si el estado de ánimo no puede ser entendido como una “pasión”, en tanto que no puede surgir del contacto con un mundo o un ente intramundano que me afecta, sino únicamente desde el encontrarme previamente en un estado de ánimo por sí mismo. Con ello, estados de ánimos como el amor o el duelo no pueden ser realmente pensados, o bien sólo pueden pensarse como estados de ánimo que dependen de quién se encuentra enamorado o en duelo; donde el otro es sólo un objeto del todo irrelevante en el cual se proyecta el amor o la pérdida. El otro se vuelve imposible de conocer, sólo abrimos al otro bajo la mismidad cerrada de nuestra comprensión y en nuestro estado de ánimo. La interpretación del estado de ánimo niega cualquier posibilidad de que los otros entes modifiquen la existencia del Dasein y con ello, se deja inexplorada una de las dimensiones más importantes del concepto de pathos que refiere a su relación con la *poiesis* y la *téchne*, es decir, el *pathos* como disposición a la afección ontológica del ser. Esta acepción del *pathos* no es exclusiva del Dasein sino relativa al acontecer (*dynamis*) del ser¹¹, y por ello, se hace presente en el *responder-de* la técnica.

renuncia constantemente a posibilidades de su ser, las toma entre manos o las deja escapar. Pero esto significa: el Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro posibilidad arrojada. El Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser" (1927/2003b, 168).

⁹ Cfr. "El proyectarse impropio hacia las posibilidades que han sido extraídas de lo que es objeto de ocupación mediante la presentación de este último, sólo es posible si el Dasein se ha *olvidado* de su más propio y arrojado poder-ser [...] El éxtasis (salida fuera de sí) del olvido tiene el carácter de un escapar, cerrado a sí mismo, *ante* el más propio haber-sido" (1927/2003b, 356).

¹⁰ Heidegger considera la libertad de la decisión entre ser o no ser propios como una libertad de querer-tener-conciencia, para la cual es requerida la disposición pasiva del escuchar el llamado. Sin embargo, quien evoca el llamado a la conciencia es el Dasein mismo (1927/2003b, 297). Cfr. "La llamada es una pre-vocante llamada hacia atrás; *pre*: a la posibilidad de hacerse cargo por sí mismo, existiendo, del ente arrojado que él es; *hacia atrás*: hacia la condición de arrojado, para comprenderla como el fundamento negativo que él tiene que asumir en la existencia. La pre-vocante llamada hacia atrás de la conciencia le da a entender al Dasein que [...] debe recuperarse de su pérdida en el uno, y retornar a sí mismo" (1927/2003b, 305). A su vez, a lo que llama la conciencia es a proyectarse en disposición a la angustia –resolución–, la cual abre al Dasein a su libertad existencial que es el *ser-libre* para la muerte: "Sólo el ser libre *para* la muerte le confiere al Dasein su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia d la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y llevan al Dasein a la simplicidad de su destino [...] Cuando el Dasein, adelantándose [hasta la muerte], permite que la muerte se torne poderosa en él, entonces, libre ya para ella, se comprende a sí mismo en la propia *superioridad del poder* [*Übermacht*] de su libertad finita (libertad que sólo 'es' en el haber hecho la propia opción), para asumir en esa libertad finita la *impotencia* [*Ohnmacht*] de su estar abandonado a sí mismo y poder ver con claridad las contingencias de la situación abierta" (1927/2003b, 400).

¹¹ Al respecto, Manoussakis (20069 señala: "Affectivity, *pathein*, the way that the *techne* beings come to be (by allowing themselves to be affected by the creative act of the technician) is a characteristic of *physis*. *Physis*, therefore, is always present in *techne*. This insight leads Brogan to an examination of the *physis/techne* relationship from the other side, that is from the point of *techne*. In order for the *poiein* of *techne* to take its effect, it needs the corresponding *pathein* of *physis*. *Pathos* (*erleiden*) is not necessarily passive— for its passivity is a *dynamis*" (4).

Considerando el pathos trato de establecer la reflexión del estado de ánimo y el comprender en un lugar que está entre el Dasein singular y su mundo: el espaciamento del *en* como tensión. Pienso que en el *en* de esta relación se encuentra una posibilidad original de que el estado de ánimo del Dasein responda al otro. Un lugar de con-tacto donde el otro puede *tocar-nos*.

A su vez, hay que reconocer que tal vez sea problemático pero también interesante que con la definición del pathos, estoy trayendo a colación el problema de la experiencia que para Heidegger no tendría una relevancia ontológica. Con experiencia no refiero a su acepción tradicional desde la epistemología, sino al ser en un específico lugar y tiempo, es decir, a la relación aconteciendo u ocasión. La experiencia es la ocasión del Ser en el ser singular del Dasein. La experiencia es el momento de la existencia en el cual el ser viene a la presencia, nace a la presencia –que usualmente es un re-nacer– en el mundo del Dasein. El nacimiento a la presencia es un encuentro, en la acepción de una articulación donde el *Dasein* deja al ser venir como sentido, pero este sentido no es significación, una idea o un contenido (aunque así pueda ser transcrito o interpretado por el comprender en el discurso). El sentido no es diferente al mundo. Experimentar el mundo es sufrir, padecer, ser tocado por el mundo.

El *comprender templado* implica, según la hipótesis que planteo y de la cual parte esta investigación, el contacto, esta pasión del mundo. Hay una pasión del ser en nuestro ser-en-el-mundo y es una pasión en toda la amplitud del término. No sólo una acción de sufrir o padecer el nacimiento de la presencia, sino también un llamado a atender y responder, a ser molestado, trastornado y afectado por el ser en su demanda. El ser nos atrae a abrir lugar y dejar que el mundo acontezca como nuevo y otro. El ser nos conduce a transformar los seres: modificar los modos en los cuales estos se nos presentan usualmente en el mundo. Pero en esta transformación lo que se transforma es el propio mundo: cuando se crea algo lo que se crea es el mundo.

2. EL CONCEPTO DE CREACIÓN DEL MUNDO COMO CLAVE EPISTEMOLÓGICA PARA ENTENDER EL PATHOS DESDE UNA PERSPECTIVA EXISTENCIAL.

El concepto de *creación de mundo* al cual me refiero aquí y que opera en mi argumentación proviene de *Être singulier pluriel* (1996) [*Ser Singular Plural*] de Jean-Luc Nancy¹². Me interesa porque, para este autor, la creación en tanto que “ex-posición singular de lo existente” no es otra cosa que la existencia misma (1996/2006b, 33) . De este modo, indagaré en la posibilidad de que el concepto de creación nos brinde un horizonte distinto al de la ocupación, puesto que enfatiza la dimensión patética de la existencia que está implícita en los existenciaros del comprender y el encontrarse. Con este análisis, pretendo recuperar qué hay de la creación en el decir de Nancy que esté ya implícito en el concepto de aperturidad del Dasein heideggeriano¹³.

¹² Cfr. "Lo que se llama 'la creación del mundo' no es la producción a partir de nada de un puro algo, que no haría más que implosionar en la nada de la que nunca habría salido, sino la explosión de la presencia en la multiplicidad original de su partición" (1996/2006b, 19).

¹³ En *Ser y tiempo* pueden rastrearse algunas indicaciones de la "creación" o "producción" implícita en la aperturidad del Dasein, específicamente en su relación con el *ser-a-la-mano*: "La obra que comparece con prioridad en el trato de la ocupación –la que se elabora– hace comparecer conjuntamente, en el uso al que por esencia está destinada, el para-qué de *su* empleabilidad. Por su parte, la obra ya hecha sólo es en base de su uso y del complejo remisional de entes descubiertos en éste" (1927/2003b, 97). En tanto que aquí "creación" no significa de modo

El *pathos de la creación del mundo* es tanto receptivo como activo, porque implica una decisión de crear. La decisión de crear significa responder a la demanda del ser.¹⁴ Pero responder no es aquí fundar, como dice Heidegger, sino abrir el espaciamento para que se dé la ocasión de una relación, abrir un acceso u origen. El “origen” para Nancy, como para Heidegger, no es un punto específico en el pasado, es la llegada cada vez de una presencia del mundo (Nancy, 1996/2006b, 31). En la decisión de crear, atendemos a nuestra propia pasión y deseo de traer-*nos* a la presencia como *ser-con*. La decisión no decide sobre un significado u otro, decide sobre expresar o explicar el sentido de la existencia como mundo. El sentido de la existencia no es representable porque conserva la irreductible pluralidad del ser, el mundo en tanto que *partición*¹⁵. La única posibilidad de decir esta pluralidad es hablar el lenguaje como una relación-tensión entre lo singular y lo plural: cada-vez-mío entre el cada-vez-con. Hablar la existencia desde el nos-otros¹⁶.

3. RAZONES DE UNA INTERPRETACIÓN DE LA CREACIÓN DEL MUNDO DESDE LA CREACIÓN ARTÍSTICA DE LA LITERATURA.

La experiencia con el arte puede ser el lugar de análisis de la dimensión pasiva del comprender templado (aunque no es el único lugar), porque tiene la posibilidad de mostrar ambos momentos —la actividad de crear y la recepción de la creación— y por ello, nos permite observar como el

tradicional, un producir algo de la nada, sino un dejar-ser, considero que desde esta perspectiva la estructura del ser-a-la-mano en realidad es ya una "creación", en mayor o menor medida. Sin embargo, mi análisis pretende problematizar la acepción que esta "creación" tiene en *Ser y tiempo*, puesto que a pesar de ser un dejar ser, está basada en el supuesto de un "haber previo" de *Dasein* sí-mismo. Lo que yo intento aquí es enfrentarla a la perspectiva de una creación compartida desde una consideración más amplia del *ser-con* en la cotidianidad.

¹⁴ Al respecto hay que recordar la descripción de la técnica por Heidegger como un responder-de y un co-responder entre las causas (*materialis, formalis, finalis, efficiens*). Desde esta interpretación la técnica responde a la demanda del ser en tanto que trae-a-la-presencia "lo que hay que traer delante", y lo hace según las perspectivas de los cuatro modos del ser responsable [ocasionar]. El marco en el cual Heidegger hace la afirmación de la cual extraemos dicho término: "El que construye una casa o un barco o forja una copa sacrificial hace salir de lo oculto lo-que-hay-que-traer-ahí-delante"(1954/1994, 16) y constituye la explicación de la diferencia aristotélica entre *ἐπιστήμη* y *τέχνη*.

¹⁵ Nancy se refiere al sentido del mundo de varias maneras, como una partición, participación, circulación, mundo, sentido del nosotros, etcétera. En realidad se puede definir con todos estos nombres porque el sentido siempre está concebido como la relación que es el mundo y que es *entre* nosotros. Citó aquí un fragmento donde queda expuesta claramente su postura: "El ser no *tiene* sentido, pero el ser mismo, el fenómeno del ser, es el sentido, que a su vez es su propia circulación —y *nosotros* somos esa circulación. No hay sentido si el sentido no se comparte, y esto no porque haya una significación, primera o última, que todos los seres tengan en común, sino porque *el sentido mismo es la participación del ser*" (1996/2006b, 18).

¹⁶ Esto no quiere decir que lo singular está en un extremo y lo plural en el otro, por el contrario, el ser no es otra cosa que la tensión entre lo singular plural. De este modo, los entes, lo que existe, siempre co-existen. Para Nancy no hay «sujeto» porque no hay solipsismo filosófico, ésta es sin duda uno de los aspectos más críticos con respecto a la comprensión heideggeriana de la existencia desde la mismidad. Dice Nancy: "existe algo (por lo menos, 'yo' y otra cosa, por lo menos este otro 'yo' que se representa un posible, y con el que concuerdo para preguntarme si existe algo tal como lo que pienso posible. Co-existe por lo menos más de un 'yo'. Lo que todavía es preciso desarrollar así: no existe por tanto sólo unos 'yo', entendidos como sujetos-de-representación, ya que con la diferencia real de dos 'yo' también se da la diferencia de las cosas en general, por lo menos mi cuerpo, y por tanto varios cuerpos. Esta variación al viejo estilo sólo viene a mostrar esto: nunca hubo ni nunca habrá filosofía 'del sujeto' en el sentido del cierre infinito en sí de un para sí" (1996/2006b, 45).

pathos es pasión-acción y no puede ser reducida a la particularidad de una sola de éstas. En la creación artística literaria, la decisión de crear corresponde a la decisión del dejar-ser la alteridad del lenguaje en el propio lenguaje. La acción de este crear no es otra cosa más que una acción que nos dis-pone al pathos.

Con “arte” entiendo aquí la pluralidad de las artes, es decir, la relación de la cual participan las obras de arte cada vez. La obra de arte expresa el sentido del arte en el modo de una metonimia, expone en la parte singular el todo del arte. Como en la metonimia, el desplazamiento semántico conserva en la proximidad de los elementos, la distancia, permanece en tensión y en ello precisamente radica su encanto.

La poesía es lo que ahora decimos de la *poiesis*, el arte es lo que decimos de la creación: el carácter de expuesto de la creación en la expresión singular de la obra de arte. Así, el arte no es tomado como una categoría con la cual se pueden identificar y diferenciar unos objetos de otros. El arte nombra una lógica artística, es decir, el modo de ser de una obra cada vez que es tanto en su creación como en su recepción. Esta lógica artística que se reitera en todo arte no es otra cosa que la técnica. La técnica describe el modo en el que se presenta el ser en esos entes que llamamos obras de arte. Sin embargo, ya se verá más adelante que cuando decimos obra de arte, no hablamos de objetos, sino de un específico modo de presentarse el ser en el mundo del Dasein.

A su vez, todo arte es técnico. Lo que resalta Heidegger en su análisis sobre la esencia de la técnica es que la técnica no es otra cosa más que una relación lógica, un modo de ser del lógos. La técnica es una articulación entre las causas, donde cada causa responde la una a la otra, participa la una de la otra en igual orden de relevancia. La técnica trae ahí adelante ese modo de articularse las causas como un responder (este *responder* apunta a la acepción que mencioné anteriormente de *pathos*). Lo que en realidad presenta la técnica es la relación de las causas determinada por el dejar-ser-las-unas-a-las-otras. He aquí lo interesante, el ente que es la obra de arte demanda desde siempre una relación-con en dos sentidos: quien lo crea —causa eficiente— y quien lo re-crea —causa final o télos—.

Así considerar la creación artística desde su acepción técnica en este trabajo cumple con el objetivo de mostrar el lógos como un dejar-ser primigenio. Lo que se presenta en la técnica que es el arte es el lenguaje en su esencia. El lenguaje no es aquí un ente entre otros, sino la relación como tal, es decir, el lenguaje no es el contenido de la relación sino la estructura posibilitadora de la relación.

De este modo se concibe una relación original entre el pathos y el lenguaje. Esta relación se observara en el concepto heideggeriano de *experiencia del lenguaje*. La noción de experiencia del lenguaje que podemos leer en *De camino al habla* de Heidegger, se asemeja mucho a lo que he descrito como pathos:

Hacer una experiencia con algo —sea una cosa, un ser humano, un dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma [...] Cuando hablamos de ‘hacer’ una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza respectivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar”(1959/2002b, 143).

La experiencia del lenguaje no es un conocimiento del lenguaje, es una ocasión donde el lenguaje tiene lugar en nuestro propio decir. Decimos el lenguaje cuando no utilizamos el lenguaje como

instrumento, es decir, cuando el lenguaje abre una pregunta por su modo de ser. Dice Heidegger: “¿dónde habla el habla como tal habla? Habla curiosamente allí donde nos encontramos la palabra adecuada, cuando algo que nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima” (1959/2002b, 143). Esta pregunta por la palabra adecuada es una pregunta por el ¿cómo decir? Cuando nosotros preguntamos ¿cómo decir?, dudamos sobre la interpretación del lenguaje como medio e instrumento de comunicación. En este momento, la creación se abre como dis-posición a una transformación-trasfiguración del lenguaje, donde se toca y evoca el sentido irreductible del lenguaje como mundo, o bien, el mundo que se expresa en la pluralidad del lenguaje, en el lenguaje como articulación. El lenguaje es en sí mismo la tecnicidad de la técnica. A propósito dice Nancy, que el lenguaje no es una técnica, “sino la tecnicidad misma, la tecnicidad simbólica que no es nada más que *la* tecnicidad a secas” (Nancy, 2013a, 142). Cuando preguntamos por el modo de ser del lenguaje, entonces, preguntamos por el modo de presentar-se el ser como lenguaje, esto es, preguntamos también por la relación que es el mundo como *entre*. En este sentido, el arte no es representación del mundo porque el mundo es irrepresentable. El arte es más bien una re-petición que es dis-posición, una ocasión de la creación del mundo. El arte es, como dice Nancy, “la técnica productora de la presencia” (2013a, 217).

De acuerdo con lo anterior, resulta evidente que la experiencia de la literatura, por sus características y operaciones específicas, será el momento más significativo en donde podamos observar esta tecnicidad del lenguaje, y donde se nos mostrará que el lenguaje permanece en tensión entre *pathos* y *lógos*. A este respecto, Nancy reconoce que la poesía puede designar el conjunto de los procedimientos del lenguaje, y en estos designarse a sí mismo en su naturaleza de *tékne* (2013a, 142). Sin embargo, por ello mismo, también la poesía está en posibilidad de enunciar las diferencias entre las artes. Dice Nancy: “La poesía [...] está exactamente en el lugar donde las artes confluyen *en la medida en que las artes se dividen* y en la medida en que con ellas *dividen la poesía*” (2013a, 145). Pareciera que se afirma aquí, como en la obra de Heidegger, que la poesía se encuentra en condición privilegiada para la interpretación del lenguaje y del rol que tiene el arte dentro de la existencia y como exposición de la verdad. Sin embargo, aunque todavía la poesía podría concebirse en posición principal, y por ello es que dedicamos la última parte de la tesis a su reflexión, no quiere decir que sea ésta la “expresión” máxima del arte, y ni siquiera la expresión total de la misma. Su carácter principal y privilegiado para mí, le viene porque la poesía pone de manifiesto la fractura de la *dóxa* común desde la que hablamos, utilizando la misma *dóxa*. Esto es modifica la *dóxa* enrareciéndola y desfamiliarizándola; operación que nos muestra que el encuentro con el mundo no es solamente comprensión —repetición del círculo— sino también creación —desvío del sentido—.

En este sentido, la operación de la literatura se da a partir de la inscripción de una diferencia en los significados y los signos, lo que nos permite otra interpretación del lenguaje. A propósito de tal, Blanchot describe que hay una tensión que actúa entre la singularidad del lenguaje del autor y la pluralidad del lenguaje en la experiencia del escribir:

Si escribir es entregarse a lo interminable, el escritor que acepta defender su esencia [la de la escritura, que también es la del lenguaje] pierde el poder de decir “Yo”. Pierde entonces el poder de hacer decir “Yo” a otros distintos de él [...] Escribir es hacerse eco de lo que no puede dejar de hablar. Y por eso, para convertirme en eco, de alguna manera debo imponerle silencio. A esa palabra incesante agrego la decisión, la autoridad de mi propio silencio (Blanchot, 1955/1992, 23).

La descripción de Blanchot nos muestra que la negatividad a la que se enfrenta el escritor, se convierte en disposición a la comparecencia de la co-existencia del nos-otros. Esta negatividad surge de una ex-propiación del sentido del sí-mismo, en lugar de una apropiación. En esta medida es que el lenguaje se puede volver eco, en tanto que repetición y origen de lo interminable, la circulación del sentido, la coexistencia. Bajo esta acepción es que Nancy afirma que la literatura es el sentido de la comunidad desobrada. Así, la diferencia que se inscribe en la poesía tiene la capacidad de exponer el sentido como singular-plural, porque demanda de una disposición patética hacia el lenguaje. La operación de la escritura, entonces, consiste en una disposición a la disposición que ya implica el lenguaje. Lo que quiere decir que en ésta hay una puesta en suspenso de la acepción pragmática del mundo. En esta puesta en suspenso momentánea y parcial se nos presenta otra forma del lenguaje, que ya siempre ha sido correlato de la *dóxa*, esta es la dimensión a la que yo llamaré parábola.

4. LAS RAZONES POR LAS QUE SELECCIONO COMO OCASIÓN LA OBRA DE SAMUEL BECKETT.

Ahora bien, para desarrollar este análisis de un modo claro es necesario hacer experiencia con un ejemplo específico que nos abra a la disposición y al pathos del lenguaje. De este modo, necesitamos dejar que sea una creación artística, lo que nos abra a esta experiencia de arte como pathos del comprender templado. Para esta tarea he seleccionado el poema de Samuel Beckett titulado *Comment dire*, las razones de su selección son:

1) Es una obra que, a pesar de ser literaria, está en constante tensión con otras artes, de modo que en ésta puede verse la pluralidad de las artes a la que previamente me referí y el arte como esta circulación entre diferentes registros sensibles.

2) El yo-lírico de los poemas y la prosa de Beckett es precisamente un yo negado, dispuesto explícitamente a la pregunta por el “cómo decir” y a la inmediatez de la experiencia con el lenguaje.

3) La escritura de Beckett está más enfocada en la reproducción de una lógica que en los contenidos representados. El lenguaje de Beckett no describe propiamente, sino que presenta las estructuras de la facticidad en el modo cómo se presentan en la cotidianidad, pero llevándolas al extremo. El ser a la mano y el lenguaje como útil están tan hiperbolizados en la obra de Beckett, que se vacían, presentan tanto la negación de la voluntad singular como la de la lógica de la publicidad del *uno*.

4) La obra de Beckett, por este afán de reproducir y deconstruir las estructuras de relación en las que se da la existencia cotidiana, nos permite, a largo plazo, extrapolar el análisis a experiencias y momentos fuera del campo del arte, tales como los modelos de organización colectiva para la emancipación y acción política, que hacen patente otras formas de creación-pasión, las cuales podrían modificar de manera radical, los modos en los que pensamos y entendemos el ser-con desde la cotidianidad.

B. ESTADO DE LA CUESTIÓN: ¿QUIENES HAN HABLADO DE LA CREACIÓN ARTÍSTICA DESDE UNA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA?

La influencia de Heidegger en la filosofía del siglo XX es demasiado vasta como para documentarla en tan breve espacio. Por eso explicaré únicamente aquellos análisis que han desarrollado un planteamiento estético en torno a la visión heideggeriana de la poesía y el arte: la hermenéutica de Gadamer, la deconstrucción de Derrida, la estética negativa de Adorno y la consideración de la obra de arte como acceso ontológico de Nancy. Es muy importante tener en cuenta aquí que, cuando hablo de arte, su verdad y la forma en la cual se pone de manifiesto, no dispongo un concepto que describe sólo el aspecto estético del fenómeno, sino su correspondencia con lo ontológico fundamental, en tanto que un fenómeno en el cual se despliega la verdad esencial del *ser*. Por este motivo, aclaro que los análisis a las cuales me refiero, desarrollan un discurso en el que lo estético y lo ontológico se hallan vinculados originariamente

I. LA HERMENÉUTICA DE GADAMER.

Habrá que reconocer que tal vez la tendencia filosófica que se funda de modo más evidente en la totalidad del corpus heideggeriano es la hermenéutica de Gadamer¹⁷. Hans Georg Gadamer es tal vez el discípulo que con más ahínco se ha enfrentado a los ataques a la filosofía de Heidegger. En su obra se percibe un constante interés por brindar claridad a los conceptos heideggerianos, propios de su etapa tardía, donde abunda la “vaguedad” poética. Este aspecto se observa clara-

¹⁷ A partir de la hermenéutica gadameriana, se desarrolla una de las aproximaciones críticas y analíticas más importantes de los estudios literarios, entre sus autores más representativos están Paul Ricoeur y Umberto Eco. Asimismo, el reconocimiento de la importancia del “lector” será fundamental para los teóricos de la recepción de la Escuela de Constanza, Hans-Robert Jauss y Wolfgang Iser, quienes fueron estudiantes de Gadamer y basaron gran parte de sus reflexiones en su hermenéutica. A partir de sus análisis, también pueden reconocerse los trabajos de Stanley Fish, Michael Riffaterre y Jonathan Culler dentro de una teoría de la literatura hermenéutica. En cierta medida, la aproximación postestructuralista de Roland Barthes en *El placer del texto* (1973/1993), constituye también una “hermenéutica-erótica” influenciada de manera importante por la teoría de la recepción (por sus cualidades retomaré este trabajo en el tercer capítulo de la tesis). Ahora bien, en lo que respecta a algunos de los principales detractores de esta línea hermenéutica habría que mencionar fundamentalmente a los que están en pro de una hermenéutica otra, en ellos se encontraría a E.D. Hirsch, que recupera la fenomenología de Husserl, para señalar las problemáticas de la hermenéutica ontológica de corte heideggeriano; y Peter Szondi, quien optaría más bien por una recuperación de la hermenéutica romántica, limitada pero interesante. Ante las posturas críticas a la hermenéutica, como la de E.D. Hirsch que califican a la hermenéutica de relativista, cabe mencionar las posturas de Rorty y Culler, quienes más bien defenderán este relativismo de la interpretación y abogarán en pos de una “sobre-interpretación”. Para revisar esta discusión el libro *Interpretación y sobreinterpretación* (1990/1995) de Eco resulta central, ahí se recogen las diferentes posturas de los críticos más importantes de la línea hermenéutica de la década de los noventa. En las posturas antes remitidas pude verse que el objetivo del análisis es, o bien pragmático, en el caso de Rorty, o bien creativo, en el caso de Culler, cuyo enfoque ya no está orientado por el desocultamiento de una “verdad de la obra de arte”. Por ello, podríamos afirmar que estas posturas, a pesar de que operen con muchos de los procedimientos y presupuestos hermenéuticos, ya no tendrían un interés ontológico, su objetivo sería más bien epistemológico o estético.

mente en la introducción de Gadamer al ensayo *El origen de la obra de arte*, donde se esfuerza una y otra vez por demostrar la validez filosófica de los conceptos heideggerianos para entender el arte en contraste con las estéticas del idealismo alemán¹⁸. Para ello, Gadamer desempeña una especie de labor de traducción de las palabras poéticas en conceptos propiamente filosóficos. De manera que, cuando Heidegger dice que la obra levanta un mundo, éste no es otro que el mundo del Dasein de *Ser y tiempo*, es decir, el lugar donde se dan todos los actos de comprensión. Esto significa para Gadamer que la obra es interpretable, accesible a la interpretación propiamente hermenéutica. A este levantamiento del mundo se le resiste la “tierra” (el elemento más problemático del análisis). Gadamer legitima su utilización, afirmando que la tierra constituye esa estructura ontológica que forma parte de la obra e impide que ésta sea desocultada del todo, es decir, que sea sujeta a una objetivación.

A partir de la lectura de *El origen de la obra de arte*, Gadamer afirma que la obra de arte expresa algo más allá de la subjetividad del autor y las características históricas de su tiempo, ese más allá constituye su verdad. Sin embargo, mientras que para Heidegger la verdad de la obra de arte radica en una tensión irresoluble entre su carácter expresivo y su resistencia a éste —el levantamiento del mundo y la imposición del silencio de la tierra—, para Gadamer, esa extrañeza irreductible del arte puede ser superada en la experiencia hermenéutica a partir de la interpretación¹⁹.

La interpretación, en tanto que experiencia hermenéutica, es el acto en el cual la obra acontece como verdad. Esto no significa que la obra se resuelva en una forma de saber absoluto, sino en una experiencia de la verdad. Para explicar cómo se da la comprensión y la intervención del receptor en la interpretación de la obra, Gadamer recurre al concepto de juego. El juego es una representación que posee una totalidad de significado en sí misma, puesto que tiene una dinámica propia que trasciende la individualidad de sus participantes. El arte como el juego dispone a sus receptores a una determinada ‘comprensión’, la cual trasciende la subjetividad del receptor y atiende a su estructura ontológica. La obra se manifiesta a sí misma en el proceso como un todo significativo; y en esto radica su carácter de auto-representación y su auto-referencialidad.

Aunque para Gadamer la obra goza de primacía con respecto a su interpretación, a diferencia de Heidegger, el receptor —como el jugador en el juego— es una parte fundamental de su verdad. De hecho, la esencia del arte es la de “ser jugada”, ejecutada o interpretada. La obra, más allá de toda diferenciación estética, acontece sólo en sus ejecuciones e interpretaciones que para ella no son accidentales sino co-esenciales, en cuanto que configuran aquello a través de lo que el arte viven en el tiempo, esto es, la interpretación²⁰.

¹⁸ Sobre este asunto, consúltese el detallado análisis que Diane P. Michelfelder proporciona en "Gadamer on Heidegger on Art" acerca de que el objetivo de la introducción de Gadamer es legitimar filosóficamente el aparato conceptual proporcionado por Heidegger frente a la estética tradicional: "The main task Gadamer thus assumes in the introduction is to defend these lectures —with all their unusual stylistic and linguistic turns— as philosophy. [...] Gadamer attempts to reveal how using Heidegger's new conceptuality to grasp what the work of art is in its being will produce an understanding of art that will surpass that made possible through idealist aesthetics in various historical forms: Kantian aesthetics, Hegelian speculative aesthetics, and Neo-Kantian aesthetics" (1997, 441).

¹⁹ Cabe aclarar sobre este último aspecto que la experiencia estética, en tanto que experiencia del receptor, es un elemento que se encuentra ausente en la reflexión de Heidegger sobre el arte y la poesía.

²⁰ Hay numerosas indicaciones a lo largo de la obra de Gadamer acerca de que la lectura y la interpretación son las responsables de dar vida a la obra. Con ello no quiere decir que la obra no contenga ya esta potencialidad

De este modo, en la interpretación, el receptor proyecta sus propias posibilidades completando lo que se resiste a tener sentido. Para explicar este aspecto, Gadamer se remite a la estructura ontológica de la comprensión como es descrita en *Ser y tiempo*, donde se mueve en una situación circular (*Zirkel des Verstehens*) en tanto que lo que se comprende de algún modo ya ha sido comprendido. Este carácter preeminente de la comprensión es el argumento central que le permitirá a Gadamer interpretar la distancia temporal con la obra como posibilidad positiva. El receptor puede actualizar la obra, es decir, traer el mundo originario de la obra al presente, en tanto que la interpreta sobre la base de su situación actual a través de una mediación dialéctica de aquello que ha sido —que se manifiesta en la tradición— con aquello que es —el mundo del receptor—.

Por otro lado, esta perspectiva le permite a Gadamer afirmar la necesidad ontológica de receptores para la obra, los cuales nos son cuidadores como Heidegger decía sino intérpretores. Los intérpretores son los responsables de descubrir esa verdad que la obra de arte esconde, en tanto que la interpretación es la mediación dialéctica entre el lenguaje del texto y el lenguaje del intérprete con base en un lenguaje en común. Esta dependencia entre la obra y el receptor implica que la obra de arte no puede ser tomada como un hecho autónomo y ajeno a la vida total del hombre. La experiencia del arte es para Gadamer una experiencia del mundo en el mundo, en la cual se suspende el tiempo ordinario y lo que surge es el tiempo en común.

Si bien es cierto que Heidegger en *Ser y tiempo* dice que al comprender le viene implicada su posibilidad de interpretación, ello no significa que la comprensión pueda ser reducida sólo a la interpretación, como Gadamer lo hace parecer. La posibilidad de interpretar que tiene la comprensión está fundada en el carácter lingüístico de ésta. Sin embargo, la estructura ontológica del lenguaje en Gadamer padece del mismo problema que en *Ser y tiempo*, se entiende el lenguaje como secundario con respecto a la significatividad. La significatividad no refiere aquí a un significado entendido como “la fijación de un sentido pretendido” (1960/1998b, 324), sino a la condición de remitir del lenguaje, es decir, el que una palabra remita algo como “algo” para alguien. Desde esta perspectiva, la esencia del lenguaje radica precisamente en su condición dialógica. Para Gadamer, un cierto tipo de lenguaje (por ejemplo, el lenguaje de la metafísica) no implica necesariamente un cierto tipo de pensamiento, mientras que se mantenga en constante cambio y sea sometido a un diálogo con el interlocutor²¹. Con base en esta condición, Gadamer apuesta porque la “autenticidad de la palabra” se fundamente en su capacidad de “ser dicente”:

¿Cuál es la palabra «auténtica», es decir, no la palabra en que se dice algo verdadero o incluso la verdad suprema sino la «palabra» en sentido más auténtico? Ser palabra quiere decir ser

en su esencia, sino que Gadamer concibe que ésta esencia potencial sólo vuelve a acontecer en el momento de la lectura. Cito aquí dos momentos: "Que también los textos recuperan su carácter de palabra sólo mediante la realización viva de su comprensión, de su lectura en voz alta, de su promulgación, todo ello no cambia nada el hecho de que es el contenido del texto —y, si no, nada— el que vuelve a la vida, es decir, la palabra potencial que dice algo" (Gadamer, 1998, 21). "El discurso poético sólo se hace efectivo en el acto de hablar o de leer; es decir, no existe si no es comprendido" (Gadamer, 1960/1998b, 343).

²¹ Dice Gadamer en el segundo tomo de *Verdad y método*: "Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama 'lenguaje de la metafísica', significa un hechizo irremediable para el pensamiento con tal que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo. Por eso, admitiendo la crítica al concepto de subjetividad hecha por Heidegger, concepto en el que demostró la supervivencia de la idea de substancia, intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje" (1960/1998b, 321).

diciente [...] Cómo la palabra está ahí cuando es «texto» hace, por consiguiente, patente lo que ella es en cuanto dicente, eso es, lo que constituye su ser-dicente. Al ser dicente aislado de esta manera lo llamo «enunciado» (Gadamer, 1998a, 20-1).

El que la verdad de la palabra quede transformada en “enunciado”, resalta ya de por sí, en tanto que Heidegger en *Ser y tiempo* hace un largo esfuerzo por mostrar el carácter derivado del enunciado con respecto a la interpretación. Gadamer advierte que con enunciado aquí no se refiere a una proposición, ni a un “fenómeno de expresión de la interioridad anímica”. Parece que más bien el enunciado, en tanto que el “ser dicente”, es la capacidad que tiene la palabra de “auto-presentarse” como contenido objetivo, donde el cómo del estar dicho sólo se muestra para suprimirse. De este modo, Gadamer recurre a un ejemplo muy ilustrativo:

la palabra «ruido» (*Geräusch*) en alemán es una palabra tan descolorida y falta de fuerza como la inglesa *noise*, en la que no se escucha en absoluto que proviene de *nausea*, mal del mar. ¡Y cómo vive la palabra en el verso de George: «Y el ruido de la mar monstruosa» (*Und das Geräusch der ungeberuen See*)! La palabra de uso cotidiano experimenta aquí cualquier cosa menos un uso poetizante. La palabra permanece en su uso cotidiano. Pero está arriostada de tal modo en relación con el ritmo, la versificación, la vocalización, que se vuelve de pronto más dicente y recupera su poder de dicción originario (Gadamer, 1998a, 24).

En el ejemplo queda claro que la palabra “ruido” tiene su actualización como ser-dicente en el diálogo, en tanto que es sólo el interlocutor el que puede observar, de nueva cuenta, lo que ya está abierto en la palabra como significación. A pesar de que Gadamer nos diga poco después que lo dicho no es el sentido del contenido objetivo sino el ser total de la palabra y, que la palabra se vuelve vacía cuando queda reducida a su función signica, el ejemplo muestra cómo la condición dialógica no resuelve del todo este problema. Lo dicente de la palabra queda reducido a un contenido, que si bien no es fijo porque se somete a la actualización de su interlocutor, no deja de ser un significar.

De hecho, es este significar lo que representa la auto-presentación de la palabra poética:

Pero es una falacia el entender esa presencia desde el lenguaje de la metafísica, como actualización de «lo que está ahí dado», o desde el concepto de objetividad. No es esa la actualidad que compete a la obra literaria, ni a ningún otro texto. El lenguaje y la escritura se mantienen siempre en una referencia recíproca. No son, sino que significan, incluso cuando lo significado sólo existe en la palabra manifestada (Gadamer, 1960/1998b, 343).

La salvedad que intenta Gadamer con respecto a este problema queda expresada en que atribuye al enunciado poético un carácter de intraducible, cualidad fundada en la posibilidad de la palabra de expresar no sólo su significado sino la relación con un mundo, esto es su capacidad de traer la significatividad entendida como totalidad remisional. De este modo, lo que distingue a la palabra poética de la palabra vacía es que en la primera entra en juego una multiplicidad de significaciones, de posibilidades de lo-dicente.

Ahora bien, a diferencia de Heidegger, quien concibe el acontecimiento de la verdad como una lucha entre el mundo y la tierra, en Gadamer parece haber una preponderancia de lo dicente. Si al mundo corresponde la significación, lo dicente, y a la tierra, lo no-dicente, lo que calla, Gadamer interpreta este silencio terrestre como una disposición a la multiplicidad de significaciones. De este modo, la tierra no constituye una falta, una suspensión de la significa-

ción, sino un exceso, aquello que impide que se diga un saber absoluto de la obra y siempre sea interpretable. Mientras que Heidegger concibe la verdad de la obra como una contienda entre la significación y la no-significación (ambos elementos presentes ya en el lenguaje); en la hermenéutica de Gadamer, la verdad de la obra es concebida como exceso de significación.

Gadamer acepta que en la experiencia de la obra existe una suspensión, cuando dice que la obra suspende el tiempo cotidiano. Sin embargo, ésta se resuelve positivamente en la capacidad del receptor (interlocutor) de proyectar sus propias posibilidades en la obra a partir de la comprensión, donde se fusionan el pasado, el presente y el futuro. Gadamer distingue que lo esencial del arte es su condición ser jugada. Es precisamente porque podemos participar a nivel personal con la obra, que podemos reconocer en ésta algo así como nuestra experiencia.

En el fondo, esta interpretación dialógica del lenguaje y la obra de arte tienen como objetivo desarrollar una reorientación hermenéutica de la dialéctica desarrollada por el idealismo alemán; y, por tanto, arrastran algunos de los problemas centrales de toda dialéctica. Gadamer explicita que la relación dialógica que traza en su hermenéutica no parte del sujeto, en tanto que el lenguaje tiene preeminencia con respecto a éste: “La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como ‘algo’ “ (1960/1998b, p.327).

Por ello, Gadamer fijará su atención en la interpretación de los “textos” como metodología hermenéutica:

Desde la perspectiva hermenéutica —que es la perspectiva de cada lector el texto es un mero producto intermedio, una fase en el proceso de comprensión que encierra sin duda como tal una cierta abstracción: el aislamiento y la fijación de esta misma fase (1960/1998b, 329).

El texto le permite a Gadamer distinguir con claridad la “dimensión interpretativa” de la comprensión. En el texto se puede observar la condición dialógica como tal, en tanto que se vuelve manifiesto aquello que el intérprete ha aportado en su comprensión al “sentido original del texto”. Sin embargo, la comprensión hermenéutica, en tanto que dialéctica, se transforma en proceso de comunicación:

El intérprete supera el elemento extraño de un texto y ayuda así al lector en la comprensión de éste, su retirada no significa desaparición en sentido negativo, sino su entrada en la comunicación, resolviendo así la tensión entre el horizonte del texto y el horizonte del lector: lo que he denominado fusión de horizontes. Los horizontes separados como puntos de vista diferentes se funden en uno. Por eso la comprensión de un texto tiende a integrar al lector en lo que dice el texto, que desaparece de ese modo (1960/1998b, 338).

De este modo, pareciera que la experiencia de arte se redujera a una especie de “acto comunicativo”. Incluso si este acto comunicativo implica la apertura del mundo de la obra y del mundo del intérprete, mi tesis es que esta experiencia del arte no puede ser reducida a la pura comprensión en tanto que interpretación, puesto que esta apertura de mundo se da en un temple particular, lo cual afecta ya de entrada no sólo el modo de comprender del intérprete sino además la disposición a esta comprensión.

Para Gadamer, la disposición a la comprensión no representa problema alguno, porque parte del presupuesto de un “lector ideal” que tiene la posibilidad de comprender el sentido

original del texto. De modo que se parte de la preeminencia de un lector ideal proyectado por el texto, el cual puede descubrir lo que está oculto en él y proporcionarle sentido. Sin embargo, no está del todo claro que la obra en sí misma proyecte un lector, si bien Heidegger menciona que la obra proyecta sus cuidadores²². El concepto de cuidado es más amplio que el de comprensión, en la medida en que contempla tanto aquél como los estados de ánimo.

Por otro lado, es cierto que resulta arriesgado concebir la interpretación en clave dialéctica, ya que ello parece presuponer una necesidad de “auto-reconocimiento” implícita en la experiencia del lector. Gadamer menciona que la interpretación constituye una suerte de juego en el que el lector identifica su haber previo con la obra, y por eso el lector reconoce en ella algo así como su experiencia. De este modo, no sólo se parte del presupuesto de que dicho reconocimiento debe darse efectivamente en la obra para que sea comprendida, y por tanto interpretada, sino que, además, este haber previo reconocido, puede ser articulado como sentido inteligible. Así, la aperturidad tal y como la muestra Gadamer, se entiende sólo desde el concepto de comprensión, lo cual da lugar a una posibilidad del todo positiva, que surge del presupuesto de esa disposición siempre abierta a la inteligibilidad. Sin embargo, lo que yo afirmo aquí es que la disposición que abre a la obra no es necesariamente una disposición que la abre como significado, es decir, como un contenido inteligible. En el encuentro con la obra, ya se verá, también se levanta una diferencia que rompe con el “haber previo” del Dasein y su mismidad.

A su vez, el círculo hermenéutico da por sentado el que la verdad de la obra de arte pueda ser articulada por el lenguaje del intérprete en significados. Para la hermenéutica, el sentido del arte no sólo constituye una posibilidad efectiva de comprensión, sino que precisamente por la vinculación originaria entre la comprensión y la interpretación, esta verdad puede ser expresada en enunciados que, si bien no agotan su verdad del todo, la expresan en cada ocasión. Ello implica, entonces, que el carácter inmediato de la experiencia estética debe superarse, de manera tal, que el receptor de la obra, si desea acceder a su verdad, tendrá que sobrepasar la *letra* atribuyéndole a ésta un sentido en función de su situación contextual.

A la superación de la *letra*, lo formal y singular de la obra, se opone el cuestionamiento de dónde queda la autonomía del arte y la experiencia estética. Al respecto, Christoph Menke (1988/1997) nos advierte: “Gadamer subraya el rasgo común de todo acto de comprensión [...] Con tal planteamiento, amenaza con difuminarse la diferencia entre la comprensión estética y, por ejemplo, la comprensión histórica” (107-8). La solución hermenéutica al problema de la autonomía, es que mientras que a la comprensión histórica le es exigido el hecho de que la verdad histórica debe de ser manifestada en más de un documento, la comprensión estética de la verdad depende de la captación del sentido singular de una determinada obra.

Sin embargo, considero que al reducir la comprensión estética a la captación de sentido,

²² En *El origen de la obra de arte* (1977/2008a), Heidegger define el cuidar la obra no como un tipo de actividad particular sino como una especie de "estado": "Cuidar la obra es mantenerse en el interior de la apertura de lo ente acaecida en la obra[...] El cuidado por la obra es, como saber, el lúcido internarse en lo inseguro de la verdad que acontece en la obra" (49). El cuidado de la obra como el cuidado en *Ser y tiempo* es una condición a la vez que una disposición, desde la cual el ser humano se relaciona con la obra. Por ello, me parece que la traducción de "cuidar" por "interpretar" no es del todo adecuada, en tanto que convierte la comprensión en una "actividad", cuando ésta es más bien un "internarse" en el "estado abierto", en ese sentido, tiene una inflexión fundamentalmente pasiva. De modo tal que, en la interpretación de Gadamer, el sujeto aporta algo a la obra, se suma a la significación de ésta, mientras que, en la visión de Heidegger, la obra tiene absoluta primacía sobre la experiencia de ésta, no suma una significación sino que resta en el sujeto la "voluntad", disponiéndolo al "dejar ser".

se subsume a la obra en el paradigma de la representación, donde lo que importa de la obra es su significado, la verdad auténtica que representa; y no como tal la designación, el cómo presenta dicha verdad. Desde esta perspectiva, la obra no deja de ser una especie de “instrumento” de la conciencia hermenéutica, a partir del cual el lector entra en diálogo, para descubrir lo que ya está abierto y preexistente en su lenguaje.

Cuando la hermenéutica afirma que el carácter de la verdad de la obra de arte se determina por un sentido singular de una obra, eleva los rasgos singulares de ésta a un estatuto paradigmático que funciona como criterio de comprensión estética para cualquier otra obra. Los signos estéticos se convierten en un punto de partida que constituye el horizonte de comprensión desde el cual se juzgan las obras posteriores y se proyecta la significación en ellas. Si bien el horizonte se encuentra en transformación continua, puesto que se determina por la fusión entre el horizonte propio y la proyección de un horizonte extraño —que es entendido desde siempre como horizonte de auto-comprensión—, somete al arte a una lógica que le es ajena. Puesto que, en la hermenéutica, esta auto-comprensión siempre implica la interpretación, no da lugar a una sensibilidad estética que sea recepción puramente pasiva, es decir, obliga al arte a decir algo para alguien, le interpreta como comunicación de un sentido extra-estético de la verdad.

Ésta será una de las principales críticas que hace Adorno a la hermenéutica de Gadamer, en su *Teoría estética*. Sobre ello, explica Begonya Saez Tajafuerce:

Por lo que a Gadamer y a la hermenéutica respecta, el reparo de Adorno no concierne la pareja conceptual sujeto/objeto estéticos, pues en el planteamiento hermenéutico Gadamer dirige la atención hacia la obra de arte, sino al hecho de que no se atiende el problema de la autonomía. La indiferencia para con la autonomía del arte justifica la mirada desde la que se articula el análisis hermenéutico, que es no sólo sesgada, pues se fija en el contenido de la obra desdénando la forma, sino sobre todo instrumental, ya que con ella se somete a la obra a una lógica que es ajena, a saber, la lógica del mundo (2004, 292).

Para Adorno, describir la experiencia estética como una experiencia de descubrimiento del “espíritu” de una obra, a partir de la superación de la letra, es considerar la obra como representación de algo, y ello entonces, no atiende a su propia lógica. En cambio, la alternativa que propone es promover una comprensión de la obra de arte como representación de su auténtico espíritu, dirigiéndose a su letra. El espíritu estético de la obra manifiesta así “el lazo indisoluble que existe entre los atributos estéticos de un objeto y las ideas que representa” (Saez Tajafuerce, 2004, 293).

En la observación de Adorno, la tensión que la esencia de la verdad del arte tenía en Heidegger se mantiene y de hecho, constituye la esencia de lo estético, es decir, es lo que diferencia fundamentalmente a la experiencia estética de otras experiencias humanas. La experiencia estética se describe como experiencia inmediata de negatividad y está caracterizada por el aplazamiento de la comprensión; aplazamiento que significa la suspensión interminable del sentido de la obra. De esta forma, mientras que la estética hermenéutica concibe la negatividad de la letra bajo la perspectiva de una posible superación, por medio de una concepción ampliada del espíritu estético, la estética negativa ve en esta negatividad la resistencia absoluta a cualquier intento de interpretación simbólica. La literalidad es la negación insuperable que sólo puede pensarse fuera de toda posible superación (Saez Tajafuerce, 2004, 294). La hermenéutica, entonces, pone énfasis en el levantamiento del mundo de significación que realiza la obra, por el contrario, la estética negativa desarrolla su articulación identificando la autonomía estética en lo que se rehúsa en la obra: la tierra.

2. LA ESTÉTICA NEGATIVA DE ADORNO.

En este punto, se hace necesario explicar con más de detalle la estética negativa de Adorno. Si bien hay algunos aspectos de la teoría de Adorno que se desarrollan a partir de la reflexión de Heidegger, aquél desarrolla una estética propia en la cual problematiza ciertos aspectos del arte que ni siquiera son materia de análisis para Heidegger, tales como la autonomía de la experiencia estética, el lugar de la forma y el carácter procesual de la obra, entre otras cuestiones que se desprenden de una reflexión que intenta conciliar la dimensión metafísica de la obra con el aspecto formal de su manifestación singular. Aunque Adorno, como Heidegger, abre lo filosófico a lo estético y desde ahí piensa la racionalidad no-instrumental, la metodología de Adorno es fundamentalmente materialista, mientras que Heidegger es, en cierta medida, un heredero del idealismo. La estética de Adorno es dialéctico-material, en tanto que tiene la mira puesta en el contenido de verdad objetivo de las concreciones artísticas.

La obra, para Adorno, vive también de una tensión entre su concreción y el contenido de verdad —que bien podría entenderse como la lucha entre la tierra y el mundo—. Sin embargo, Adorno, a diferencia de Heidegger, sitúa esta tensión en el contexto histórico y social de la obra. La concreción de la obra, su proceder-técnico inmanente, constituye su interior. Lo artístico está en tensión con lo que no es arte en ésta, su exterior, la referencia que hace a lo histórico y a lo social. Esa tensión constituye para Adorno el carácter enigmático de la obra. De esta forma, la comprensión de la obra siempre es parcial e irresuelta:

Quien se mueve en el arte simplemente con comprensión hace de él algo que se entiende por sí mismo, cosa que el arte no es de ninguna manera [...] Comprender en el sentido supremo, la resolución del carácter enigmático que al mismo tiempo lo mantiene, coincide con la espiritualización del arte y de la experiencia artística, cuyo primer medio es la imaginación. Pero la espiritualización del arte se aproxima a su carácter enigmático no inmediatamente a través de la explicación conceptual, sino al concretar el carácter enigmático (Adorno, 1970/2004, 66).

Esta aproximación guarda mucha semejanza con la heideggeriana, en tanto que la obra se muestra en una aparente apertura a la comprensión que parece haber resuelto el enigma, pero cuya naturaleza es precisamente la de nunca estar resuelta y, por tanto, se opone a toda concreción que no sea una suerte de repetición de este enigma. Ahora bien, existe aquí una diferencia fundamental entre la visión de la verdad del arte como exceso, según Gadamer, y el contenido de verdad en Adorno, cuya esencia es la de una falta. La obra, para Adorno, no posee excedente alguno, por el contrario, está como cortada y es eso lo que hace que, a pesar de mostrarse completa, su significado resulte incompleto.

Por otro lado, existe una diferencia dramática con respecto a la noción de comprensión del arte, entre Gadamer y Adorno. Mientras que, para el primero, la comprensión del contenido de verdad resulta del reconocimiento de un “haber previo” del lector para con el horizonte de la obra, incluso si éste se da en la forma de una confrontación. Para el segundo, se concibe el papel del arte justamente en su capacidad de enfrentarse como “rebelión” a la realidad social, esto es, oponerse —nunca fusionarse— al horizonte del receptor y su mundo cotidiano.

Adorno recupera el carácter a-funcional del arte que Heidegger resaltara en *El origen de la obra de arte*; pero Adorno interpreta esta a-funcionalidad como una rebelión contra la organi-

zación, estructura y poder sociales. En este sentido, la obra de arte constituye una crítica de la sociedad no por lo que dice, sino por lo que es. Sobre ello, Adorno aclarará que, de hecho, son aquellas obras que se encuentran libres de ideología las que constituyen una verdadera crítica social:

Sólo más allá de toda comunicación [...], podría el arte alcanzar el grado máximo de compromiso; sólo en la renuncia a la transmisión fiada de un sentido y de un consuelo, que ya no existen en la totalidad social desventurada, podría el arte librarse de la ideología a la que sí mismo tiende y actuar así, en diversos frentes, como resistencia (*Widerstand*) (Gómez, 1994, 75).

En cierta medida, esta última descripción de la estética adorniana remite a la filosofía de Heidegger, pero no tanto a su filosofía del arte como a los ensayos sobre la técnica. En estos trabajos, la poesía constituye esa posibilidad de revisar la esencia de la técnica como relación esencial entre el ser y el hombre, con la intención de liberarla de su acepción instrumental. También Heidegger observa la poesía, en el amplio sentido del arte, como una posibilidad de liberación del lenguaje y el ser del ocaso en el que lo ha conducido la metafísica tradicional²³. Aunque Heidegger no va tan lejos como Adorno, quien sí señala los peligros de identificar un determinado contenido de verdad con la ideología (problema que se le escapa a Heidegger especialmente en sus trabajos de la década de los treinta)²⁴. Si en algo coinciden estos autores es en que la negatividad de la obra es un aspecto determinante de la esencia del arte, constituye su posibilidad de acontecer como verdad y está fundada en su relación con el lenguaje. Dice Adorno: “Mediante la forma, las obras

²³ Sobre la relación entre Heidegger y Adorno, recomiendo el texto "Leaving Home. On Adorno and Heidegger" de Samir Gandesha (2004): "Indeed, as in Adorno's reading of Beckett, art plays a crucial role in making the collapse of metaphysical meaning mean not just nothing. For Heidegger, the end of philosophy in technological thinking points the way to a possible new beginning as the repetition of philosophy's primordial origins in the artwork. While Adorno (with Horkheimer) repeats the path of experience, which plays itself out in the cunning of mythological reason as the dialectic of enlightenment, Heidegger refers to such a path of experience as the history of Western metaphysics, with its compulsive forgetting of Being" (114).

²⁴ Éste es uno de los aspectos más criticados de la filosofía del arte de Heidegger por parte del post-estructuralismo francés, en efecto, hay que reconocer que si observamos sólo los trabajos acerca de la poesía que realiza Heidegger dentro de esta década, bien podría tener cabida la interpretación de que el filósofo alemán desarrolla una política del poema. Acerca de ello, los célebres ensayos recopilados en *Heidegger. La política del poema* (2002/2007) de Philippe Laccoue-Labarthe. En este tipo de análisis se tiende a vincular esta "política" con la adhesión de Heidegger al partido Nazi. Mi propuesta es que si bien ésta es una lectura posible, no es la única lectura. De hecho, si se interpretan estos textos de Heidegger, situándolos como parte de un proceso que abarca desde *Ser y tiempo* hasta los ensayos que datan de la década de los cincuenta sobre el lenguaje, la cosa y la técnica se observará que Heidegger abandona posteriormente la acepción política de la verdad poética, que es interpretada más bien como una verdad ontológica. Ahora bien, la lectura de Laccoue-Labarthe señala una de las problemáticas fundamentales con las que se ha de ver uno, si se pretende liberar a los trabajos del arte de esta carga "política". En la medida en que Heidegger vincula el poema al "decir" originario, para Laccoue-Labarthe el poema se asume como "mito fundador". Como muestra en sus análisis el filósofo francés, ésta no es una interpretación descabellada. Basta con remitirnos al final de *El origen de la obra de arte*, así como a los cursos contemporáneos dedicados a Hölderlin, para rastrear este potencial claramente político y edificante que tiene el poema, en su relación con la "palabra original". Con ello se nos marca el camino para una posible deconstrucción de esta interpretación de la poesía, la cual es posible si consideramos en paralelo la concepción de Nancy, amigo y colaborador de Laccoue-Labarthe, quien interpreta la literatura en lugar de como mito fundador y original, como la operación de la interrupción del mito.

se vuelve similares al lenguaje, parecen en cada uno de sus momentos proclamar una cosa en concreto, que se escapa”(Adorno, 1970/2004, 164).

Ahora bien, a pesar de las evidentes diferencias entre Gadamer y Adorno, ambos optan por recurrir a la dialéctica para intentar resolver positivamente el problema del carácter enigmático de la obra. A este respecto, Adorno piensa que la reflexión filosófica, propiamente la estética, tiene la tarea de pensar y reclamar una solución al enigma del arte. Si bien dice, como Gadamer, que la obra de arte “no se agota en determinaciones racionalistas”, también concibe la obra como interpretable y en espera de sus intérpretes. Ahora bien, para Adorno es absolutamente indispensable fijar la atención en la forma, éste es el ámbito fáctico de la obra que no puede ser del todo trascendido por su contenido espiritual. La forma es concebida como la logicidad de la obra y, en ese sentido, es como para Heidegger una relación entre momentos de la obra. Una relación que además tiene afinidad con la naturaleza del lenguaje (Adorno, 1970/2004, 195).

Adorno también concibe el lenguaje de la obra como esencialmente templado. Frente a todo el arte afirmativo e ideológico que está neutralizado, al arte no le queda otra alternativa que negarse a sí mismo, devenir lo contrario de sí: anti-arte²⁵. Por ello, el arte se convierte en absurdo, como en la obra de Beckett, es “lenguaje del sufrimiento” (*Sprache des Leidens*), en el cual se nos muestra la realidad social como empobrecida y displicente. Esto significa que el “contenido de verdad de las obras está fusionado con su contenido crítico” (Adorno, 1970/2004, 55). Este contenido crítico del arte está dado a su vez, porque el arte proyecta con respecto a la sociedad la *utopía* como algo negativo frente a lo existente. De este modo, el mejor arte para Adorno será aquél que sea más autónomo con respecto a la sociedad de la que surge.

También esta generalización de la “autonomía del arte” conlleva problemas filosóficos específicamente con respecto al arte contemporáneo. Como señala Gerard Vilar (2010), algunos ejemplos del arte contemporáneo, tales como las obras de Hans Haacke o Sophie Calle²⁶, no pueden comprenderse y experimentarse en y desde su autonomía. Su propia estructura está pensada en su relación con el mundo, en tanto que una “intervención en el debate público de un cierto momento y lugar”(165). En este sentido, pareciera que aquello de lo que excede la concepción de Adorno, el carácter autónomo de la obra como imperativo, es precisamente de lo que carece la hermenéutica de Gadamer. Se hace necesario un paso atrás para repensar estos dos aspectos que ya están en tensión en la filosofía de Heidegger, teniendo en cuenta las implicaciones que la estética de sendos filósofos nos muestra.

²⁵ Cfr. "Si el arte es secularización de la trascendencia, toma parte de la dialéctica de la Ilustración. El arte se ha enfrentado a esta dialéctica con la concepción estética del anti-arte; el arte ya no es pensable sin este momento. Esto no significa sino que el arte tiene que ir más allá de su propio concepto para serle fiel. Pensar en su eliminación le honra porque está a la altura de su pretensión de verdad" (Adorno, 1970/2004, 46).

²⁶ Gerard Vilar (2010) resalta la obra de estos artistas como ejemplo de la relación intrínseca que existe entre el arte conceptual contemporáneo y su contexto social. En el caso de la obra de Sophie Calle se hace imprescindible la importancia que tiene el proceso previo a la presentación, se necesita de un correlato que nos haga comprender que eso que vemos no son sólo fotografías sino una experiencia de la intimidad. En el caso de la obra de Hans Haacke el papel del correlato público en la comprensión es todavía más evidente, en tanto que sus trabajos se presentan como intervenciones bien puntuales de denuncia en un específico contexto y ante un problema delimitado. Lo que a mí me parece más interesante de enfrentar el concepto de negatividad a estos trabajos es que nos permite indagar si el arte contemporáneo todavía atiende a la estructura ontológica de la obra, o si bien, nos enfrentamos con otra estructura ontológica que debe ser pensada desde otro paradigma.

3. LA DECONSTRUCCIÓN DE DERRIDA.

Derrida recupera la apertura de algunos cuestionamientos de Heidegger para someterlos a examen y crítica, y llevar la “destrucción” heideggeriana de la metafísica todavía más allá de lo que la llevara Heidegger. A este procedimiento es a lo que Derrida llamó *deconstrucción*, un término que proviene de la traducción de dos palabras de Heidegger: *Destruktion* y *Abbau*. La *Destruktion* no refiere a la destrucción en sentido negativo, sino a la “desestructuración”, es decir, a un análisis cuyo objetivo sea desmantelar las estructuras que sostienen las ideas. La *Abbau* no alude simplemente a una demolición, sino a tomar distancia de una cosa para observar el proceso de su constitución. De esta forma, lo que distingue a la deconstrucción como análisis es que no sólo observará los problemas de la filosofía, sino la historia de su inscripción como historia de la metafísica²⁷. Para Derrida, Heidegger —y no Nietzsche— es todavía parte de la metafísica (junto con Gadamer), en tanto que todavía estos continúan haciendo una filosofía “logocéntrica”, es decir, que privilegia el carácter hablado del lenguaje.

De hecho, uno de los objetivos fundamentales de la deconstrucción será desembarazar la esencia del lenguaje de su sujeción al significado. Para Derrida, la visión del lenguaje tradicional se caracteriza por poner el énfasis en el carácter comunicativo del lenguaje. La filosofía desde Aristóteles está determinada por esta búsqueda de univocidad en el lenguaje. De este modo, el hombre ha sido interpretado como *ζῷον λογόν εχον*, esto es, como hombre racional. Para Derrida, este deseo de limitar la polisemia ha conllevado la exclusión de las posibilidades “no-lógicas” de la interpretación de los fenómenos, donde se atiende a la supuesta esencia del lenguaje que es concebida como exactitud. Para deconstruir este aspecto, Derrida no partirá de la polisemia evidente en el ámbito empírico, sino de una observación de las posibilidades estructurales de todo lenguaje. De esta manera, concluirá que el lenguaje no se caracteriza por esta “pureza” semántica de un ideal de exactitud, sino por la impureza del juego. El juego aquí no se refiere, como en Gadamer, a la disposición de ciertas reglas. Desde una perspectiva operativa, el juego es lo que permite el movimiento y la articulación de la significación conceptual. Dice Derrida en *La escritura y la diferencia* (1967/1989b):

El juego es el rompimiento de la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena. El juego es siempre juego de ausencia y de presencia, pero si se lo quiere pensar radicalmente, hay que pensarlo antes de la alternativa de la presencia y de la ausencia; hay que pensar el ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego, y no a la inversa (400).

Como podemos observar, Derrida leerá el juego en clave positiva, de manera que, no significa un deterioro o una “falla” del funcionamiento del lenguaje, aunque implique “errores” para la

²⁷ Para Derrida, a diferencia de Heidegger, no existen conceptos metafísicos *per se*, sino organizaciones conceptuales e interpretaciones que son metafísicas. La tarea de la deconstrucción es precisamente desmontar tales órdenes conceptuales. Cfr. "There is no concept that is metaphysical in itself. There is a labour –metaphysical or not– performed on conceptual systems. Deconstruction does not consist in moving from one concept to another, but in reversing and displacing a conceptual order as well as the nonconceptual order with which is articulated" (1977, 21).

significación. Por el contrario, el intento por reducir esta ambigüedad con el fin de asegurar un sentido unívoco, priva al lenguaje de su funcionalidad natural. Mientras que para Gadamer la verdad debe ser extraída de este juego, para Derrida lo relevante es el juego mismo, no habría sentido más allá del juego mismo y de su equívoco.

En el fondo, lo que Derrida hace, con esta introducción de la “ambigüedad” en la concepción del lenguaje, es una hipérbole del presupuesto hermenéutico de que “no existen hechos sino sólo interpretaciones”. Lo que afirma no es la no significación del lenguaje en términos absolutos, sino la imposibilidad de establecer una jerarquía entre las significaciones, es decir, la renuncia al ideal de que alguna de estas significaciones sea más exacta que las otras. El mundo de los lenguajes es: “Un mundo de los signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa”(Derrida, 1967/1989b, 400).

Aquello que identificamos como “identidad” de un concepto es tan sólo un efecto de la repetición de un determinado sentido unívoco por encima de los otros, esto es, la condición de *iterabilidad*. Derrida identifica la estructura de iterabilidad como la estructura esencial del lenguaje, en tanto que refiere tanto a la repetición —que posibilita el reconocimiento de una identidad— como a la alteración —lo que surge como diferencia en cada repetición—. La iterabilidad en su forma más pura —dice Derrida— es siempre impura, contiene en sí la discrepancia de una diferencia, que es lo que constituye la iteración. La iterabilidad introduce la diferencia en la estructura ontológica del ‘ente’, en tanto que el reconocimiento de la identidad de un ente, se da únicamente como rememoración de lo no-presente [*restance*]²⁸, la cual no es una presencia del todo²⁹. Para Derrida esta estructura escapa de la lógica de la presencia de la metafísica tra-

²⁸ Derrida dedica unas palabras a la traducción de este término al inglés, yo he optado por una traducción en castellano más semejante a su análisis de la traducción del término "restance" como "reminder". Copio aquí dicho análisis, porque puede brindar claridad al lector para comprender este término y sus implicaciones: "The fact that *restance*, in French a neologism that clearly has the function of replacing a standard and traditional concept, is set in italics. Without even referring to other writings dealing with remains and remainders (I have not forgotten my rule proscribing such references), I would have thought that a neologism in italics would be sufficiently clear to an attentive reader, and especially to a specialist in matters of language, to preclude any rapid retranslation into a standard and trivial idiom. 2. Jeffrey Mehlman and Sam Weber, for their part, did well to translate *restance* by remainder and not by permanence. I cannot say whether or not remainder, by itself, adequately translates *restance*, but it matters little since no single word, out of context, can by itself ever translate another word perfectly. The fact, in any case, that Mehlman and Weber found it necessary to add *restance* in brackets signals a difficulty in translation. That should have sufficed to avoid a careless reading or a trivial interpretation and to indicate the need for a certain labor of thought. Even in French, the neologism, *restance*, is designed to serve as a warning-although one word alone can never suffice-that work will be necessary in order to avoid equivalents such as "permanence" or "substance," which are, by essence, "presences." The confusion is also possible in French and all this supposes that one deconstruct a certain discourse on presence [...] 3. This is why the word *restance* is not only in italics, as a kind of warning light. It is also associated with "non-present" (1977, 52).

²⁹ La paráfrasis a la que se alude aquí corresponde al siguiente fragmento de *Limited Inc* (1977): "Iterability supposes a minimal remainder (as well as a minimum of idealization) in order that the identity of the selfsame be repeatable and identifiable in, through, and even in view of its alteration. For the structure of iteration-and this is another of its decisive trait simplifies both identity and difference. Iteration in its 'purest' form-and it is always impure contains in itself the discrepancy of a difference that constitutes it as iteration. The iterability of an element divides its own identity a priori, even without taking into account the fact that this identity can only determine or delimit itself through differential relations to other elements and that it hence bears the mark of this difference. It is because this iterability is differential, within each individual 'element' as well as between the 'elements,' because it splits each element while constituting it, because it marks it with an articulatory break, that

dicional, donde se opone la presencia y ausencia como opuestos, en tanto que aquí a priori la presencia y la ausencia se corresponden.

Por ello, Derrida optará por la sustitución del concepto de polisemia por el de “diseminación”, mediante el cual se resalta el juego que atraviesa la unidad de significación: el sema. Ahora bien, hasta aquí, la visión que Derrida ofrece del lenguaje no parece distar mucho en términos filosóficos de la que ofrece Heidegger. Ya en la apertura heideggeriana del “algo como algo” está expresada implícitamente esta posibilidad del juego. Sin embargo, Derrida afirmará que la estructura de la analogía es insuficiente para comprender la operación lúdica del lenguaje. Para Derrida, en la visión de Heidegger la estructura del “algo como algo” en su cercanía con la significación resulta problemática, puesto que esboza una diferencia entre el *interior* y el *exterior* del Dasein (distancia que queda expresada en el “como”). Al respecto, dice Derrida:

Pero a partir del momento en que lo que se pretende mostrar así es, como acabo de sugerir, que no había significado trascendental o privilegiado, y que el campo o el juego de significación no tenía ya, a partir de ahí, límite alguno, habría que —pero es justo eso lo que no se puede hacer— rechazar incluso el concepto y la palabra signo. Pues la significación «signo» se ha comprendido y determinado siempre, en su sentido, como signo-de, significante que remite a un significado, significante diferente de su significado. Si se borra la diferencia radical entre significante y significado, es la palabra misma «significante» la que habría que abandonar como concepto metafísico (1967/1989b, 386).

Por otro lado, Derrida también criticará la caracterización que Heidegger hace del Dasein en oposición a la animalidad, y cómo el lenguaje, concebido como aquello que trae el mundo del Dasein, en tanto que es exclusivo únicamente de éste, no tiene relación alguna con la animalidad del hombre³⁰. Sin embargo, este problema en mi opinión es sólo válido para *Ser y tiempo* y deviene del carácter preliminar y señalado del Dasein. Como se observa después de la *Kebre*, el lenguaje tiene primacía óptica con respecto al Dasein, en tanto que éste es el modo en el cual se despliega el ser. En conformidad con ello, el lenguaje ya no es entendido en clave humanista desde la estructura del signo, a partir del paradigma del “algo como algo”, sino desde la acepción del *lógos* griego y su coincidencia con la *physis*, que es lo que permite que el *ser* se despliegue como lenguaje.

Para Derrida, la diferencia ontológica constituye la *différance*, la cual no corresponde a ninguna significación en específico, puesto que cualquier determinación o intento de nombrarla se subsume en la labor metafísica —la convierte en un sentido unívoco—. La *différance* constituye la huella del olvido del ser y no puede ser nombrada desde las categorías del ente. A partir de esta visión, Derrida afirmará que la verdad del ser se halla íntimamente relacionada con el lenguaje, pero no aquél que nombra y por ello fija la presencia, sino uno en el cual persiste el juego de la presencia y la ausencia. A propósito de tal Derrida afirma:

the remainder, although indispensable, is never that of a full or fulfilling presence: it is a differential structure escaping the logic of presence or the (simple or dialectical) opposition of presence and absence, upon which opposition the idea of permanence depends. This is why the mark qua "non-present remainder" is not the contrary of the mark as effacement" (p.53).

³⁰ Esta discusión puede verse claramente en el libro de Derrida: *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2006/2008).

no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo —a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito— excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un juego, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Ese campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones (1967/1989b, 397).

Este juego queda descrito en las figuras de la huella y la escritura, puesto que ambas constituyen signos de algo que está presente en ausencia. Por eso, según Derrida es necesario que el lenguaje sea visto desde el texto y no desde el diálogo, que es como lo ha visto la metafísica, puesto que sólo en el “texto”, el lenguaje aparece como libre de las ataduras de la visión comunicativa.

Ahora bien, Derrida señala que la hermenéutica, especialmente la de Gadamer, concibe la interpretación como un comentario del texto, en tanto que en ésta persiste un ideal de sentido que está dado por su carácter de sujeción al original. De este modo, la deconstrucción de Derrida no intenta hacer una “interpretación” del texto, sino trasgredir el original y apostar por la creación de otro discurso autónomo. En ese sentido, el proyecto de Derrida constituye una deconstrucción de la hermenéutica en la cual todavía se aspira al ideal de la verdad, que para Derrida incluso como *alétheia*, constituye una suerte de adecuación.

Ahora bien, ¿cuáles son los problemas que conlleva la visión de Derrida para con la estética? Para Derrida, lo que la estética negativa reconoce como estético o poético, es decir, su negatividad, no será exclusiva de los discursos estéticos, sino que constituye lo que en todo discurso puede abrirse en la pérdida absoluta de sentido. De esta manera, lo que es propiamente la deconstrucción, el lenguaje en el que persiste el juego de la presencia/ausencia tiene un fundamento estético que nace del deseo de extender la negatividad a otros discursos. La filosofía de la deconstrucción se presume como escritura o literatura en tanto que no desea eliminar la multiplicidad irreductible de los discursos. Inspirada por el estructuralismo, persigue el análisis del funcionamiento del lenguaje y en éste descubre un problema esencial, como explica Menke (1988/1997), si la comprensión de los significantes hace inevitable la alusión a un contexto que proporcione el significado. La comprensión está en crisis, ya que el contexto, en tanto que instancia que debería aportar validez a la significación, es infinito y produce una diferencia incontrolable (219). Entonces, la significación del signo se resiste a su determinación.

A propósito de ello, Menke analiza eficazmente que lo que haría Derrida es una extrapolación de la negatividad experimentada en el ámbito estético, misma que se muestra con claridad en los conceptos de “deconstrucción”, “diferimiento” y “diseminación”, los cuales tendrían su origen en esta generalización: “se trata de estructuras de la experiencia estética que han asumido validez universal” (1988/1997, 196). Esto le permite a Derrida afirmar que haría una negatividad experimentada en cualquier discurso, en tanto que los signos permanecen esencialmente en un juego entre identidad y diferencia, su significación no puede someterse a un principio de identidad absoluta, es decir, a un nombre o presencia.

Ahora bien, esta extrapolación de la negatividad de la experiencia estética a otros discursos consiste en una apropiación de Heidegger, puesto que traduce la manifestación de la verdad extra-estética en la obra como experiencia, en la negatividad estética que funciona como una estructura general e independiente a la experiencia estética, pero que se convierte en “ley fundamental” de los “modos no estéticos de experiencia y discurso” (Menke, 1988/1997, 198). Sin embargo, con ello se incurre en el problema de convertir la experiencia estética en una

experiencia pensada únicamente en términos textuales, y por ello, pensarla únicamente como operación de comprensión e interpretación. Esto será lo que muy eficazmente resolverá Nancy en su interpretación tanto del sentido como del arte, la cual se apropia de la deconstrucción en términos estructurales, pero incorpora la observación de otros fenómenos del sentido propios de su forma pasible y sensible: el tacto, la escucha, la mirada, etc.

Por otro lado, como Derrida no identifica diferencia alguno entre los discursos, al extrapolar la negatividad estética a cualquier discurso, pasa por alto tanto el problema de la autonomía del arte, como el de la singularidad de la experiencia de una obra en particular³¹. Si lo estético, propiamente hablando, se convierte en la estructura general de la negatividad, también se convierte en un criterio absoluto que regula cualquier producción discursiva. Cuando la negatividad estética se convierte en un criterio de validez universal, lo propio del arte se toma como forma superior de conocimiento no estético y, en esta medida, no se resuelve el problema que he señalado en la hermenéutica, a saber una consideración seria del sentido autónomo que se expresa en el arte. Lo que en mi opinión demanda una incorporación de la dimensión pática de la articulación con la obra de arte.

Ahora bien, quiero aclarar que no me desprendo absolutamente del análisis de Derrida, puesto que de hecho la categoría de *différance* resulta central para la tesis que desarrollo aquí, y en particular, para la comprensión de la diferencia absoluta kierkegaardiana, que se experimenta en la paradoja, como diferencia de sentido. El desarrollo de algunos conceptos de Derrida, tales como la “deconstrucción”, la “diseminación” y la “diferancia” serán fundamentales para la articulación conceptual del término *paradoxa*, en tanto que negatividad implícita en el acontecer y presentar-se el sentido del mundo. Sin embargo, ya se verá que la *paradoxa* no es equiparable del todo a esta “negatividad estético-textual” de Derrida, puesto que ya habiendo incorporado el pensamiento de Nancy y la apropiación que este último hace de la deconstrucción, podremos ver que el sentido no se articula única y exclusivamente en términos de comprensión, sino que también es concreto, tangible, sensible y sobre todo, pasible.

4. LA CONSIDERACIÓN DE LA OBRA DE ARTE COMO ACCESO ONTOLÓGICO DESDE JEAN-LUC NANCY.

En materia del arte, lo primero que habría que considerar en el pensamiento de Jean-Luc Nancy es el rescate que desempeña del arte como técnica, influenciado por el pensamiento de Heidegger. Nancy describe el arte como una “técnica productora de la presencia” (2013a, 217). A diferencia de otras propuestas que desestiman una consideración de la especificidad técnica de la obra con miras a su observación ontológica, Nancy indaga precisamente en la técnica para preguntar si esta tecnología no implica o constituye en sí una ontología (1994/2008, 14). La obra de arte constituye un acceso a la presencia, porque en la obra el mundo llega a la presencia. El sentido del arte es la creación del mundo. En el arte se pone a prueba la apertura del mundo del Dasein, donde el modo de abrir y presentar-se como acceso constituye precisamente su técnica. Dice Nancy:

³¹ Este problema lo expone Menke maravillosamente en el libro, *La soberanía del arte. La experiencia estética en Adorno y Derrida* (1988/1997), en el cual me he guiado para la redacción de este apartado del estado de la cuestión.

Ese 'sentido' singularísimo [el sentido del arte] es a su vez siempre un ensayo: pone a prueba la apertura de un mundo, el hecho de que el mundo se nos envíe, si se quiere, en unas condiciones sin cesar desplazadas por los acontecimientos del propio mundo. Y, particularmente, experimenta, desde que el Dios creador ya no está, en qué consiste la creación del mundo. No se trata de dudosas contorsiones, ni sobre la divinidad del artista, ni sobre una religión del arte. Sino que se trata más bien de lo que constituye una simbolicidad privilegiada de nuestro tiempo, pues ese tiempo se dirige expresamente, de ahora en adelante, hacia su propia composición (o descomposición) de mundo. Nuestro tiempo *simboliza* con un mundo en la pérdida o en el nacimiento. El arte es la técnica de acceso a la inaccesible composición de un mundo, la prueba de su apertura —o de su desgarramiento” (Nancy, 2013a, 67).

Desde este razonamiento, la técnica puede significar una ontología, porque para Nancy el mundo no tiene lugar más que en la creación. La creación constituye propiamente la apertura, el espaciamiento y la diferencia. En esa medida, el hacer de la técnica del arte es también un decir, pero este decir no está pensado como comprensión, sino que lo que se accede se presenta como un toque al sentido del mundo. Afirma Nancy en *Les Muses [Las musas]*: “La creación es el tocar o toque del ser en el mundo”³² (1994/2008, 34).

El concepto de “toque de sentido” es fundamental para comprender este pensamiento. El sentido aquí no es unívoco, al contrario, no es más que la circulación y repetición de los orígenes de mundo. El tacto³³ consiste en darse un sentido el uno al otro. El sentido es el modo ser de cada origen del mundo en su con-tacto. La figura del tacto y el toque sintetizan el cada vez de la multiplicidad del sentido: la participación en el sentido como circulación. El toque compromete una singularidad y una distinción que es sólo en la cercanía con lo otro. La contigüidad de toques de sentido, su repetición, es lo que constituye al sentido. El sentido no puede ser reducido a la significación sino que es inasimilable e inconmensurable, su definición es la contigüidad y circulación entre esos cada vez del toque.

Por ello, Nancy puede observar la creación como un existenciario. Puesto que la creación no es otra cosa más que la ocasión singular del sentido del mundo, es decir, el origen del mundo. Sin embargo, lo que aquí es verdaderamente novedoso en el pensamiento de Nancy con respecto al de Heidegger, es que, para el primero, la creación en tanto que toque es siempre un darse uno con otro. El sentido no puede ser más que com-partido. De este modo, el comprender desde la creación constituye más que nunca un abrirse y exponerse al mundo, a la alteridad y alteración del mundo (Nancy, 2006, 22).

Si la obra de arte es un acceso al sentido del mundo es porque en la técnica, el dejar-ser que constituye su hacer, es un dejar-ser la co-presencia, no solamente de los humanos, sino de todas las cosas del mundo. En el dejar-ser del arte, se trae el sentido como circulación, como

³² Cfr. "El ser en el mundo (que es el ser *del* mundo) no tiene lugar, y no puede tenerlo según la generalidad (que en sí misma es un *τοπος* específico, por ejemplo el de un discurso sobre el arte en general), ni según la universalidad entendida como el recurso de una unicidad —una unidad de origen. O más exactamente, el 'punto de vista' de un *intuitus originarius* no es el de un ser en el mundo; por eso, además, no es una 'vista'. Si es un 'punto' (carente, por lo tanto, de dimensión), es de una 'creación' del mundo [...] la creación misma (y por consiguiente el creador, que no es otro que su acto) es el espaciamiento y la diferencia de las zonas. Lo cual llevaría a decir que la creación es el tocar o el toque del ser en el mundo" (1994/2008, 34).

³³ El apartado 1.3.1 de la tesis desarrolla la importancia del tacto como modelo epistemológico del sentido.

remisión a lo otro, al afuera de la obra. La obra tiene esa capacidad de reunir en su auto-producción al agente, a la acción y al acto producidos. Estos se exponen en la operación misma de la producción de la obra que, a pesar de estar acabada, justo en su acabamiento, se desborda. El fin de la obra es su apelar al más allá de su fin: estar consignada al otro. De modo tal que lo que se reconoce como el motivo de la obra es su tender siempre hacia fuera: estar volcada hacia un desbordamiento.

En esta medida, la obra de arte está en sí misma *desobrada*. La obra se desborda hacia los otros. Su espaciamiento es la activación de una diferencia entre ella misma y lo que va siempre más allá de sí misma (2013a, 79). El desbordamiento que está dado por el desobrar de la obra que constituye un dejar ser constante a los otros. El espaciamiento de la obra está determinado fundamentalmente por una permanente *diseminación*, es decir, “disyunción en el origen –y, por tanto, del origen– y a una destinación infinita”(2013a, p342). Así, la obra de arte es análoga al mundo, dice la pluralidad a partir de una ocasión singular. Y no sólo eso, la obra de arte procura también una experiencia de este tipo en su presentarse. El carácter de apertura de la obra está dado en la obra acabada, sin embargo, el acceso se rehace cada vez que la obra se com-parte. Entonces, el arte en su esencia tiene el mismo modo del ser que el sentido del mundo y por ello es una ocasión privilegiada de su exposición. El arte se corresponde con el mundo, responde al mundo y el sentido del mundo también responde al arte. El arte se nos presenta como un discurso-radicalmente-otro con el cual debemos ensayar, experimentar, hacerle hablar en el modo de un prestar la voz para que tenga sentido.

En el pensamiento de Nancy, la obra de arte es devuelta a su lugar en el mundo y en la existencia del Dasein, pero sin que ésta pierda su autonomía y especificidad. La obra de arte es una ocasión singular en la que está contenida de manera potencial la pluralidad de las artes, la tensión con otros registros de lo sensible. De este modo, la obra de arte no apela a la estética como una estructura de la sensibilidad general, sino que más bien apela a la distribución de los sentidos, reparte lo sensible.

Considero que esta visión es adecuada para entender el problema de la pluralidad de las artes sin obviar la singularidad de la obra. Desde esta perspectiva, donde hay que estudiar la obra de arte es en el lugar donde la pluralidad y la singularidad están en relación y tensión, es decir, en nuestra experiencia sensible. La experiencia-con la obra es lo que resalta desde la perspectiva de la obra como acceso al mundo. En el acceso se enfatiza el modo de ser y el presentarse de la obra efectivamente en la existencia. Ahí la obra viene como lo que es: una ocasión finita que se abre y desborda más allá de sí misma y de esta finitud.

C. TESIS Y PRINCIPALES ARGUMENTOS.

En esta investigación parto de la analítica del Dasein para interpretar el comprender templado como un pathos o padecer, que si bien no precede a la esfera práctica de la acción, es un aspecto de la existencia que Heidegger no desarrolla del todo en *Ser y tiempo*. Para profundizar en esta acepción del comprender templado, propongo revisar la noción de creación desde una perspectiva ontológica, porque afirmo que comprender el mundo es también crear el mundo. Para desarrollar esta propuesta parto del concepto de “creación del mundo” de la filosofía de Jean-Luc Nancy: “lo que se llama ‘la creación del mundo’ no es la producción a partir de nada de un

puro algo, que no haría así más que implosionar en la nada de la que nunca habría salido, sino la explosión de la presencia en la multiplicidad original de su partición”(Nancy, 1996/2006b, 19).

Concibo la creación del mundo como ese *pathos* en virtud del cual se abre el mundo, porque se padece —se hace experiencia— del lenguaje como relación. El *pathos* del lenguaje tiene una primacía ontológica en la estructura de la comprensión y la disposición afectiva porque es lo que posibilita el carácter arrojado del Dasein, en otras palabras, el estar vuelto hacia el mundo. De este modo, la apertura original del lenguaje nos remite ya a una relación-*con*. Esta relación-*con* que implica el *pathos* está ya expresada en el dejar ser-a-la-mano, dejar ser-ante-los-ojos y dejar ser-*con* (respecto a otros Dasein).

La noción del lenguaje que manejo es la que describe Heidegger en *De camino al lenguaje* y que ya está parcialmente presente en *Ser y tiempo*. El lenguaje es la apertura del mundo, el *Abí* del *ser-abí* (Dasein), donde el ser llega a la presencia. En ese sentido, el lenguaje no es entendido como habla, sino como esa disposición previa que posibilita el habla y el comprender. El lenguaje es la relación entre el Dasein y el ser en la existencia; la constante exposición, mostración y manifestación del ser en el Dasein. El lenguaje constituye tanto la relación como la diferencia ontológica.

De este modo, lo que me interesa revisar del comprender templado no es lo que éste extrae como sentido en la interpretación (*Auslegung*), sino el tender hacia el mundo: el “en” que es previo a la resolución de la interpretación. El modo de ser de la exposición del lenguaje, donde se abre el Dasein para sí como fuera de sí. Para comprender este tender hacia el mundo del comprender templado propongo los conceptos: *pathos* del lenguaje y creación. Con ello intento revisar cuál es la pasividad que en la actividad del Dasein ya está presente. Esta pasividad no debe confundirse con una pura receptividad. Nosotros no recibimos el mundo en un sentido ya determinado, el mundo no nos es dado (aunque haya una especie de don aquí). Por el contrario, habitamos el mundo en tanto que abrimos un lugar para que éste se presente. En la apertura del lugar lo que se abre y llega a la presencia no es sólo el ente, es el Dasein que se expone para sí y en sí como apertura del lenguaje. En la experiencia del lenguaje el Dasein permanece como relación: *lógos* y llegada del ser.

La ocasión del ser es la creación y, desde esta perspectiva, es también la ocasión del lenguaje. Mi hipótesis es que la creación no es una actividad del hombre, sino el existencial que da forma a las relaciones del ser: *el ser en el mundo, el ser ante los ojos y el ser-con*, mismas que desde esta perspectiva serán reinterpretadas. Estas formas³⁴ de relación con el ser son ya en sí mismas mo-

³⁴ He decidido utilizar el término "forma" para referirme a la especificidad del modo de presentarse, que no es otra que el modo de ser de la relación con el ser. Así cuando hablo de la forma aquí refiero al modo de las relaciones que Heidegger reconoce en su analítica como ser-a-la-mano, ser-ante-los-ojos y ser-*con*. La utilización del término forma no es caprichosa, y esto quedará más claro cuando hablemos de la técnica. Recupero el concepto de "forma" para someterlo a una perspectiva ontológica. Contrariamente a la interpretación más usual, propongo que la forma en la que se nos presentan las cosas en el mundo ya abre una relación con el ser, que está siempre en relación con las otras causas (material, final y causal), entre las cuales me incluye ya sea como productor, como destino (destinatario) o como ambos simultáneamente. Para ello hay que recordar el análisis de la técnica en Heidegger, la forma no se presenta en soledad ni puede ser separada de su relación con otras causas, no es independiente sino que responde de éstas, por éstas y para éstas. De este modo, la forma implica ya una ontología puesto que demanda una técnica, un *légein* y un *pathos* específico: dejar-ser y relacionar-se. Posteriormente, observaremos que en el arte la forma es lo que posibilita y describe el modo de presentarse del ser como lenguaje. La forma de una escritura (aunque ésta no sea con palabras) abre al lenguaje en la experiencia creadora y receptora de un modo específico, y este modo de presentarse el lenguaje exige un modo particular de participación con el ser.

dos en los que el ser se presenta *como* otro. En la pasividad creativa se da ocasión al ser, porque se atiende y participa a la relación en la que éste ya está con el Dasein. En la creación, el hombre no abandona la relación como estructura fija, a manera de una identidad que es reconocida. La ocasión mienta aquí el carácter de re-petición, esto es de recreación de la estructura de la relación con el ser cada vez.

Para observar este fenómeno con claridad, me enfocaré en el análisis del ser-en-el-mundo, desde una perspectiva creativa. A partir de tal consideración, se hará patente que la re-creación de las estructuras es siempre libre y no está sujeta a la necesidad que dichas estructuras, en *Ser y tiempo*, comportan. Asimismo, esto me permitirá observar en qué medida toda creación es ya una experiencia del lenguaje, donde el hombre permanece como relación en su constante estar creando. Desarrollaré la creación del mundo en cada una de las formas de relación que identifica Heidegger en *Ser y tiempo*: (1) la creación de los seres-a-la-mano, (2) la creación-con y (3) la creación del ser-ante.

(1) Analizaré la creación de los seres-a-la-mano a partir del concepto *téchne* de *La pregunta por la técnica*. La creación es una *téchne* porque es una articulación de las causas que no sólo constituye una ejecución o actividad, sino que está fundamentalmente señalada por una pasión. La técnica que es *poiesis* (creación) es un *pathos* que da lugar y ocasión al ser. El dar ocasión al ser significa que en la creación el hombre abre el espacio para que se dé la articulación de las causas (en su acepción aristotélica). Sin embargo, esta articulación le incluye como participante. Aquí, el artista no es origen en el sentido de un principio del proceso. El artista es un elemento que entra en relación con otros elementos: materia, forma (en la acepción de *eidos* y mejor descrita con el término "figura o apariencia") y finalidad³⁵. En este sentido, el fenómeno de la creación lleva al Dasein a través de la articulación de las causas. El Dasein no produce el objeto sino que éste le ocurre en la existencia. El Dasein deja ser la estructura del *ser a la mano* porque deja que sus acciones prácticas tomen la forma de esa relación.

De este modo, creación significa entrar en relación con lo "otro" en un momento particular y específico. Cuando el hombre crea las herramientas deja que el ser se presente en la proximidad del ser-a-la-mano. Pero al mismo tiempo el hombre sufre una creación de sí mismo como "hacedor o usuario" de herramientas. El Dasein se descubre como usuario de los entes para su beneficio, y este reconocimiento no es una actitud teórica posterior, sucede en el momento en que acepta crear las herramientas. El hombre se descubre a sí mismo por medio de un ente diferente a sí. El ente llama al Dasein a usarlo en la creación, el útil abre la presencia de la mano para el Dasein por primera vez, real y metafóricamente. Es en este sentido, que Heidegger puede decir que la técnica trae las cosas como deben ser y el Dasein responde a esta especie de moralidad ontológica.

³⁵ Considero fundamental preguntar por ¿cuál sea esta *finalidad* y cómo describirla? Heidegger caracteriza esta finalidad de varias maneras. En *Ser y tiempo*, la "finalidad" está representada como "función instrumental" y es lo que define al *ser-a-la-mano*. Sin embargo, tanto en "El origen de la obra de arte" (con la *fiabilidad*) como en "La pregunta por la técnica" (con la noción de *télos*) se cuestiona esta noción de finalidad. A su vez, la alternativa de Heidegger con la recuperación del *télos* vinculada al poema es el "destino histórico", que tampoco es del todo satisfactorio. En la presente tesis propongo que el concepto de *finalidad* debe re-pensarse desde la perspectiva del *dejar-ser*. ¿No es precisamente la *finalidad* lo que se *deja ser*? La *finalidad* es el "deber ser" de los entes al que responde el Dasein y por ello, debe ser sometido a una revisión desde la lógica de la "participación y co-existencia" implicadas en el *dejar-ser*. Asimismo, ya se verá la importancia que tiene la incorporación de un pensamiento sobre la "finitud" implicada por la singularidad, en esta consideración de la *finalidad*.

Asimismo, cuando uso una herramienta hay una forma correcta de usarla, este criterio no es dictado por la cosa o por nosotros, quienes siempre podemos modificar el uso establecido de una silla para convertirla en mesa o escalera. El ser-a-la-mano ya trae consigo a los otros hombres en su modo de relacionarse con los útiles. La manera correcta de usar algo viene con la repetición de un sentido. La re-petición significa que un uso ha surgido igual en diferentes ocasiones. El mundo que Heidegger entendía como “totalidad respectiva” [*Bewandtnisganzheit*] es un contexto de referencias compuesto por esa reiteración de sentidos, donde hay algo que permanece y algo que cambia. Incluso cuando la diferencia es mínima, sólo en la diferencia —el caso singular— nosotros podemos decir que algo se ha repetido.

(2) El hombre tiene que ser en relación con lo otro dentro de la ocasión de la creación. Lo otro no es algo ni interno ni externo a sí, no es alguien ni constituye una identidad. Lo otro constituye esa relación-exposición que es el lenguaje. El lenguaje encarna la diferencia ontológica y nos muestra el carácter singular plural del mundo, porque trae una cosa como si fuese otra cosa. El lenguaje es el espacio del *cómo* del ser: el espacio de las múltiples formas que tiene el ser de manifestarse. En el lenguaje el mundo viene en otro, así como el ser viene a ser en ese otro que es el Dasein. Para desarrollar este carácter de alteridad del lenguaje recurro principalmente al análisis que Jean-Luc Nancy hace de la creación en *Ser Singular Plural* (1996/2006b) y del sentido en *El sentido del mundo* (1993/2003c).

A su vez, retomo el análisis que hace Jean-Luc Nancy del fenómeno de la creación del mundo como compartido, es decir, como *creación-con*. En este Nancy, concibe el mundo como co-existencia de los diferentes mundos. De modo que la existencia del Dasein es sólo una ocasión singular del ser que es plural. El hombre no está en el mundo como en medio de algo, sino siempre tendiendo hacia él. Su existencia es su propia exterioridad como plural y por ello, su propio espacio de estar-ya-fuera-del-mundo.

La existencia del Dasein es singular plural. El sentido de la existencia sólo se compone de la repetición del “Yo” que permanece y los cambios que *me* suceden en el tiempo. Mi singularidad no existe propiamente, mas que en la permanente disolución del *me* en el tiempo. Mi singularidad, el Yo, es la recreación del sentido interno del discurrir de los diferentes instantes compartidos. El yo sólo existe como reflexividad: *me* padezco (sufro) como existencia. Por tanto, el yo nunca es yo sino un nos-otros. Al contrario de lo que dice Heidegger, no reconozco a los otros Dasein porque me son semejantes, sino que la alteridad —los otros— ya constituyen parte de mi existencia propia.

En mi existencia, el otro que he sido no desaparece del todo. Esto se observa por ejemplo en el habla. En mi habla, los otros —los padres, maestros, los escritores favoritos, mi yo del pasado— vienen y hablan como si fuesen Yo. En mi propia habla, yo estoy siempre enfrentada a los otros orígenes de mundo de mi propia existencia y estos orígenes co-existen en mi íntimo sentido del mundo. La intimidad no es aquí un estado aparte, ni una concepción propia que deriva de algo así como un sujeto. La intimidad es la relación misma, como lo define Nancy:

es el adentro de forma tal que ya no hay adentro más adelante o más al fondo. Pero el fondo del que se trata carece de fondo, por derecho propio [...] Lo íntimo está siempre más en el fondo que el fondo más profundo [...] Pero asimismo, lo íntimo es siempre el lugar de una partición —de sí y del otro—” (1999/2001a, 52).

En este sentido, la alteridad no está fuera o dentro del hombre, no es alguien ni algo, la alteridad está presente como intimidad. La intimidad es el desobramiento como fondo del Dasein, de

modo tal que lo que funda al Dasein no es la mismidad, sino la diferencia.

La creación del mundo es para Nancy esa acción compartida que implica también una disposición al enfrentamiento: la escucha del origen del mundo del *otro*. El fuera de sí de la experiencia del lenguaje sólo puede ser entendido como este enfrentamiento al origen del otro, que no está fuera sino dentro en la *intimidad*. En ese sentido, la alteridad del mundo es originaria. Pero el otro no es sólo el hombre, puede ser el animal, la planta u otra cosa. El otro es ocasión del sentido absolutamente, y en esta medida, es también un instante de total origen, puesto que no hay más absoluto del sentido que la articulación de los sentidos singulares que en su cada vez son y con su ser realizan el sentido. Este planteamiento de Nancy me permite pensar la creación como relación con otros sin caer en una interpretación dialéctica de la misma, es decir, pensar la creación fuera de la posibilidad de una síntesis que devenga de la confrontación. En esta interpretación no dialéctica de la creación lo que se afirma es la imposibilidad de una superación de la tensión, es decir, la imposibilidad de un sentido que resuelva el diálogo, un sentido que convenga las posturas, que haga acuerdo de éstas. El sentido de esta creación deviene desobramiento y por ello, no puede ni producir ni convertirse en obra. Por ello, afirmo que este sentido será el de un *nos-otros*.

El sentido del ser por definición, entonces, sólo puede ser expuesto en el contacto de otros sentidos de mundo, porque el sentido sólo viene rodeado y en compañía de otros. Sólo hay sentido en otro, es decir, sentido de nos-otros. El nos-otros del castellano es muy sugerente, compuesto por el reflexivo de la primera persona plural y el “otros”, describe con precisión que, en el nosotros del mundo compartido, los otros están presentes y nos ocurren: nos padecemos los unos a los otros. La creación de mundo, entonces, es la experiencia del nos-otros, es decir, el pathos de la co-existencia de los diferentes orígenes de mundo.

De acuerdo con ello, sostengo que la literatura constituye un acceso para llegar a la presencia de este mundo compartido. Conforme a ello, Nancy afirma que la literatura es la producción de sentido de la comunidad desobrada (2001a). De este modo, en la experiencia-con la literatura acontece una llegada que no se resuelve en un sentido singular y propio, sino que implica una expropiación de ese aparente “sentido propio” que nos viene con la pre-comprensión cotidiana, para abrirnos con esa llegada al sentido im-propio de ese nos-otros que ya nos constituye.

La experiencia con la literatura es llegada y a la vez enfrentamiento. Aquí recuperó el carácter tensional que Heidegger ya resaltaba en la obra de arte con la lucha entre el mundo y la tierra, pero tratando de encontrar una alternativa a dichas categorías. Con las categorías “mundo” y “tierra”, en mi opinión, Heidegger cae en una dialéctica entre el sentido y la materia, que es especialmente inadecuada para el arte contemporáneo. A su vez, la “tierra” constituye en la obra de arte lo que se resiste a la determinación, pero también es lo que posibilita que la obra de arte sea un objeto fundacional de un “destino compartido”, puesto que es lo que abre la necesidad de fundar un sentido común. Por el contrario, la propuesta de Nancy es desarrollar el análisis como un enfrentamiento que persiste como enfrentamiento a otros orígenes de mundo, que no está en miras de fundar un mundo común que se atenga a un mismo destino, ni de reducir o disolver las diferencias en un único sentido, sino de mantener este carácter plural, en todo caso, permitir la disposición a esta pluralidad.

De este modo, dejar ser a la obra, o bien, participar en la creación la entiendo aquí como el disponer-se al “toque de sentido” que implica la obra como acceso: escenario de la apertura del ser sin cuarta pared. Esta disposición constituye aquello que une en su modo de ser las expe-

riencias del creador y el receptor. El concepto de *toque de sentido* lo recupero de Nancy. Su alusión me parece relevante porque me brinda la posibilidad de comprender la relación que sucede en la experiencia con la obra en términos de con-tacto. El con-tacto con la obra permite pensar la experiencia estética desde una pre-existente alteridad del sentido, que además no es posible superar con la interpretación. Para que haya contacto las superficies deben co-existir. En este sentido, la obra no desaparece en la percepción o la interpretación, su existencia como co-existencia encarna su resistencia a desaparecer. El toque de sentido constituye un con-tacto singular con una obra, donde los otros orígenes de mundo presentes en la obra surgen cada vez en el instante y lugar del contacto. Su combinatoria constituye precisamente este con-tacto, donde yo y los otros participamos para crear este origen múltiple. Por ello, la creación artística da lugar a la co-existencia de los mundos del nos-otros y muestra el carácter singular plural de la existencia.

Por esta razón, sostengo que en el llegar a la presencia donde se da ocasión a la literatura, acontece una llegada a la presencia del ser en la forma del *lógos*, en la cual cada vez se dejar ser al toque de sentido. Crear es entonces dar lugar a la llegada a la presencia, hacer presente, pero no en el modo de un producir, sino de un dejar ser la alteridad —que se hace cuerpo en el lenguaje— en mi mundo. Dejar llegar al otro origen de mundo en *mí* y participar en esta alteridad. Así, el dar ocasión de la creación artística no puede entenderse como privativo del artista, puesto que el receptor o espectador en su acceder a la obra dan espaciamento a la llegada de ese otro origen del mundo. La obra artística es un acceso y su experiencia persiste en la llegada porque tiene el modo de ser del lenguaje. La experiencia del arte cuando es auténticamente *con* el arte es una re-creación del mundo de la obra, donde se da la co-existencia de los mundos del receptor y la obra.

De este modo, asevero que la creación artística en términos ontológicos es un disponerse a una relación diferente con el ser y el mundo, donde se abre el estar-ahí de los otros, se hace presente *con* y ante los ojos. Este disponerse es un aspecto del comprender templado que al crear decide atender: dejar ser la relación. El comprender templado que se refiere a este disponer no se refiere a la pregunta por quién es el ser o qué es el ser, sino que se orienta por el *cómo*. En la esfera práctica de la creación artística, la pregunta del *¿cómo decir?* es en el fondo una pregunta por el ser como lenguaje.

Dicho lo anterior, considero que el arte nos estimula con esta experiencia al encuentro con la esencia del ser-con. La experiencia con el arte nos muestra que cada momento de nuestra existencia es creación *con* otros, donde el plural encarna en el singular. En la experiencia con el arte, nosotros nos encontramos y confrontamos con la alteridad original del mundo, la cual es de hecho la que nos posibilita al reconocimiento del Dasein como *sí mismo* (la mismidad). En el mundo que la obra de arte abre, participamos de los orígenes de otros y su discurso se convierte en parte de nuestro propio discurso. En la experiencia de la obra de arte yo re-creo el arte en mi ocasión, en la singularidad de mi existencia y me dispongo a la relación con el ser. Esta disposición es lo que he llamado “pasión o pasividad” del comprender templado. Crear es atender al ser como ser-con.

El sentido de la obra de arte no es lo que cabe explicar sobre el arte, sino la co-existencia de los diferentes singulares del arte, la relación entres sus sentidos. En la creación artística, el ser viene libre de determinación, sin un sentido previo y con una multiplicidad de cuerpos. El ser se presenta a sí mismo como un cuerpo singular: la obra de arte. Pero, este cuerpo carga su propio vacío, mostrándose como un cuerpo que no puede ser fácilmente entendido en la estructura del ser-a-la-mano. Tal vez si nosotros nos resistimos a la experiencia con éste, podemos pensar

que esta “cosa” expresa algo, tomarla como un mensaje, un pedazo del lenguaje a la mano. Sin embargo, la obra de arte es en su esencia más que eso (o más bien menos que eso) porque es un cuerpo que se presenta a sí mismo como experiencia en otro cuerpo, como acceso a la experiencia de nuestro propio cuerpo. La obra de arte sucede dentro de nosotros y, en su acontecer, la alteridad se presenta como mi propio sentido. Dejar que la obra de arte suceda es darle espacio en la experiencia, es llevar el lenguaje a mi propia habla como mi propia y auténtica enunciación.

El comprender templado de la creación artística está caracterizado por la no determinación previa de la relación con el mundo. En ésta el ser se muestra como lo “abierto” en el lenguaje. El sentido del ser como el sin sentido previo³⁶ que no es necesariamente una presencia y una identidad sino el presentar-se. En ello radica el carácter de otredad del lenguaje. El lenguaje es en el mundo fuera del mundo lo que constituye la relación de los seres unos con otros.

En ese sentido, el pathos de la disposición al arte puede ser entendido desde la escucha, la cual analizaré también desde Jean-Luc Nancy, que ya está presente en el atender al llamado del ser de Heidegger (esto se revisa en el apartado 1.3.4). El acto de oír no es algo que pueda ser interrumpido, sin embargo, nosotros estamos todo el tiempo oyendo, no escuchando. Decidimos no atender a lo que oímos. Cuando escuchamos, atendemos no sólo a lo qué suena sino a cómo suena. (2) Esta es la esencia del mostrarse de la obra de arte como una cosa-ante-los-ojos, el hecho de que para escucharla-entenderla tengamos que prestar atención a su modo de ser como experiencia de sentido (al cómo de su ser). Esta relación con la “cosa” en términos de creación y participación que atiende a su *cómo*, será observada desde la *Cuaternidad* [*Geviert*] heideggeriana. Mi interpretación ésta muestra que hay diferentes regímenes de sentido (indicados formalmente en Heidegger como tierra, cielo, divinos y mortales) que acontecen simultáneamente en cada creación de mundo, que acontece en nuestro encuentro con cada cosa. En ese sentido, el modo de ser-ante como estructura relacional para mí consiste en la pregunta por *cómo es algo*, pero aquí la pregunta no es simplemente teórica. ¿Cómo es algo? Pregunta por cómo llega el ente al lenguaje, cómo se hace presente en mi existencia y la de los otros. Esto se desarrolla en la interpretación de la responsabilidad del sentido como co-responder (en el apartado 2.1.3) y se expone en la ocasión del poema como lógica de la parataxis (tema central del apartado 3.2.).

Sin embargo, la decisión de atender y disponer-se a este encuentro es un acto de libertad. La libertad no se define tanto por nuestras acciones como por nuestra posibilidad de hacer y ser; es también como la disposición una especie de pathos: se padece el ser-libre. Lo que lleva al hombre a la creación artística es la “experiencia de la libertad” del lenguaje, la cual no es una experiencia en el sentido tradicional a posteriori. La experiencia aquí consiste en un padecer que padece al lenguaje como la verdadera posibilidad de la libertad. Nos sentimos o no libres de hacer el sentido del mundo. En la libertad nuestra decisión está delimitada por lo que no está decidido o determinado. En mi opinión, el sentido del mundo —la verdad del ser— no está determinado, sino que es siempre la posibilidad de las singularidades existenciales. En la creación nosotros decidimos el modo de ser del ser, porque decidimos co-responder a la presencia.

³⁶ Soy consciente de que con ello se desafía la posibilidad de la "verdad del ser", que atenta contra la posibilidad hermenéutica de "descubrir" y de "desocultar" una verdad del ser pre-existente. Con ello propongo que esta "verdad del ser" no tiene contenidos y por tanto no puede ser explicada mediante un sentido del ser. La "verdad del ser" sólo puede existir como pregunta por el modo de ser del ser, lo que trato de puntualizar con el "cómo". De modo que los contenidos de la "verdad del ser" son producidos y posteriores a una apertura del ser que en primer lugar es libre de determinaciones.

Este concepto de experiencia de la libertad está relacionado con la experiencia del lenguaje como *pathos*. El lenguaje encarna la esencia de la libertad del ser. Si el lenguaje es el horizonte del comprender templado, ilustrando esta metáfora, el lenguaje sería el horizonte sin árboles, montañas, flores o piedras. El lenguaje se muestra como una superficie abierta y vacía³⁷, sin definición, que abre lugar para la libertad del sentido. El lenguaje es esa inhóspita superficie donde nos desplegamos como existencias; he ahí su carácter constante de otredad, su infinito y continuo sentido y su ineludible conexión con la muerte. Nosotros somos quienes interrumpimos la continuidad del lenguaje en ocasiones singulares. Cuando el humano pregunta cómo decir el lenguaje, el humano abre la libertad del lenguaje en su libertad de decir. En ese sentido, tanto la experiencia del creador como la del receptor son experiencias de libertad. Donde nosotros tocamos la libertad de la forma del ser en sus libres y múltiples maneras de venir como relación en la existencia. En ese toque experimentamos la libertad del lenguaje como nuestra propia posibilidad de ser libres, como nuestra propia posibilidad de estar arrojados a la co-existencia de los otros orígenes del mundo y atender a las relaciones que los otros nos demandan. Es por ello que pienso que la disposición de la creación artística, en específico la literaria, describe la experiencia de la libertad y además nos abre a la experiencia de la responsabilidad ontológica.

Ahora bien, a esta dimensión pasiva del lenguaje es lo que le llamaré *parádoxa*, a cuyo desarrollo conceptual está dedicado el apartado 1.3. La *parádoxa* constituye aquí la acepción paralela del lenguaje de la *dóxa*, el lenguaje en su acepción pragmática. Lo que sostengo con el desarrollo de este concepto es que la *paradoja*, en la acepción que tiene en Kierkegaard como “pasión del pensamiento”, es parte de la estructura relacional en la cual acontece el sentido en la existencia cotidiana. De hecho, se verá que el reconocimiento de esta dimensión del lenguaje es lo que me orienta a la remodulación de una noción diferente de sentido, desde Nancy, la cual pueda incorporar la reflexión acerca del acontecimiento del sentido en otros términos que como una comprensión. Para estructurar dicho análisis se hacen relevantes y necesarios los conceptos de “pasibilidad de sentido” y “cuerpo”, como se esbozan en la comprensión de Nancy, en cuanto que afirmo que tales tienen una condición estructural en la aperturidad del mundo. De este modo, pretendo enunciar que la *parádoxa* resulta fundamental en la comprensión de la aperturidad lingüística y su consideración en la analítica existencial tiene importantes consecuencias para la comprensión de la existencia.

La noción de *parádoxa* resulta el elemento más relevante y original de la remodulación que me dispongo hacer aquí. En ésta reconozco justamente una lógica de la presentación del ser diferente a la enunciada en *Ser y tiempo* y que nos permite un desarrollo más profundo del corpus heideggeriano tardío. Este *lógos* de la *parádoxa* observaremos que se ve tanto en la escritura literaria, como en los otros modos del ser-en-el-mundo: el *ser-a-la-mano*, que será interpretado como *poiesis* desde la técnica en Heidegger, y como ecotecnia, desde Nancy; y el ser-ante, remodulado desde una reinterpretación de la cuaternidad de la cosa.

Por último, para desarrollar esta dimensión con mayor amplitud y en términos de operación lingüística, sitúo el análisis dentro del poema *Comment dire* de Samuel Beckett. He escogido la obra de este autor como modelo porque nos muestra con claridad varios aspectos que he resaltado antes. La lógica performativa de los personajes y el yo lírico de la escritura de Beckett es

³⁷ En ello radica su relación con la muerte. El lenguaje es el horizonte de donde surge el mundo: el ahí singular de la ocasión de ser. Sin embargo, es a la vez nada también porque constituye de este mundo sólo el entre (o el con) de la relación, la pluralidad que abre lo singular.

una pura tendencia al mundo a través del lenguaje, la cual es vacía de contenidos y atenta contra cualquier posibilidad de determinación de las estructuras de la relación en estructuras fijas previamente dadas.

Este poema de Beckett en particular refiere manifiestamente a la pasividad de la escritura y remodula la creación poética en términos de padecer, e incluso de un someterse al lenguaje. Donde la única posibilidad de re-creación de este *pathos* es la enunciación de los nexos y las articulaciones. La apertura del mundo que no deviene ni en nombres ni en identidades y que permanece en la demora de un *lógos* que llega pero no se resuelve a *ser* del todo un poema (un producto artístico). Por ello, este texto me permite observar la creación literaria y su experiencia en el lector como experiencias de la libertad del lenguaje, porque en éstas persiste esa alteridad del sentido, que los versos recrean y repiten constantemente. Esta alteridad del sentido somete al lector a la pregunta por el cómo decir y le arrastra en su enunciación —que es una forma de escuchar, mirar y tocar— a la disposición de crear ocasión para la relación con el ser de una manera excepcional. En esta creación se abre para el lector la oportunidad de crear un nuevo sentido del mundo, mismo que se crea a partir de una expropiación, cuyos ejes son la libertad y la responsabilidad ontológicas.

D. MARCO TEÓRICO.

Comienzo mi reflexión en *Ser y tiempo* [*Sein und Zeit*] (1927/2006d/2003b) para indagar acerca del comprender templado, y exponer tanto la problemática de la interpretación del lenguaje como *Rede* [discurso] —el cual corresponde a la *dóxa* aristotélica— como la del comprender en términos fundamentalmente pragmáticos como *ocuparse* [*Besorgen*]. Para el desarrollo de esta primera consideración, centro mi análisis en la primera parte del *Ser y tiempo*, donde hago una revisión de los existencialistas: el comprender, el encontrarse y el lenguaje. En realidad, estos conceptos constituyen en gran medida el núcleo central de mi propuesta crítica, pues abro la posibilidad de pensar de otro modo que como un “comprender templado” la existencia. Así, en un principio, he de enfatizar la dimensión pática que ya tiene el *Dasein* en su esbozo en *Ser y tiempo*, tanto por la configuración del lenguaje en términos de *dóxa*, como por la consideración de los estados de ánimo desde la *Befindlichkeit*.

Antes de elaborar un concepto autónomo del *pathos*, desde su analogía con otras categorías, es importante considerar que el propio Heidegger refiere explícitamente al concepto griego de *pathos* en el curso de Marburgo de 1924 [*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*], *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, que precede a la escritura de *Ser y tiempo*. En este curso encontramos la indicación del *pathos* previo a su traducción como la *Befindlichkeit* y en correspondencia intrínseca con el *lógos* y la *dóxa*. En este curso, Heidegger establece que la *dóxa* es la forma en la cual se da propiamente el desocultamiento del ser-uno-con-otros en el mundo³⁸. Asimismo, la *dóxa* alude a un sentido compartido, en tanto que es lengua compartida con otros, es decir, lengua que trae al mundo en términos de co-participación. La *dóxa* constituye la raíz o fuente del co-estar³⁹. A su vez, en este curso, Heidegger también establece que al *pathos* como la disposición

³⁸ Cfr. “Die *doxa* ist die eigentliche Entdecktheit des Miteinanderseins in-der-Welt” (Heidegger, 2002c, 149).

³⁹ Cfr. “Die *doxa* ist es gerade, woraus das Miteinandersprechen erwächst, woraus es seinen Antrieb nimmt,

al lenguaje, de la que surge la posibilidad misma del expresar-se⁴⁰.

De acuerdo con lo anterior, en lo que respecta a la configuración del *pathos* desde Heidegger, desarrollaré el concepto desde tres diferentes momentos de la obra de Heidegger: el *cuidado* en *Ser y tiempo*, con la observación de la necesidad de un *pathos* en los fenómenos del lenguaje y la resolución [*Entschlossenheit*]; el responder-de y la co-responsabilidad de la técnica en “La pregunta por la técnica” [*Die Frage nach der Technik*] y la Cuaternidad en “La cosa” [*Das Ding*] (1954/1994); y la experiencia del lenguaje en *De camino al habla* (1959/2002b). Sin embargo, con los conceptos antes mencionados no consigo hacer una remodulación completa del *pathos* orientada a considerarlo como otro orden del sentido. En mi interpretación, aunque Nancy use muy poco la palabra *pathos*, podemos observar que emplea diferentes nombres para remitir a esta forma de presentarse el sentido. De este modo, plantearé la noción de *pathos* a partir de una variedad de conceptos y significaciones diversas que en conjunto tramarán la configuración de este concepto. Estos conceptos son: “la pasibilidad de sentido” de *Un pensamiento finito* [*Une pensée finie*] (1990/2002); la noción de sentido en su doble régimen —sentido sensible e inteligible—, como entelequia entre siente/lo sentido, en términos de transitividad del ser y conforme al modelo epistemológico del tacto, de acuerdo con *El sentido del mundo* [*Le sens du monde*] (1993/2003c); la descripción del tacto como sentido heterogéneo en *Las musas* [*Les muses*] (1994/2008); y el desarrollo del concepto de cuerpo como la estructura de dicha pasibilidad y aperturidad, conforme a lo expuesto en *Corpus* [*Corpus*] (1992/2010a). Si bien estos no son los únicos títulos de Nancy a los que me remitiré, constituyen el aparato teórico central para el desarrollo del primer capítulo de la tesis.

Asimismo, cabe mencionar aquí que uno de los aspectos más fundamentales de la recuperación del pensamiento de Nancy constituye la estructura del *ser-a* [*être-à*], que es esbozada en el apartado 1.2 de la tesis. Puesto que ésta será la estructura definitoria para la remodulación del sentido como disposición y aperturidad y su vinculación con el lenguaje como *pathos*. La estructura del *ser-a* en el presente análisis sustituye al “algo como algo” como articulación de la relación con el mundo desde el presupuesto de la condición respectiva de *Ser y tiempo*.

Ahora bien, como antes dije, el esbozo del sentido como *pathos* es a lo que apunta mi tesis con la propuesta del término *paradoxa*. Para el desarrollo del concepto de *paradoxa*, me baso fundamentalmente en el texto *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1844/2007) [*Philosophische Smuler eller En Smule Philosophi*] de Kierkegaard, donde se explica la “paradoja” como “pasión del pensamiento”, en la cual el humano experimenta la “diferencia absoluta”, la cual significa el límite de la razón. Para emprender una labor de comparación entre esta “diferencia absoluta” y la “diferencia” del ser, me remito tanto al pensamiento de Nancy en *El sentido del mundo*, como al concepto de *différance* de Derrida, conforme al texto *Márgenes de la filosofía* de Derrida (1972/2013). Esta aproximación me llevará a identificar una afinidad entre la “pasión del pensamiento” (Kierkegaard) y la “pasibilidad de sentido” (Nancy), misma que me conducirá a la

und zugleich auch dasjenige, woraus es das nimmt, worüber verhandelt wird. So ist die *doxa* Boden, Quelle und Antrieb für das Miteinanderreden (Heidegger, 2002c, 151).

⁴⁰ Cfr. “Wir werden uns im folgenden noch kurz zu verständigen haben, wie die Furcht und die *pathe* im Zusammenhang stehen mit dem *logos*, sofern der *logos* genommen wird als Miteinandersprechen, das die Funktion hat, die Auslegung des Daseins in seiner Alltäglichkeit zu bewerkstelligen. Sofern die *pathe* nicht nur ein Annex der psychischen Vorgänge sind, sondern *der Boden, aus dem das Sprechen erwächst und in den hinein das Ausgesprochene wieder wächst, sind die pathe ihrerseits die Grundmöglichkeiten, in denen das Dasein sich über sich selbst primär orientiert, sich befindet*” (2002c, 262).

posibilidad de interpretar el límite de la razón como experiencia de la finitud y del ser-con. A partir de este análisis podré emprender una consideración del carácter pasivo implicado en la resolución [*Entschlossenheit*] en el Dasein, donde la interpreto como una ex-propiación paradójica, en lugar de como una apropiación de la que puede resultar la síntesis de un proyecto.

Ahora bien, para hacer una remodulación del *ser-en-el-mundo*, hago una interpretación muy distinta de las estructuras del ser-a-la-mano, el ser-ante y el ser-con. Lo que intentaré enfatizar con este análisis es que no sólo existe una suerte de determinación del Dasein sobre las estructuras; sino también éstas y, por ende, los entes intervienen en la definición del Dasein y demandan o exigen de éste un *responder* que le *afecta* y le *modifica*.

Antes de exponer cuál es el marco teórico utilizado para dicho análisis, he de introducir brevemente qué es la “creación del mundo” para Nancy y las razones que me inspiran a utilizar este concepto como clave epistemológica de mi trabajo. Para Nancy, la “creación” es de orden ontológico porque en realidad no es otra cosa que la propia existencia, en tanto que exposición singular de lo existente y origen del mundo. En este sentido “crear” es una disposición existencial, tal y como el comprender y el encontrarse. Pero ¿a qué nos dispone crear? Nos dispone al “co” de la co-existencia y la co-presencia que es el mundo. En el pensamiento de Nancy, el mundo tiene la misma amplitud que en *Ser y tiempo*; sin embargo, él considera algo que Heidegger no, a saber, que el mundo llega a la presencia en la existencia y la existencia es siempre singular, es decir, en la ocasión de un ente. De este modo, el mundo —la pluralidad del ser— surge en todas partes, es decir, se “crea” en cada *ser-abí*. Cada *Dasein* es un origen de mundo, porque en su existencia singular dispone un lugar para que se llegue a la presencia el ser como mundo. Pero cada ente es también Dasein, es decir, todos los entes serían existencia y por tanto ya también una creación original de mundo.

Lo interesante del concepto de creación del mundo y que resulta ser una aportación fundamental para esta investigación, es que vive de una tensión entre el hacer y el dejar ser de la misma forma que el *pathos*. Además, desde esta perspectiva, la creación, como el *pathos*, significa más que otra cosa la disposición al co-existir con otro. Lo que se hace en la creación del mundo es un acceso, pero el acceso tiene lugar en la propia existencia, donde la llegada del mundo significa también la llegada del otro. A su vez, en la interpretación de “origen de mundo” de Nancy no se deja de lado la especificidad singular del ente que es origen, por el contrario, el “origen de mundo” es un irreductible y único espaciamiento del ser. Desde esta comprensión cada ocasión de origen es un acceso del sentido del mundo que no podemos simplemente obviar. No sólo cada existencia es interesante de pensar y única —en este sentido autónoma—; con mayor importancia se resalta el que cada existencia es ocasión única e incommensurable del ser. El concepto de creación y su comprensión en Nancy se desarrolla a partir de lo dicho en: *Ser singular plural* [*Être singulier pluriel*] (1996/2006b) y *La creación de mundo o la mundialización* [*La création du monde ou la mondialisation*] (2002/2003a), será un concepto que permeará todo el análisis subsecuente.

Mi primera aproximación del *ser-a-la-mano* la hago con base en los párrafos dedicados a ello en *Ser y tiempo*. Para problematizar esta forma de cuidado del mundo y su interpretación en el marco de la analítica existencial como impropiedad, me remito a los textos de Heidegger: “El origen de la obra de arte” [*Der Ursprung des Kunstwerks*] (1977/2008a) y “La pregunta por la técnica” (1954/1994). Asimismo, en este punto también revisaré el pensar de Heidegger sobre la cosa y la estructura de la Cuaternidad [*Geviert*] como una co-ligación de orden paradójico, entre diferentes acepciones de la posibilidad. Con esta propuesta se pretende dar una alternativa al excesivo rol de la significatividad en *Ser y tiempo* y las implicaciones que esto conlleva. En este punto

pondré a dialogar a Heidegger y Nancy, contrastando la comprensión de la técnica moderna del primero como *Gestell* y la noción de ecotecnia del segundo. Esta reflexión me permitirá demostrar que lo más definitorio de la técnica como cuidado del mundo, es que sea una técnica sin fin extrínseco, que en ésta la existencia se disponga a una relación de responsabilidad ontológica, que no está en función del por mor de el Dasein y que no tiene una específica finalidad.

También en el segundo capítulo desarrollaré la posibilidad de otra lógica del sentido que considere el “singular-plural” del espaciamiento de mundo, de modo que podamos repensar las relaciones humanas en otros términos que los del uno impropio de *Ser y tiempo*. Con el objetivo de exponer esta problemática, me he de remitir a los textos *Politiques de la amitié* (1994/1998) [*Políticas de la amistad*] de Derrida e *Identität und Differenz* [*Identidad y diferencia*] (1988/2008), que corresponde al periodo de 1955-1957 de producción de Heidegger. Y finalmente para desempeñar la remodulación de este concepto e interpretar el sentido común como literatura, fundamento mi aproximación en el libro de Nancy, *La communauté désouvrée* [*La comunidad desobrada*] (1986/2001a).

Por último, en el tercer capítulo propongo que la experiencia de la escritura literaria acontece en la forma de una paradoja, a través de la cual nos exponemos al límite que significa el lenguaje, y esta experiencia nos conduce a la disposición a la responsabilidad por el sentido y la libertad de creación de mundo, mismas que son, de hecho, las formas en las que cuidamos el lenguaje. Para desarrollar el marco de dicha tesis recurro a los títulos de Heidegger: *De camino al habla* [*Unterwegs zur Sprache*] y *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* [*Erläuterung des Hölderlins Dichtung*]; y a los libros de Nancy: *Las musas* [*Les muses*] y *La partición de las artes* (además de otros títulos antes mencionados).

Para articular la tesis antes mencionada también resulta medular el concepto de “parataxis” expuesto por Adorno en “Parataxis: Sobre la poesía tardía de Hölderlin” [*Parataxis: Zur philosophischen Interpretation der spätes Lyrik Hölderlins*] (1958/2003), en tanto que se identifica aquí como la estructura sintáctica en la cual acontece la paradoja. De este modo, se extrapola el concepto con el que Adorno describe el funcionamiento poético de Hölderlin, para analizar la disposición de la organización semántica y sintáctica del sentido en el poema de Beckett, *Comment dire*.

A propósito de este último, hay que resaltar que si bien el poema no constituye como tal una teoría, sí será fundamental para la articulación final de la tesis, en tanto que utilizo este como modelo para pensar la lógica misma de la literatura y su experiencia como escritura, tanto en la creación poética como en la experiencia de lectura. A partir de la experiencia con el poema afirmo que nos disponemos a una relación propia con el lenguaje en el modo del cuidado, que se abre con la pregunta *cómo decir*, implícita tanto en el acontecimiento de creación como en el de lectura, ante la cual respondemos dando ocasión al sentido del poema, expropiándonos del sentido que asumimos como propio. En esta expropiación afirmaré que lo que hacemos es responder y cuidar el lenguaje. A su vez me sirvo también del análisis de los versos, cuyo objetivo es mostrar que en el acto de lectura acontecen tres fenómenos centrales, los cuales corresponden a los verbos utilizados en el poema: *vouloir* (querer), *croire* (creer), *entrevoir* (entrever), los cuales nos disponen a una experiencia de la libertad y la responsabilidad en términos ontológicos.

Ouve apenas superficialmente o que digo e da falta de sentido nascerá um sentido como de mim nasce inexplicavelmente vida alta e leve. A densa selva de palavras envolve espessamente o que sinto e vivo, e transforma tudo o que sou em alguma coisa minha que fica fora de mim. A natureza é envolvente: ela me enovela toda e é sexualmente viva, apenas isto viva... Escrevo-te na hora mesma em si própria. Desenrolo-me apenas no atual.... Minha liberdade pequena e enquadrada me une à liberdade do mundo – mas o que é uma janela senão o ar emoldurado por esquadrias? Estou asperamente viva... Vivo de uma camada subjacente de sentimentos: estou mal e mal viva.

Clarice Lispector, *Água viva*.

CAPÍTULO 1.
EL CONCEPTO DE CREACIÓN DEL MUNDO
COMO ALTERNATIVA AL COMPRENDER.

1.1. EL LENGUAJE COMO *DÓXA* Y EL COMPRENDER.

La materia principal de *Sein und Zeit* (1927/2006d⁴¹) [*Ser y tiempo* (2003b)] es la pregunta por el modo que tiene el *ser* de ser en los entes, es decir, cómo puede la filosofía abordar la relación entre los entes y el ser, sin subordinar el ser a la observación del ente. Heidegger propone que en orden de aproximarse a la comprensión del ser, debe mirarse aquel ente cuyo modo de ser es la comprensión: el Dasein. El ser se le presenta al Dasein como existencia, pero la existencia no es otra cosa que el comprender templado del mundo⁴². Por eso para Heidegger la formas constitutivas del ahí son el *comprender* [*Verstehen*] y la *disposición afectiva* o *encontrarse* [*Befindlichkeit*]⁴³ (2003b, 183; 1927/2006d, 160), y aunque ambas son co-originarias enfatizan diferentes aspectos de la relación entre el Dasein y el mundo.

El lugar existencial del Dasein es el ahí [*Da*], como el término en alemán *Da-sein* dice: ser-ahí. El ahí no es un espacio en el que acontece la vida del Dasein, sino el espaciamiento mismo de éste como existencia. El ahí refiere a la ocasión singular de cada existencia y su espaciamiento

⁴¹ Con respecto a este último punto, pienso que a pesar de que la traducción de Jorge Eduardo Rivera goza actualmente de mayor popularidad en los estudios heideggerianos en castellano, no podemos descartar tan fácilmente la revisión de algunos conceptos a la luz de la versión de Gaos. En mi opinión, Rivera elabora una traducción que privilegia una lectura hermenéutica de *Ser y tiempo*, en tanto que la publicación de su traducción en 1997 tiene como "haber previo" la tradición y comprensión que la hermenéutica, particularmente de Gadamer, ha realizado sobre la obra de Heidegger. En este sentido "urbaniza el lenguaje" de Heidegger y por ello, le proporciona una cierta univocidad. Por el contrario, en la versión de Gaos (1951), en tanto que existe prácticamente una "transliteración" de los términos, a pesar de los grandes inconvenientes que muestra tanto gramatical como semánticamente, conserva ese "extrañamiento" desde y dentro de la lengua cotidiana, que *Sein und Zeit* tiene en su versión original. Las complicaciones gramaticales son tales, que se hace complicado optar por la traducción de Gaos, en lugar de la de Rivera. Ante tal controversia, decidí señalar tanto la paginación en la traducción de Rivera, como la paginación en la edición original del alemán (1927/2006d). Además, en todos los casos que consideré relevante coloqué el término en alemán, para evitar confusiones que devengan de la traducción, así como señalé en nota al pie cuáles son las posibles traducciones que tiene el término y cuál es el debate al que nos remiten tales.

⁴² La primacía óptica del Dasein se basa en que el Dasein se autodetermina existencialmente como comprensión. Cfr. "El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto [*erschlossen*] para el mismo. La comprensión del ser* [*Seinsverständnis*] es, ella misma, una determinación del ser [*Seinsbestimmtheit*] del Dasein. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico" (Heidegger, 2003b, 35; 1927/2006d, 12).

⁴³ El comprender, la disposición afectiva o encontrarse y el discurso [*Rede*] son existenciaros [*existenzial*], es decir, describen los diferentes comportamientos que constituyen el *ser-en-el-mundo* [*In-der-Welt-sein*] del Dasein. Hay que tener que el término *existenzial* y *existenziell* son introducidos por Heidegger para designar las indicaciones formales del modo de ser del Dasein, en contraste con las categorías, en cuanto conceptos descriptores que determina desde una interpretación óptica al ser, y por ello, incorrectas para una configuración del Dasein. Al primer término (*existenzial*) le corresponde lo que se ha traducido como "existenciaro" en la traducción de Gaos y "existencial" en la de Rivera y nos refiere a las indicaciones formales que son estructurales, es decir, los caracteres que definen al Dasein. El segundo término *existenziell*, traducido por Gaos como "existencial" y por Rivera como "existencia", alude al carácter óptico de la existencia. Sobre la significación de estos términos consúltese Adrián Escudero (2009, 85).

como mundo. Heidegger establece con claridad que el mundo no está ni fuera ni dentro del Dasein, en otras palabras, es el ahí en el cual el ser sucede como singularidad. El ahí del Dasein es su “cada vez mío” (*je meines*) (2003b, 67; 1927/2006d, 41) y por eso, se manifiesta en el Dasein como *mi* comprensión. El “cada vez” implica que el mundo no está de antemano establecido ni es uno para todos, sino que es cada vez es en el ahí particular del Dasein.

La existencia entendida como *ser-abí* indica que el Dasein es una ocasión singular de ser, es decir, el Dasein con su existencia particular da lugar al ser en un ahí específico, lo deja ser (*sein lassen*) en su hacer-ser. Que el Dasein sea en el ahí apela al carácter incompleto del Dasein. Si el Dasein es cada vez en el tiempo, esto quiere decir que no se halla de antemano resuelto, sino que su esencia es la de una posibilidad. Su “hacer-ser” existencial se constituye por un dejar-ser —una patencia— esa posibilidad que siempre es. De este modo, cada existencia fáctica es una concreción de la posibilidad ontológica del Dasein. De modo que, según Heidegger el ser se manifiesta y tiene su realidad efectiva en la *práxis* del Dasein, es decir, en su comprender.

La repetición del cada-vez-mío en el ahí es el argumento que soporta el proyecto ontológico de Heidegger. El Dasein es ontológico porque es en cada caso la posibilidad de su propio comprender. El cada-vez-mío es el primer indicio de la necesidad de la *mismidad* en la analítica existencial⁴⁴. Este carácter sustituye la identidad fija del sujeto por la permanencia del mío, argumento que le permite a Heidegger la oportunidad de conservar la idea de identidad sometiendo a la consideración del tiempo⁴⁵. El *mío* aquí debe ser pensado entonces sólo en términos de una relación, la cual mienta que el Dasein en cada caso y en todos sus actos está ya siendo en una relación consigo mismo. La relación del Dasein consigo mismo está determinada por su propia comprensión.

La aventura del Dasein que es *Ser y tiempo* parte de esta tautología: debemos buscar en la comprensión del Dasein, por medio de nuestra propia comprensión, porque es precisamente ahí donde el Dasein puede ser comprendido⁴⁶. La relación entendida como comprensión propia es la posibilidad más propia del Dasein, además de la muerte. La repetición del comprender da fundamento a la identidad del Dasein en el tiempo. Lo que permite a Heidegger afirmar que el Dasein permanece siendo sí-mismo, incluso en su comportamiento impropio o inauténtico, es que la

⁴⁴ Desde que aparece el carácter de la *Jemeinigkeit*, el “ser-en-cada-caso-mío” —conforme a la traducción de Adrián Escudero (2009, 120)—, como un carácter existencial del Dasein describe el modo de comportarse el Dasein en relación a su propia posibilidad, la cual tiene precisamente su realización en la decisión del Dasein de ser o no ser sí mismo (2003b, 68; 1927/2006d, 42).

⁴⁵ Comprendo aquí la identidad del sí mismo no como un identidad trascendental e independiente, sino expresamente como la persistencia de la primera persona en la tendencia hacia el mundo. Es por ello que concibo el sí mismo como una relación. En ese sentido, concuerdo con el análisis de Adrián Escudero (2014a), que me brindó una perspectiva clarificadora acerca de la noción de mismidad en *Ser y tiempo*: “The real self – existentially understood as care– is the self-unifying temporality which makes all experience possible, whether it be everyday and inauthentic or genuine and authentic. Heidegger makes it clear that selfhood is rooted in temporality. More fundamental than the personal ego or the rational subject is the temporality which generates itself (*sichzeitig*)” (16).

⁴⁶ Esta relación implica la noción de diferencia ontológica que no está explícita en *Ser y tiempo*, pero que como Adrián Escudero explica ya está presente desde la obra temprana: “En las primera lecciones y en *Ser y tiempo*, se hace hincapié en el desvelamiento que la vida fáctica o Dasein hace del ser de las cosas existentes en cuanto ‘estar-en-el-mundo’. El acento, por tanto, recae en la comprensión del mundo. Asimismo, en nuestro comportamiento llevamos a cabo la diferencia entre la apertura de nuestra existencia en el mundo y el descubrimiento de los entes intramundanos. En este sentido, podemos afirmar que la diferencia ontológica ya está presente en los análisis de la vivencia del mundo circundante (2010, 564).

posibilidad del Dasein no es distinta de su propia comprensión. De este modo, la comprensión es la base en la cual se soportan tanto la autenticidad como la inautenticidad. La autenticidad e inautenticidad constituyen una nivelación del grado de saber del Dasein con respecto a sí mismo⁴⁷, en específico, el Dasein auténtico es aquel que en su comprenderse ya se ha aceptado y asumido la responsabilidad de tal comprensión. Sin embargo, como he enfatizado aquí, la comprensión no es para nada de orden teórico, esta anagnórisis del Dasein auténtico es sobre todo práctica, tiene su lugar como cuidado, y por tanto, se refiere a un comportarse acorde a la comprensión de su deber-ser. Por eso, la comprensión es un *factum* aunque sea una posibilidad, de hecho es lo que para Heidegger determina al Dasein como un ser posible.

Para comprender la naturaleza de la posibilidad se puede aludir, aún a pesar de que se halle fuera del contexto de *Ser y tiempo*, a esa bella indicación que hace Heidegger (1959) muchos años después en el diálogo sobre el habla entre el japonés y el inquiridor: “Pero procedencia también es siempre porvenir” (2002, 73) [“Herkunft aber bleibt stets Zukunft”] (1959, 96). Como la traducción en inglés propone en un esfuerzo de interpretación más que de pura traducción: “But origin always comes to meet us from the future” (1971, 10). La frase alude a la relación entre el origen y el futuro en términos de posibilidad. En este punto del diálogo, Heidegger refiere a la enorme influencia que su formación teológica tiene en el desarrollo filosófico. Sin embargo, la importancia de este pasado sólo le viene al encuentro por el futuro. A la manera de este “pasado”, la posibilidad en términos heideggerianos es un origen que no preexiste la ocasión de su llegada y sólo tiene su realidad como futuro en tanto que ocasión. Sólo así puede comprenderse que la comprensión no sea una esencia previa o una potencia del Dasein, sino una posibilidad. Posibilidad, que como el ser, es una posibilidad que no es hasta su efectuarse, que no es diferente de su efecto.

Por consiguiente, el comprender del Dasein está determinado tanto por el *haber-sido* como por el *poder-ser*; en tanto que “lo sido” del Dasein es aquello que ya el Dasein era sólo como posibilidad. La posibilidad del Dasein se funda en el futuro, al modo de un “yo pude haber sido”, que se presenta mientras se está ya siendo. Ésta es la triple temporalidad que observaremos claramente en el cuidado como la estructura total, que abarca al origen y al futuro como fenómenos que se presentan en el ahí⁴⁸.

⁴⁷ Al respecto, Xolocotzi propone una interpretación que concibe la oposición propiedad-impropiedad como una suerte de juego o “ritmo” en el cual el *sí-mismo* estaría por momentos acentuado —cuando lo familiar es el sí-mismo vital y por momentos desdibujado —cuando la vida se interpreta desde su familiaridad con el mundo—: “tenerse a sí mismo es un proceso y no simplemente un mirar fijamente un objeto” [...] la movilidad de la vida consiste en un ganarse y perderse. Esto significa un descubrir u ocultar el fenómeno vida” (2004, . 151). Lo que resalta con esta interpretación Xolocotzi, es que el ocuparse no puede comprenderse únicamente como un estado caído del Dasein, en tanto que ya en el trato familiar con las cosas el Dasein se orienta hacia lo familiar desde su por-mor-de, en cierta medida entonces ya siempre se ha tenido.

⁴⁸ La lógica de la posibilidad atraviesa toda la obra de Heidegger. El origen, un concepto fundamental para la obra tardía de Heidegger, se debe entender precisamente en términos de posibilidad. La coincidencia entre la noción de origen y la posibilidad se pueden ver claramente en la metáfora de la fuente [*Herkunft*] y el río. Como expone Heidegger en el curso sobre Hölderlin impartido durante el semestre de invierno 1934-35 en la Universidad de Friburgo (recuperado en el tomo 39 de la *Gesamtausgabe*). El río se origina de sí porque él mismo es lo surgido, el río que brota no puede dejar su origen tras de sí, separado de sí, puesto que él es cada vez plenamente su origen. “Éste no es abandonado y dejado atrás, como un comienzo consolidado para sí; lo que el río desborda en su torrente, está en cada paraje de su torrente, eso es el origen” (2010b, 205).

A su vez, esto significa que la *comprensión* en el ahí vincula el *dejar-ser* con el *poder-ser*. De modo tal que el Dasein sólo puede alcanzar la comprensión de sí mismo en la medida en que ya ontológicamente se comprendía desde el comienzo. En efecto, es esta comprensión de sí lo que lo ha determinado a tal grado que dicta sus decisiones y comportamientos cotidianos. Ejemplo de ello es el estado caído del Dasein, lo que Heidegger llama *Das Man*. La posición del *uno* o *Das Man* es un comportamiento de huida ante la posibilidad de comprenderse a sí mismo. En éste el Dasein evade la posibilidad. Por ello, el uno es un comportamiento ante el sí-mismo, es decir, ante la relación de comprensión que el Dasein se tiende hacia su propio ser. En este comportamiento, el Dasein se alberga en la *dóxa*⁴⁹, la opinión de todos y de nadie en particular, y se orienta hacia el mundo a partir de ésta. La opinión común sustituye la decisión del Dasein, a tal grado que Heidegger afirma que se juzga, se desea y se quiere como lo dicta la opinión común.

A mi entender, entonces, el modo más cotidiano de la comprensión es la *dóxa*, en cuanto que es en ésta forma cómo se despliega el mundo habitualmente. Eso no quiere decir, por ejemplo, que la posibilidad de una comprensión propia, es decir, no dictada por el *uno* no sea originaria. De hecho, es justamente porque es originaria que el Dasein renuncia a esa posibilidad y la evade comportándose de acuerdo a la *dóxa*.

Ahora bien, la *dóxa* tampoco debe ser vista aquí como algún tipo de estado negativo. Sólo a través y desde la *dóxa* es que puede haber algo así como una comprensión originaria que nos determina: la pre-comprensión. El entendimiento del concepto de pre-comprensión es uno de los aspectos centrales para la interpretación de Heidegger, puesto que de hecho afecta radicalmente la forma en la cual abordamos las diferentes problemáticas planteadas en *Ser y tiempo*. La pre-comprensión que se manifiesta en el Dasein como un "haber previo" [*Vor-habe*] no constituye una realidad previa preexistente a la facticidad. En cambio, esta describe que el Dasein ontológicamente se encuentra en una relación consigo mismo en el modo de la comprensión, lo

⁴⁹ La *dóxa* aristotélica es el fundamento teórico tanto del concepto de *Rede* (discurso o habla) como el de *Gerede* (habladuría). Para revisar este tema, recomiendo el texto "Heidegger on Discourse and Idle talk" de Jesús Adrián Escudero (2013, 85-96), en donde se exponen muy claramente los matices de la interpretación heideggeriana, a partir del análisis del curso de 1924, *Conceptos básicos de la filosofía de Aristóteles* y el texto *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, también conocido como el "Informe Natorp" (1922/2002). Según Adrián, en *Ser y tiempo*, se pueden distinguir dos acepciones distintas de la *Gerede*: una pasiva y otra activa. Por un lado, la *Gerede* es la posibilidad que permite la estructura "como" [*als*], en cuanto que constituye la pre-comprensión, es decir. Por ello, la "habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse [*Zueignung*] previamente de la cosa [*Sache*]" (Heidegger, 2003b, 192; 1927/2006d, 169). Sin embargo, también la *Gerede* constituye el estado caído del habla, es decir, el modo de comprensión desarraigada del Dasein, en la que se desoye a sí mismo: la cháchara o el chisme, la "difusión y repetición de lo dicho [*des Weiter- und Nachredens*]" (Heidegger, 2003b, 191; 1927/2006d, 168). De este modo, Adrián Escudero observa que es justamente en la primera acepción de *Gerede*, es decir, la dimensión pasiva de ésta, donde se funda el existenciario del discurso o habla: "The passive form of *Gerede* (idle talk), which does not involve any communicative act, is what Heidegger calls *Rede* (discourse), that is, the articulation of the intelligibility of the meaningful whole in which Dasein previously lives (see SuZ, 161). In its passive meaning, *Gerede* refers to a specific possibility contained in *Rede*, namely the possibility of having an understanding of something without previous appropriation of the matter" (91-2). Por esta doble significación que tiene el término y el equívoco al que se presta. He optado por utilizar *dóxa* en lugar de dichos conceptos, primeramente para evitar una gradación entre los mismos en términos de autenticidad o propiedad, conforme a las dos dimensiones —pasiva y activa— que comporta ya el habla cotidiana, aunque sea en términos de habladuría. También he optado por este término con el objetivo de mantener la resonancia retórica que tiene en el concepto de *parádoxa* que propongo. De este modo, se puede tener en la mira que la *dóxa* y la *parádoxa* constituirán los dos modos de ser en los que el lenguaje y el sentido toman lugar en el Dasein.

que significa que el Dasein está abierto en cierta medida ante sí-mismo⁵⁰. Esto quiere decir que la *facticidad* del Dasein, su existencia, se concreta en la tarea permanente de estar comprendiéndose a sí mismo. De modo tal que en *Ser y tiempo*, la existencia no es otra cosa que una comprensión: *ser es comprender*.

De acuerdo con esto, el discurso [Rede] en *Ser y tiempo* es co-originario a la disposición afectiva y el comprender, puesto que constituye la posibilidad de la articulación, es decir, de la relación entre el Dasein y el mundo a partir del despliegue de las significaciones. En este sentido, el lenguaje puede ser un existenciario⁵¹. El lenguaje abre para el Dasein el “en” existencial que es el mundo y tiene un modo de ser esencialmente *mundano* (Heidegger, 2003b, 184; 1927/2006d, 161). El lenguaje para Heidegger no es como tal la suma de los vocablos y palabras, sino más bien la condición de posibilidad que tiene el Dasein de darse sentido en la existencia, es decir, de hacer y producir el sentido incluso en su ocuparse cotidiano. De este modo, mundo y lenguaje en *Ser y tiempo* se corresponden. El mundo constituye lo que es articulado a partir del lenguaje como sentido. Sin embargo, sólo a través y mediante dicha articulación⁵² de la comprensibilidad [*Artikulation der Verständlichkeit*] es cómo se abre el mundo para el Dasein (2003b, 184; 1927/2006d, 161).

De este modo, el haber previo constituye la aperturidad originaria del mundo, es decir, el Dasein está constantemente siendo-en-el-mundo, porque lo comprende y esta comprensión no es una acción teórica, sino única y sencillamente el abrirse el mundo en el cada-vez de su existencia. Lo que es importante enfatizar en este punto es que este “haber previo” en *Ser y tiempo* se concreta como aperturidad lingüística. Podemos observar este punto, sobre todo, en la interpretación que hace Heidegger de la *praxis* del comprender como un ocuparse [*Besorgen*] del ser-a-la-mano.

De hecho, la estructura del ser-a-la-mano [*Zu-handen-sein*] constituye en *Ser y tiempo*, la forma de la relación primordial con el mundo, pues es esta lógica bajo la que se articula la remisión y

⁵⁰ El significado del haber previo debe pensarse desde la noción de *verdad* como *a-letheia*. "El primer elemento de esta palabra, *a-* es sin lugar a dudas el prefijo de la negación (*alpha privativum*). El elemento anexo *-leth*, designa algo escondido, oculto, «latente» (esta palabra latina está emparentada con *-lent*), de forma que la verdad, por su significación literal, aparece —con Heidegger— como lo no escondido, no oculto, no latente" (Weinrich, 1999, 20). En el mito griego, el *Lethein*, uno de los cinco ríos del Hades, es el río responsable del olvido, aquél que los difuntos debían beber antes de entrar al Hades para olvidar su vida terrestre. De este modo, la recuperación de la noción de *a-letheia* remite ya desde el principio a la comprensión, que es sobre todo recuerdo del olvido del ser. Este haber previo, no será otra cosa que lo olvidado, la relación con el ser.

⁵¹ De hecho, v. Herrmann propone que el lenguaje tendría incluso un papel más fundamental —esencial— que los otros dos existenciaros, en la medida en que es éste el que los articula, constituye su desarrollo y por tanto, los atraviesa: "Die Bestimmtheit durch das Sprachwese wäre dann ein solche, die zur befindlich entworfenen Erschlossenheit *noch hinzukäme*. Dadurch aber, daß existenziale Wesen der Sprache nicht beschränkt ist auf ein gegenüber den anderen existenzialen Seinsweisen eigenständig abgegrenztes Wesen, sondern eine existenziale Bestimmungsmächtigkeit im existenzialen Wesen der Befindlichkeit und des Verstehens entfaltet, ist das existenziale Wesen der Sprache albestimmend. Es bestimmt die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins im ganzen" (1985/2014, 113).

⁵² Como advierte v. Herrmann es necesario tomar en cuenta que aquí "articulación" [*Artikulation*] no alude a la fono-articulación, sino que más bien nos refiere a la dimensión estructural desde la cual se da lugar el mundo, es decir, hay articulación en la medida en que se despliega la unión, vinculación o disposición del Dasein hacia el mundo: "Terminus der *Gliederung* [estructura] taucht erstmals in der Auslegungs-Analyse auf, dort auch als *Artikulieren*, Artikulieren aber nicht im Sinne des Aussprechens eines Lautes, sondern im Sinne von Gliedern [estructurar], Fügen [juntar, ensamblar, encajar, dar lugar]" (1985/2014, 105).

a su vez, a la que se atiende el contexto de significatividad en el que habita el Dasein, desde el cual comprende e interpreta. Para Heidegger los entes comparecen [*Begegnung*] para nosotros, es decir, los entes no aparecen simplemente, sino que ya en su aparecer están en relación con el Dasein ante el cual aparecen. De este modo, los entes no son ante nuestros ojos, sino siempre a la mano. La cosa no se presenta como una relación de atributos entre sí, sino como una relación conmigo. Ésta es la diferencia entre la perspectiva teórica y la comprensión práctica que Heidegger enfatiza con la distinción entre el *Vor-handen-sein* [ser-ante⁵³] y el *Zu-handen-sein* [ser-a-la-mano]. De acuerdo con la noción de comparecer que distingue Adrián Escudero, "comparecer" refiere tanto al presentarse *para* una persona en el ahí del encuentro, como al aparecer con-junto, junto a otra persona, simultáneamente (2009, 56). De modo tal que, los entes comparecen ante nosotros en la medida en que *significan* para nosotros en el cada vez del encuentro con el Dasein. Sin embargo, la *significatividad* [*Bedeutsamkeit*] de dichos entes, no depende de una especie de significado. Por el contrario, el ente se me muestra como un ser-a-la-mano, en cuanto que comparece en la vida cotidiana como un útil.

Heidegger recupera la acepción griega de cosa como *pragmata* (Heidegger, 2003b, 96; 1927/2006d, 68), para distinguirla de la perspectiva teórica en la que ésta se observa como objeto de la percepción, totalmente desvinculado del sujeto que percibe. El ser-a-la-mano es la estructura predominante bajo la que se muestra los entes en el mundo, y de hecho, es ésta la que va a definir que nuestra relación con el mundo se de fundamentalmente de forma pragmática como un *ocuparse*⁵⁴. De este modo, los entes comparecen ante nosotros bajo la indicación formal

⁵³ Optó por traducir "Vor-handen-sein" como "ser-ante" o "ser-delante-de-los-ojos" (esta última es la traducción de Gaos). Este término ha sido traducido por Rivera como "estar ahí", esta decisión llama la atención verdaderamente, pues en estricto sentido la palabra Dasein sería precisamente "estar ahí" o "ser ahí" (como lo traduce Gaos). Y sin embargo, este término designa totalmente otra cosa distinta a la palabra *Vorhandensein*, puesto que precisamente enuncia la diferencia entre un proyecto ontológico al que correspondería la reflexión existencial y la metafísica tradicional que ha observado al ente desde fuera, ajeno a toda relación con el Dasein, pasando por alto el carácter temporal del mismo. Rivera explica que ha decidido cambiar la traducción de Gaos, "ser ante los ojos", porque le parece que ésta no dice nada en castellano, "no nos habla". Con la utilización de este término, Heidegger pretende extrañar un concepto de la tradición para intentar extrañarlo, re-significarlo y deconstruirlo. La traducción del término propuesta por Gaos, y por Adrián (2009) como "ser-ante", sería una traducción más acorde a los objetivos de Heidegger. Esto toma aún más sentido cuando lo observamos en contraste con *Zubandenes*, que refiere a este tipo de relación otra, existencial, en la cual no existe ese tipo de separación entre el "ente" y el "Dasein" en tanto que lo que se interpreta del primero es su relación "fáctica" con el segundo, el "entre" de la relación, indicado por el *Zu* alemán, relativo a esta direccionalidad del proyectarse y arrojarse al mundo. Así, podemos ver que la traducción de Heidegger no puede pasar por alto tales consideraciones, en ese sentido implica un trabajo de reflexión no sólo desde el alemán sino del castellano mismo. Trabajo que no puede hacerse simplemente desde los criterios de "corrección" o como argumenta Rivera, desde el "buen castellano" (2005). Sino que debe intentar en la medida de lo posible, recrear lo que propiamente hace el pensamiento heideggeriano incluso si ello implica alejarse de la traducción más natural.

⁵⁴ Otto Pöggeler señala que la decisión metodológica de Heidegger de entender la *praxis* como ocuparse responde a la recuperación que desea emprender de la filosofía aristotélica: "Aristotle grasps being-in-the-world (*in-der-Welt-sein*) as *praxis* or practice; but practice for Aristotle is primarily *poiesis* or creativity. It is no surprise, then, that in *Being and Time* the destruction of traditional ontology proceeds from its analysis of manual activity. This so-called *praxis*, namely the *poiesis* of production, aims to proceed beyond being and, accordingly, must cling to the *eidos* or appearance of being: being as it presents itself" (2005, 169). Sin embargo, como señala Volpi, habría a este respecto una importante diferencia con Aristóteles, en cuanto que para el filósofo griego la *praxis* constituye un aspecto de la vida determinado: "En cambio, en Heidegger, la determinación práctico-moral no es sólo un aspecto determinado entre otros muchos, sino que es la connotación fundamental del ser-ahí y, por

del *para-algo* [*Um-zu*]. El *para-algo* es la remisión que define a los entes del mundo, exceptuando aquellos entes que son también Dasein. De este modo, la comprensión en la forma del ocuparse cotidiano se subordina al *para-algo*. En nuestro estar el mundo cotidiano, nuestro mirar no antecede ni está separado del manipular; miramos las cosas sólo porque las usamos. A este modo de la visión, que no constituye una contemplación, sino el ocuparse, Heidegger le llama circunspección [*Umsicht*] (2003b, 96; 1927/2006d, 69), la palabra en alemán significa literalmente “mirar en torno”, mirar lo que nos circunda inmediatamente.

Por ello, Heidegger afirmará que el útil nunca comparece solo, sino junto a otros útiles; de modo tal que cuando nos ocupamos de un útil en particular, estamos en realidad inscritos en el todo de los útiles (2003b, 96; 1927/2006d, 69). Cada útil nos remite a la totalidad de útiles [*Zugganzheit*] que la circunda, en tanto que corresponde a ellos, tiene su lugar entre ellos. No se presenta un útil como flotando en medio de una nada, sino que tiene su lugar en un determinado espacio. Este espacio no es tampoco el espacio en abstracto. Es en estricto sentido el lugar donde tiene sentido el encuentro entre Dasein y ente: el espacio habitado.

Este desarrollo tanto del ser-a-la-mano como de su correspondencia con otros seres es lo que va a constituir la lógica de la remisión [*Verweisung*], la condición respectiva o la conformidad [*Bewandtnis*]⁵⁵, como la lógica reinante de la significatividad [*Bedeutsamkeit*] y de su expresión como lenguaje. Para Heidegger, en cuanto que precisamente los entes se presenta como útiles, el lenguaje está determinado por la relación “*als*”. El “*als*” alemán se ha traducido en castellano por: “como-algo”, “en cuanto algo” (Adrián E., 2009, 39), y también “en tanto que” (Heidegger,

lo tanto, asume respecto de la realización de este último una dimensión, por así decirlo, omnicomprensiva, en el sentido de que la referencia práctico-moral al propio ser no se realiza sólo cuando se llevan a cabo determinadas acciones o se persiguen determinados fines, sino que se encuentra tanto en el realizar esas acciones como en el no realizarlas, en el perseguir esos fines como en el no perseguirlos. Está vinculada al vivir mismo en su elemental desnudez. En consecuencia, el vivir asume para el hombre el carácter de algo necesario e ineludible, en el sentido de que no puede evitarse, de que debe ser asumido con todo su peso” (2012, 102). Volpi (2012) señala que esta ontologización de las categorías aristotélicas se da también con la “*phronesis*” y la “*proairesis*”, a las que corresponden la conciencia [*Gewissen*] y la resolución [*Entschlossenheit*] respectivamente, las cuales en Heidegger adquieren una connotación ontológica, esto es, no son hábitos o acciones dentro de la vida del humano, sino comportamientos constitutivos de su modo de ser (112). Por otro lado, Thanassas (2012) y Kontos (1997), poniendo su atención sobre todo en la segunda parte de *Ser y tiempo*, proponen que la *phronesis* inspira la definición de cuidado [*Sorge*] y el concepto de *sophia* aristotélica, el cuidado auténtico que se manifestaría en la resolución, de modo que establecen el siguiente esquema: *téchne* (inautenticidad)-*phronesis* (cuidado neutral)-*sophia* (autenticidad). Sin embargo, esta interpretación resulta problemática para mí, en cuanto que no me parece que podamos distinguir, ni siquiera estructuralmente, algo así como un “cuidado neutral”, de hecho, resulta complicado pensar que la resolución misma, esté exenta de una relación con la *dóxa*, aunque sea de forma negativa. Por el contrario, a mi parecer el cuidado permanecería en este juego o vaivén entre el estado de propiedad e impropiiedad, a tal grado que tiene una estructura aporética.

⁵⁵ Como aclara Jesús Adrián Escudero, la *Bewandtnis* es traducida por Rivera como “condición respectiva”, pero también puede traducirse por “conformidad” o incluso, por su relación con la expresión verbal *bewenden lassen*, como “dejar-ser-algo”. Es importante tener en la mira cuál es su sentido ontológico: “En sentido ontológico, remite al uso de instrumentos dejando que los instrumentos sean lo que son. *Bewenden lassen* es un tipo de *sein lassen* («dejar ser»): *sein lassen* se aplica a todos los entes sin restricción, mientras que *bewenden lassen* se limita a los entes que están a la mano, es decir, los utensilios [...] En el marco del análisis del mundo circundante llevado a cabo en *Ser y tiempo*, la *Be-wandtnis* señala el estado de funcionalidad y servicialidad de los útiles (*Zeng*) que están a la mano del Dasein, que es el «por mor de» (*Worumwillen*) al que remiten en última instancia todos los útiles.” (Adrián, 2009, 59). La condición respectiva opera bajo la lógica de la remisión [*Verweisung*], que tiene su base en el descubrimiento del *para-qué* de los entes en el mundo.

1983/2010a). De este modo, las cosas devienen significativas, tienen sentido, en cuanto que se me presentan *como* algo. Remitir quiere decir, entonces, dejar que el ser comparezca en cuanto útil. Pero este “dejar-ser” [*bewenden lassen*] no deja otra cosa que la relación ontológica entre ente y Dasein. A su vez, en el remitir también se deja ser al ente en su relación de co-pertenencia con otros entes a los que éste nos remite. En esta medida, es que el Dasein pone en libertad al ente apuntando siempre a una totalidad respectcional [*Bewandtnisganzheit*]. En *Ser y tiempo*, la totalidad respectcional no es otra cosa que el mundo en el que el Dasein ya siempre es. Así, el mundo y la significatividad serían lo mismo. Por ello, Heidegger afirma, en los cursos de Marburgo de 1925, que: “La significatividad es de entrada el modo de la presencia [*Anwesenheit*] en la cual todo lo ente del mundo se halla descubierto” (1979/2006c, 263).

La comprensión consiste en esta acción-pasión de dejar-ser la condición respectiva de los entes del mundo, para que estos aparezcan para el Dasein. De hecho, este *para el Dasein* es lo que Heidegger llama “*por-mor-de*” [*Worumwillen*]. El *por-mor-de* orienta al Dasein para que establezca la relación con los entes, digamos que es aquello que determina el modo de suceder dicha relación, es decir, la comparecencia. Por ello, podemos identificar el *por-mor-de* como el último *para-qué* de la cadena significativa. La significatividad no puede ser entendida como un compendio de significaciones, sino como la propia presentación del mundo de acuerdo a nuestra existencia como cuidado, y por ello, es la manera inmediata en la que se da la relación con el ser. Cuando utilizamos una cosa, hacemos que ésta comparezca conforme a la existencia en una de sus posibilidades. Así, la significación de una cosa no es algo presente, sino una posibilidad. La existencia proyecta a la cosa, es decir, la realiza como significado en una de sus posibilidades conforme al Dasein. Este aspecto no puede ser malinterpretado, tampoco quiere decir que el significado done a la cosa. Sino que la cosa ya se presenta fenoménicamente como significativa, es decir, estructuralmente es una relación.

Ahora bien, antes expresé brevemente que la significatividad está sujeta a la relación *als* [en cuanto que o como]. La expresión “*als*” constituye una conjunción comparativa. Esto quiere decir que la comprensión es primordialmente una operación de comparación, gradación y contraste. Lo que se conoce más bien se reconoce a partir de un horizonte previo, el cual sirve de parámetro para la comparación. Todo juicio es en cierto modo ya un prejuicio. Así, el Dasein comprende porque ya se encuentra en una previa familiaridad con su entorno, es decir, tiene una pre-comprensión del mundo. Esta pre-comprensión, también dije, es el haber previo de la *dóxa* común del Dasein. El Dasein comprende en la medida en que emprende una articulación entre su haber-previo y lo que se manifiesta en el ahí como ente intramundano. Esta articulación es la *práxis* de la relación *als*, en la cual el Dasein “cuida” el mundo. La operación de articulación se relaciona con la posibilidad ontológica del discurso [*Rede*], porque la aperturidad del mundo es sobre todo aperturidad lingüística. En este sentido, el discurso no constituye una expresión de la representación interna del Dasein, de hecho, no es ni siquiera un discurso integrado por palabras. Por el contrario, el discurso es la forma en la cual se da el desarrollo del *comprender* como un *interpretar* [*Auslegen*].

Ahora bien, la estructura de la aperturidad lingüística acontece como el horizonte de accesibilidad al sentido en el modo de la palabra hablada [*lautende Worte*] (v. Herrmann, 1985/2014, 131). De hecho, el lenguaje se puede concebir como una total-pluralidad de palabras [*Wortganzheit*], pero, desde esta perspectiva, las palabras no son las diferentes combinaciones de fonemas que integran el habla, sino el modo en el que acontece la interpretación. Para Heidegger, la *interpretación* [*Auslegung*] es tan originaria como el comprender, puesto que se relaciona con el

carácter del Dasein de estar siempre fuera [*immer schon draußen*]. En el discurrir o hablar [*Rede*] el Dasein tiene la posibilidad de expresarse, sólo en la medida en que puede articular su ser-ahí con el proyecto que es, en cuanto que posibilidad. Así, el interpretar en realidad constituye la articulación de la significación que antes hemos descrito, es decir, el movimiento hacia el mundo orientado por y desde el *por-mor-de*. Por ello, podemos afirmar que somos hablantes hasta cuando no hablamos. En esta medida, la totalidad-plural de palabras es como la *koinonía* platónica, no un conjunto inconexo de voces, sino una unidad que proviene de lo hablado mismo (Heidegger, cit. en Aguilar-Álvarez, 1998, 72).

En este punto del pensamiento heideggeriano, la asociación entre palabra y significado será de fundamental importancia. Conforme a ello, Heidegger expone claramente en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1983/2010a) —el curso inmediatamente posterior a la publicación de *Ser y tiempo* (1929-1930)— el lugar fundamental que tiene la significación para la preeminencia ontológica del Dasein con respecto a otros entes. La significatividad es lo que le permite a Heidegger deslindarse de la interpretación del ser humano como un tipo de animal. El animal produce *phoné*, sonidos [*lauten*] que refieren y se asocian con algunos de sus comportamientos. Sin embargo, estos sonidos no pueden ser palabras porque no significan. A diferencia del animal, el hombre configura un mundo. Las palabras sonantes del hombre significan, porque el pensamiento ya se estructura como significatividad. Dice en el texto: “El significado no le crece a los sonidos, sino a la inversa, sólo a partir de significados ya configurados y que se configuran se configura la acuñación del sonido” (1983/2010a, 367).

De acuerdo a lo anterior, podemos observar que en el primer periodo alrededor de *Ser y tiempo*, Heidegger identifica la palabra humana como un símbolo. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger describe el símbolo como “la juntura, la soldadura, la articulación” (1983/2010a, 368). Para el primer Heidegger, entonces, el lenguaje es simbólico, en tanto que reúne al Dasein con el ente intramundano. La articulación *als* es la naturaleza misma del símbolo, por ende, es ante-predicativa, puesto que se da en la forma de la pre-comprensión. En la interpretación, el lenguaje, en la forma del discurso o habla, reúne y articula al humano con algo, de modo que éste pueda corresponder a los entes. Así, la significación se materializa como palabra discursiva, es decir, como estructura y organización del comprender.

Ahora bien, puede observarse que entonces la aproximación de Heidegger con la articulación pone el acento en quién comprende y no en lo que propiamente se comprende. Lo comprendido no tiene lugar fuera del Dasein, quien ya siempre constituye la relación. Por ello, para Heidegger, ningún otro ente, además del Dasein, puede estar dotado de sentido (Heidegger, 2003b, 175; 1927/2006d, 151). Puesto que el sentido constituye el ejercicio mismo de la articulación, éste no es otra cosa que lo que Heidegger llama *cuidado* [*Sorge*]⁵⁶. En la interpretación, el

⁵⁶ La estructura existencial *Sorge*, la cual nos remite a su vez a *Besorgen* y *Fürsorge*, es traducida por Gaos como “cura” y por Rivera como “cuidado”. La diferencia en la traducción es una decisión que muestra ejemplarmente la posición desde la cual uno y otro leen la obra. Mientras que Gaos opta por una traducción que conserve la raíz entre dichas palabras y en ese sentido su correspondencia, donde *Sorge* es “cura”, *Besorgen* es “curarse de” y *Fürsorge* es “procurar por”. Rivera opta por sacrificar la raíz y “hablar en un lenguaje con el cual el lector no tropiece” (Rivera, 2005), traduciendo *Sorge* por cuidado, *Besorgen* por ocupación y *Fürsorge* por solicitud. No podemos más que intuir las razones por las cuales Gaos tomó dicha decisión, empero éstas no son importantes. Lo que nos compete es reflexionar acerca de cuál es la diferencia de interpretación a la cual nos remite una u otra traducción. Si bien la palabra “cura” puede ser confusa, nos remite mucho más que la palabra “cuidado” al concepto dentro de la historia de la metafísica tradicional. A lo cual de hecho, el propio Heidegger refiere cuando

Dasein articula una cadena de múltiples para-qué, cuyo último eslabón es el por-mor-de. El por-mor-de proyecta la posibilidad de donarle un sentido propio a la existencia. Así, el último sentido de la vida es la pregunta acerca del *para qué* de la actividad existencial misma.

Ahora bien, como Adrián Escudero desarrolla el cuidado heideggeriano es la apropiación que hace Heidegger de la *práxis* aristotélica⁵⁷, la “acción orientada al éxito bajo la guía de la prudencia [*phronesis*], que dicta en cada caso el modo adecuado de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida” (2010, 203). Así, la *práxis* adquiere un papel preponderante por encima de las otras actitudes que aparecen en la filosofía práctica de Aristóteles, la *poiesis* y la *theoria*. En el análisis heideggeriano, estas dos actitudes se encontrarán subordinadas y sujetas a la

en el párrafo 42, el párrafo que sigue al que está dedicado a la descripción de la *Sorge*, transcribe la fábula en latín de la cura (de Hyginio) y cita un fragmento de la carta de Séneca, para traer a colación con dichos “testimonios pre-ontológicos” que el Dasein se ha expresado de sí mismo ya en forma originaria, sin estar determinado por interpretaciones teoréticas. Desde esta perspectiva y en el contexto de aparición de la *Sorge* dentro del texto, la traducción de Gaos sería conveniente, puesto que enfatiza este carácter histórico del Dasein y su pre-comprensión. Entonces, porque si Heidegger mismo traduce el término en latín “cura” por “Sorge”, ¿Rivera opta por traducirlo como “cuidado”? En el cuarto párrafo del párrafo, Heidegger puntualiza el que Burdach halla reparado en un doble sentido del vocablo “cura”: “el cual no significa solamente ‘afán ansioso’, sino también ‘cuidado’ y ‘dedicación’” (en la traducción de Rivera, 2003b). En esta cita, “cuidado” corresponde al término en alemán “*Sorgfalt*”. De alguna manera la explicación de la traducción de Rivera se puede deducir del fragmento antes citado. Puesto que a Heidegger le interesa mostrar que aquello que ha entendido la tradición como *cura* es el modo de ser del Dasein cotidiano, es pues “una estructura de ser subyacente en cada caso” (2003b). Desde esa perspectiva, traducir *Sorge* por “cuidado” nos remite como lectores a una actividad conocida que de hecho implica ya en su acepción más cotidiana el “anticiparse” o “pre-ser-se” propio de dicha estructura. Cuidar algo, una persona o una casa es una actividad en la cual nos “ocupamos” de lo que está por-venir, estamos a la espera de lo que se “solicite”. Desde esta perspectiva, la traducción de Rivera es óptima, porque el término elegido evidencia semánticamente su relación con el “ocuparse” y el “solicitar”. Sin embargo, en tanto que su objetivo es alcanzar precisamente la claridad parece que convierte los términos *Besorgen* y *Fürsorge* en unívocos. A propósito de ello, Rivera argumenta que el “solicitar” tiene múltiples significaciones. Sin embargo, yo no estoy de acuerdo con él para nada sobre este aspecto. Puesto que precisamente su uso cotidiano no nos refiere al pre-ocuparse por otro o inquietarse (sentido que devendría del latín *sollicitudo*) y que guardaría una relación más cercana con *Sorge*. En castellano entendemos “solicitar” en términos unidireccionales, donde nosotros somos quienes demandamos la ayuda o el cuidado del otro. Mientras que “*Fürsorge*” es una estructura que implica una relación con el otro que es subyacente, el *mit-sein* [ser-con]. En contraste, la traducción de Gaos como “pro-curar” recupera esa fragmentación del término en alemán “Für” (por, para) y *Sorge* “cura”, y nos remite al co-estar o ser-con del Dasein “por-mor de otros” (*umwillen anderen*), vuelto hacia ellos y hacia sí mismo. A su vez, la estructura originaria y total de la “cura” como *Sorge*, no es únicamente una raíz que puede ser fácilmente suprimida; tomando en consideración que el ejercicio de “repetición” o “evocación” que desempeña Heidegger es un rasgo de su pensamiento que atraviesa prácticamente toda su obra, la remisión de *Sorge* en los modos de ser en los cuales se manifiesta no sólo responde a la decisión de hacer explícita la correspondencia lingüística en términos históricos, sino que reitera la estructura originaria de la *Sorge* en cada ocasión, enfatizando su carácter totalitario. Así lo que sucede con la traducción de Rivera en muchas ocasiones, como en este ejemplo, es que hace una traducción de los términos heideggerianos en la cual parece quedar evidente el significado de tales conceptos, pero con ello deja de lado la ambigüedad del lenguaje heideggeriano que radica en estos pequeño matices, que serán más explorados en su periodo tardío.

⁵⁷ A partir de la publicación de las lecciones del joven Heidegger, la relación entre la analítica existencial de Heidegger y la filosofía de Aristóteles ha sido muy estudiada. Entre el gran número de estudios sobre el tema, me baso fundamentalmente en la aproximación de Jesús Adrián Escudero (2010). Adrián Escudero menciona que la traducción de Heidegger de la definición aristotélica del hombre *zoon logon echon* ya aparece desde las lecciones de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, como: “el hombre es un viviente que lee el periódico”, es decir, “el hombre es un ser vivo que tiene su propio ser en el diálogo y en el habla”(2010, 296).

estructura del cuidado, que constituye la actividad que brinda unidad a los diferentes momentos existenciales. La *theoría* —entendida como el “conocimiento [*episteme*] fruto de la observación y descripción con la intención de retener teóricamente el ser de los entes” (Adrián E., 2010, 321)— corresponderá a la estructura del “ser-a-la-vista” o “ser-ahí-delante” [*Vorbandensein*]. A la *poíesis*, que describe la “actividad productiva y de manipulación [*téchne*]” donde se descubre la “servicialidad” de los entes, le concernirá la determinación existencial de la estructura del ser-a-la-mano [*Zubandesein*] (Adrián E. 2010, 321).

Sin embargo, cabe resaltar que dichas modalidades constituye determinaciones existenciales del Dasein, en la medida en que son maneras en las que se realiza la *práxis* del mundo, es decir, el cuidado. Como Adrián Escudero enfatiza, estas modalidades existenciales son también los modos en los cuales el Dasein se mueve ontológicamente: “El movimiento de la existencia humana no se puede pensar desde su posición en el mundo, precisamente porque la precomprensión del mundo en la que se mueve la vida se funda en la movilidad del Dasein constitutiva del cuidado (*Sorge*)” (2010, 321). De este modo, la *práxis* del cuidado constituye no sólo una orientación, sino la movilidad inmanente de la vida fáctica. Por tanto, el haber previo no puede ser interpretado como una instancia trascendental, puesto que está sujeto a la movilidad y direccionalidad de la condición de arrojado del Dasein en el mundo, es decir, al hecho de que el Dasein no es previo más que como posibilidad, se hace en el tiempo y en el ahí de su actividad existencial.

De este modo, la actividad de la *práxis* es lo que brinda propiamente al ente siempre en relación con el Dasein. Como antes recalqué, la contemplación del ente, el modo que había dictado el conocer por excelencia, se convierte en una “deficiencia del quehacer”⁵⁸. De acuerdo con ello afirma Heidegger: “Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, al mero-permanecer-junto-a” (2003, 87). De este modo, la contemplación implica ya una mediación, puesto que para que se convierta en aprehensión —conocimiento— depende de la articulación del “als”. Así, podríamos afirmar que cualquier contemplación es, en la medida en que una comprensión, también interpretación: un “hablar de algo” [*Ansprechen*] y de un *hablar que dice algo* como algo [*Besprechen von etwas als etwas*] (2003b, 88; 1927/2006d, 62). Esto nos permite concluir que la aprehensión de toda contemplación, incluso cuando es un déficit del quehacer, está mediatizada por el sentido eminentemente práctico de la *dóxa*.

Así, las estructuras ontológicas “ser-a-la-mano” y el “ser-ante” nos refieren al ente como fenómeno, y a su vez, al *lógos*, el modo de la relación o articulación entre los entes y el Dasein. Estos dos aspectos no pueden separarse e integran la perspectiva fenomenológica de *Ser y tiempo*. A esta perspectiva responde la sustitución que emprende Heidegger de las categorías. Las categorías describen el *eidos* [aspecto] de los entes en el mundo como ya dados. Mientras que las estructuras ontológicas apelan a la relación, que el Dasein es y expresa en su habitar el mundo; describen los diversos modos en los que se da “el dirigirse hacia el mundo” del Dasein.

Como podemos ver, entonces, Heidegger apela a la interpretación del *lógos* presente tan-

⁵⁸ No podemos dejar de considerar la nota al pie que Heidegger introduce en la edición de 1953 cuando hace referencia a este punto: “No por apartar-la-vista-de surge ya el mirar-hacia —éste tiene un origen propio, y su consecuencia necesaria es aquel apartar-la-vista; la contemplación tiene su propia originariedad. La mirada hacia el *eidos* exige otra cosa” (2003b, 87; 1927/2006d, 441). La inclusión de esta aclaración coincide temporalmente con la vuelta de Heidegger a la pregunta por la cosa, que responde a un intento por reinterpretar la actitud teórica de un modo distinto al de *Ser y tiempo*.

to en Platón como en Aristóteles, para otorgarle al *lenguaje* la función de la aperturidad del mundo. Por un lado, el *lógos* es la apófansis, es decir, hace patente aquello de lo que se habla a través del hablar (2003, 55; 1927/2006, 32). Por otro lado, el *lógos* se interpreta como *dóxa*, en cuanto que es esencialmente en la forma del discurso [*Rede*]. Así, el *decir auténtico* es aquel que permite que el ente se manifieste procurando el dejar-ver [*Sehen-lassen*]. En la *dóxa*, el *lógos* mantiene la relación entre: lo que se habla —lo dicho—, cómo se habla —el decir— y a quienes se habla —la comunidad—, el otro que escucha. Por ello, la *dóxa* pone de manifiesto tanto lo dicho, como el modo en el cual quien escucha comprende el decir. Entonces, la *dóxa* implica su comunicabilidad como una posibilidad propia. Por ello, esta comunicabilidad es apriorística y depende del carácter previo de la comprensión que está latente en el propio *decir* en forma de *dóxa* común o compartida. En la medida en que los hombres y mujeres ya somos-con en el lenguaje es que podemos comunicarnos. Desde esta perspectiva, la comunicación ya siempre *es*, incluso antes de realizarse como comunicación efectiva. Lo comunicante es el lenguaje, no el acto comunicativo.

Por ello, el lenguaje es lo que puede otorgarnos además de la totalidad respeccional de los entes a la mano, el sentido común, en cuanto que forma en la que somos-con otros Dasein. Puesto que en el haber previo que nos dona la *dóxa* ya estamos en comunicación con los otros, estamos ya en relación previa con ellos; aunque esta relación acontezca de manera impropia como *Gerede* [habladuría]. Ésta es la médula de la crítica que hace Heidegger a la verdad en términos proposicionales. En la medida en que toda comunicación se basa en este conocimiento común, la verdad del enunciado depende de esa comunicabilidad previa que posibilita toda comunicación y permite la comprensión del ente mostrado, sin que éste se encuentre en cercanía. Lo comunicado, entonces, no es una representación mental, sino el ente mismo visto desde una perspectiva fenomenológica. La comunicación es el horizonte común que permite ver. Como afirma Aguilar-álvarez constituye una mediación que paradójicamente permite la relación inmediata con el mundo (1998, 187). El comunicar, en sentido tradicional, se basa en esta comunicabilidad del lenguaje como *dóxa*.

El enunciado tiene el potencial de comunicar porque ya en el ser-en-el-mundo acontece la comunicación. Así, el enunciado es derivado, comunica sólo porque el sentido en el que se fundamenta es compartido por todos. De esta manera, cuando hacemos un enunciado acerca de un determinado ente, el ente se vuelve objeto de una proposición. El enunciado se estructura bajo el esquema sujeto-objeto y supone una posición contemplativa del ente. Sin embargo, la contemplación del ente no es objetiva como supone el enunciado. El ente se muestra conforme al haber previo o tener previo [*Vorhabe*]. De hecho, es sólo porque el haber-previo instituye el horizonte que posibilita el aparecer del ente, que puede acontecer una “mostración” en el enunciado. Por ello, es que Heidegger dice que el enunciado consiste en una modificación del *para-qué* del ente a la mano, que se convierte en un acerca de qué (Heidegger, 2003b, 181; 1927/2006d, 158).

Desde este paradigma, el haber previo determina el “ver” y el “entender” del enunciado, lo que se expresa en los conceptos *Vorsicht* [ver-previo] y *Vorgriff* [entender-previo]⁵⁹. Por ello,

⁵⁹ El carácter fundamental de la *Gerede*, en tanto que haber-previo, puede observarse en que ésta constituye la base tanto de la curiosidad [*Neugier*] como de la ambigüedad [*Zweideutigkeit*], las cuales constituyen las formas caídas del ver-previo y el entender-previo respectivamente. Dice Heidegger: “la habladuría controla también los caminos de la curiosidad, diciendo lo que se debe haber leído y visto. El estar en todas partes y en ninguna que caracteriza a la curiosidad está entregado a la habladuría” (2003b, 195; 1927/2006d, 173). La ambigüedad se refiere al convivir cotidiano en el que el mundo comparece como accesible, es decir, en el que las cosas se presentan como “algo de lo que cualquier puede decir cualquier cosa” (Heidegger, 2003b, 196; 1927/2006d,

el enunciado teórico, aunque trata de suspender la inmediatez de la comprensión en pos de la objetividad, ya está orientado por la comprensión previa de la interpretación. El enunciado teórico intenta una reducción del *como* interpretativo (también llamado *como hermenéutico*), para mostrar al ente como algo presente que está-ahí-delante [*Vorhandenheit*]. Pero en esta posición se imprime una distancia artificial con el ente, que corresponde justamente al problema de la metafísica. En la medida en que el enunciado teórico trata de modificar el haber-previo y suspenderlo, en lugar de desocultar al ente como lo que es en realidad, lo encubre. Puesto que el lugar más originario del ente es el mundo, así el ente de antemano está mediado por la significatividad.

Por consiguiente, Heidegger afirmará que las acciones del Dasein se encuentran remitidas a un contexto de referencia, el cual nos es donado con la *dóxa*. Este contexto de referencia es la condición de posibilidad la interpretación singular de cada Dasein. El contexto de referencia es lingüístico, lo que no quiere decir que sea algo así como un compendio de significaciones perfectamente lógicas, sino que constituye el habla [*Rede*] en tanto que aperturidad prioritaria. Esto nos permite concluir que el *lógos* expone al Dasein, en tanto que constituye un ejercicio mismo de su *práxis*: ex-presión y articulación de la posibilidad existencial, el *por-mor-de*. Desde esta perspectiva, lenguaje y Dasein son en cierta medida lo mismo.

Identificar un paralelismo entre Dasein y lenguaje me permitirá extrapolar el desarrollo de la analítica existencial a la obra después de la *Kehre*. Lo que sostengo en el desarrollo posterior es que precisamente el lenguaje en el modo de la *dóxa* describe al Dasein como *práxis*. Sin embargo, este análisis no está completo. En tanto que hay un modo de ser del lenguaje que no es *dóxa* –discurso– sino *parádoxa*, la cual está relacionada con una acepción de la *poíesis*, que no puede ser descrita únicamente por el *para-algo*. Esta *poíesis* comparte con la *práxis* la libertad de acción, que será entendida a su vez como un momento de libertad del lenguaje, en el cual, éste puede ser experimentado como lo que realmente es y no simplemente como instrumento. De este modo, se da cabida a una dimensión propia de la relación con el *otro*, en la cual el Dasein a partir de su ex-propiación –participación– puede ser todavía auténticamente *sí-mismo*.

En mi opinión, desde esta correspondencia entre el *lógos* y las relaciones estructurales del Dasein podemos comprender la posible identificación de la vida como una trama narrativa, que hace Ricoeur (1995), en la cual el lenguaje opera en una triple mediación con la *práxis*: 1) la prefiguración práctica (*Mimesis I*), la cual atañe a la relación del *ser-a-la-mano*, determinada por el para algo y es relativa a la forma de la precomprensión donada por la *dóxa*; 2) la configuración narrativa (*Mimesis II*), el momento de la ficción, la mediación entre el ser-en-el-mundo, el momento de coligación entre la *práxis* y la trama ficcional; 3) la re-figuración (*Mimesis III*), el momento que concierne a la articulación de la *ficción* y la apropiación del texto, vinculada al momento culminante del cuidado, la refiguración del *sí-mismo* desde el relato. Aunque Ricoeur habla de la actividad de narrar sin vincularla explícitamente al cuidado, su exposición nos permite observar que ya la estructura del cuidado, en tanto que articulación lingüística de la *ipseidad* [*sí-mismo*] en el tiempo,

173). Así en la cotidianidad la habladuría desde la que comprendes provoca que nuestra comprensión ambigua, porque se vuelve imposible distinguir entre lo que viene de una comprensión auténtica o inauténtica. Al respecto de este punto, Lafont expone la problemática de la interpretación de Dreyfus, quien distingue en la división entre estas dos dimensiones un holismo práctica, en el haber previo, y un holismo teórico, reconocido en el ver-previo y el entender-previo. Lafont aclara: "El sentido del análisis heideggeriano del «estado de abierto» consiste precisamente en mostrar que el carácter necesariamente holista de este plexo simbólico de sentido que posibilita el «estado de abierto» del *Dasein* hace imposible una clara división entre «saber del mundo» y «saber del lenguaje» (por lo que carece de sentido entonces distinguir entre un «holismo teórico» y uno «práctico») (Lafont, 1997, 92).

constituye una trama vital en la cual acontece una especie de creación, que opera como relación entre *dóxa* y *práxis*. Desde esta perspectiva toda ontología constituye también una retórica⁶⁰.

Con respecto al desarrollo anterior, podemos observar que la alternativa propuesta por Heidegger al enunciado es la “interpretación”, la cual concede al lenguaje de una dimensión ontológico fundamental. Pero, interpretar no quiere decir únicamente desarrollar una comprensión de los entes, sino que, conforme se pone en libertad la relación que ya determina al Dasein y se desoculta el por-mor-del mismo, el interpretar desoculta fundamentalmente a quien comprende; lo desoculta para procurarle una comprensión de sí. Esto es lo que nos permite pensar que la experiencia del lenguaje, entendida aquí como interpretación, puede constituir una actividad de creación del sí-mismo. En la medida en que toda interpretación implica una articulación-con puede ser vista, en *Ser y tiempo*, como una comprensión apropiadora del sentido de la existencia. El hombre y la mujer tienen un mundo, en tanto que tienen una familiaridad con lo que les circunda. El sentido acontece de acuerdo a esta forma del tener previo el mundo: la familiaridad. Por ello, la interpretación puede acentuar la familiaridad o la extrañeza del ente, según *cómo* se desoculte esa relación. La interpretación, de acuerdo a la estructura del cuidado, dona el sentido a este mundo, esto es, pone en ejercicio una articulación del mundo “en cuanto a” mi posibilidad (la relación que tengo conmigo mismo).

Por ello, aunque la comprensión depende del haber previo, en su desarrollo como articulación vinculada al proyecto, ésta consiste en una operación de construcción de la identidad en el tiempo. De acuerdo con ello, Adrián Escudero puntualiza que cuando la *práxis* se enlaza con la temporalidad, se convierte en empresa, proyecto, creación (2010, 284). En esta consideración ya se puede observar que en *Ser y tiempo* cabe una interpretación del cuidado de sí como un *pathos-lógos* creador.

Así, el vínculo que se tienden comprensión e interpretación a través del *lenguaje* en su acepción de *discurso* nos remite a dos problemáticas que es necesario hacer notar. La primera de ellas se refiere a la preponderancia que goza el comprender en la estructura del cuidado, por encima de la disposición afectiva, que si bien se concibe como cooriginaria puede parecer relegada a un plano secundario. En breve profundizaré sobre esta idea para desarrollarla de forma clara. La segunda se refiere a lo que he apuntado antes, la posibilidad de observar la resolución como una creación de mundo, en lugar de como una comprensión. Ambas problemáticas se sostienen

⁶⁰ Sobre este tema se puede consultar *Heidegger and Rethoric* (2002) de Gross y Kemmann, cuya propuesta central es desentrañar la relación interdependiente entre la estructuras ontológicas existenciales y las formas retóricas del discurso. En este libro resulta particularmente interesante la propuesta de Mark Michalski, quien argumenta a favor de una visión de la hermenéutica fenomenológica como filología (75-80). En cierta medida, la deconstrucción de Derrida trata de descubrir la relación intrínseca entre las retóricas del discurso y los presupuesto ontológicos que las sostienen. Sin embargo, no se puede olvidar en esta comparación, que una interpretación de la deconstrucción en esta clave implica por sí misma una deconstrucción de la retórica como disciplina. Los ejes de esta deconstrucción son expuestos claramente en el ensayo “La retirada de la metáfora” de Derrida (1989a). A mi entender, justamente el debate emprendido por Derrida en el ensayo se mueve precisamente en la discusión entre una interpretación del lenguaje en términos metafóricos —por ejemplo, la visión desarrollada por Ricoeur en *La metáfora viva* (1975/2001), en la cual se concibe el lenguaje como *mimesis* que se fundamenta en la articulación del “algo como algo” y, una comprensión del lenguaje en términos de *paradoxa*, es decir, como atravesado por una retirada de la metáfora que se presenta a la vez que la misma metáfora, la cual fractura la relación de semejanza e introduce la condición de *diferancia* del lenguaje, esto sería lo que expone Derrida en su ensayo. En seguimiento a esta propuesta en el tercer capítulo desarrollo un análisis retórico del poema de Beckett “Comment dire”, conforme a la alternativa de Derrida antes presentada.

en el importante rol que juega la interpretación en la analítica existencial como dinámica de la articulación de la relación entre el Dasein y el mundo, y por tanto, el momento en el cual la existencia cobra sentido, ya sea éste un sentido propio o impropio.

Para revisar la primera problemática es necesario recapitular algunas ideas que expuse anteriormente. Dije antes que el concepto de significatividad se soporta en la lógica de la remisión, la cual a su vez acontece porque los entes a la mano se presentan como entes *para algo*. Así, la base de la significatividad, en términos de totalidad respectiva, es la relación pragmática con el mundo. Esta relación, a su vez, observamos que determina el *como* hermenéutico, en cuanto que las cosas al presentarse como útiles, se nos presentan conforme a su relación para con el Dasein. Eso nos permitió entender en qué medida la apertura lingüística acontece de manera simbólica, porque el mundo se articula siempre desde el “*als*” y los entes se presentan en su relación con el Dasein como respectivos a éste, en otras palabras, la presentación de los entes responde a los prejuicios y expectativas del Dasein y de su haber-previo.

Al respecto de este punto, Cristina Lafont (1997) identifica una consecuencia de la hipótesis del lenguaje en *Ser y tiempo* y su interpretación desde el signo. Si el haber-previo tiene su articulación como significatividad y ésta aperturadidad apriorística hace accesible el ente, eso nos puede orillar a una concepción del mundo únicamente como horizonte simbólico. Efectivamente, Lafont expone muy puntualmente las implicaciones que este “holismo del significado” conlleva por la visión de esta aperturadidad apriorística-lingüística, la más grave sería la de una relatividad⁶¹ resultante de la imposibilidad de una confrontación entre la aperturadidad apriorística y la experiencia a posteriori (*empírica*). Sin embargo, a mí me parece que este defecto enunciado por Lafont puede salvaguardarse, tomando en consideración que la aperturadidad lingüística, en la segunda obra de Heidegger, incluye una acepción del lenguaje en términos de pasividad, la cual desafía la concepción de la aperturadidad lingüística como horizonte meramente simbólico. La pasividad de la experiencia del lenguaje como experiencia de la esencia de la aperturadidad nos impide entenderla únicamente como dimensión apriorística. En ese sentido, se resalta un carácter empírico del sentido que lo transforma de acuerdo con la ocasión de la llegada del ser particular en determinado ahí de la existencia⁶². Este carácter “empírico” se expone con mayor ahínco en

⁶¹ Lafont hace muy clara la hipótesis del texto desde un inicio. El giro lingüístico impide la posibilidad de una perspectiva universalista, en la medida en que rompe con el sujeto como instancia trascendental de verificación. Lafont llega a la conclusión de que la hipótesis del lenguaje como aperturadidad del mundo es el problema fundamental de este giro lingüístico, en la medida en que toda experiencia estaría sujeta a una articulación simbólica, que opera bajo el *como* hermenéutico (*algo como algo*). De este modo, Lafont propone que, entonces, debe considerarse también que el lenguaje tiene una función designativa y depende estructuralmente de la experiencia intramundana. Desde mi perspectiva, Nancy ofrece una alternativa distinta con la noción de sentido y su relación con el lenguaje. Si pensamos el *lógos*, no como un plexo simbólico, sino justamente como una lógica operativa de la coligación, esto nos permite pensar que habría por un lado, efectivamente, esta aperturadidad lingüística simbólica que acontece como precomprensión y a la vez, habría un desvío de la significación, relativo a este carácter empírico de la experiencia intramundana, el cual se inscribe en el cuerpo como parte de la aperturadidad. Así, habría sentido tanto como pasividad del sentido, y esto estaría presente también en el lenguaje.

⁶² Acerca de esta problemática y su estado de la cuestión se puede encontrar el análisis de algunas de las principales posturas que sostienen también una necesidad del énfasis en la pasividad del Dasein y la construcción del sentido, específicamente en el apartado 1.1. del capítulo introductorio. Se habla en este punto de las dos posturas que reconozco fundamentales acerca de una consideración de la experiencia pasiva y empírica del Dasein, la que pone el acento en la actitud del *dejar-ser* [*lassen*] como constitutiva de la existencia, y la que sitúa su atención en el cuerpo como existencial, intermediario de la relación con el mundo. La postura de Nancy, a este respecto, se puede ver que incluye estas dos posturas en su aproximación al concepto de sentido.

la obra de Nancy, con la identificación de una *arrealidad* concreta que es pasible de sentido, desde la cual propongo esta remodelación. Puesto que Nancy incorpora a la noción de sentido inteligible una consideración del sentido sensible, concreto y tangible, que sería interdependiente del primero.

Por otro lado, aunque Heidegger no lo enuncia explícitamente en los párrafos que dedica al desarrollo del lenguaje y de la interpretación, no podemos dejar de lado que la *Befindlichkeit* [la disposición afectiva o encontrarse], al ser una estructura co-originaria al lenguaje y a la comprensión, es uno de los modos en los cuales se da la existencia en el mundo como interpretación y discurso. De modo tal que, la afectividad debe ser incluida en la elucidación de la interpretación. Si como hemos dicho la interpretación constituye un articulación que vincula la presentación del mundo con el *por-mor-del* Dasein, no podemos asumir que este *por-mor-de* se encuentra exento de afectividad. De hecho, desde mi perspectiva, el *por-mor-de* constituye un *pathos* que acontece en el cuidado.

De acuerdo con ello, Heidegger sostiene en *Kant y el problema de la metafísica* [*Kant und das Problem der Metaphysik*] (1929) que la experiencia misma del tiempo es una experiencia fundamental de la existencia que ya constituye una afección:

El tiempo como afección pura de sí mismo no es una afección efectiva, que alcance un sí-mismo ante los ojos, sino que, siendo pura, forma la esencia de un preocuparse-a-sí-mismo. Pero en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad. Solamente basado en esa mismidad puede ser el ser finito lo que debe ser: un ser destinado a la receptividad (1929/1996, 161-2).

De acuerdo con lo anterior, puede comprenderse que Gadamer se refiera a la existencia como un *pathos* (1983/2002). De hecho, el *pathos* de la existencia es lo que justamente hace que el Dasein huya de sí-mismo recurriendo al uno [*Das Man*]. De modo tal que habría también en la aperturidad apriorística un *pathos* fundamental, el cual corresponde a la existencia misma que nos oprime y se experimenta como una carga y una responsabilidad. Este *pathos* fundamental en *Ser y tiempo* es lo que Heidegger llama *angustia*.

La angustia retira la significatividad que dona la *dóxa*, en cuanto que interpretación pública. Por ello, en ésta los entes y los otros se vuelven irrelevantes e incomprensibles⁶³. De este modo, la angustia es una disposición que sustrae al Dasein de su absorción en el mundo, la facticidad, para ponerlo ante la posibilidad de hacerse cargo de sí mismo. Esta posibilidad se le presenta al Dasein porque la angustia devuelve "nada". En ésta el Dasein se sitúa ante sí mismo como una deficiencia: se le presenta que él está por hacerse y no es más que este "hacer-se". Así, la negatividad abre al Dasein al carácter de la remisión o condición respectiva, porque en la retirada del mundo a éste se le muestra que siempre ya ha estado en el mundo y, que aquello que creía era *su* sentido es sentido impropio. Por ello, la angustia abre al Dasein a su vulnerabilidad

⁶³ Como señala Gilardi (2013), en este punto radica la diferencia central la angustia y el miedo: "El carácter impropio del miedo, como lo veremos, lo hace radicalmente distinto de la angustia. Esta impropiedad, que se traduce como estar perdido entre las cosas que nos rodean, es lo que hace del miedo no un estado de ánimo fundamental, sino un estado de ánimo orientado por lo ente" (114). El miedo abre privativamente al Dasein para sí-mismo. Dice Heidegger, "lo hace perder la cabeza" (Heidegger, 2003, 165), puesto que lo lleva a una interpretación de sí desde los entes del mundo.

ontológica⁶⁴, es decir, a la experiencia de sí-mismo y de su existencia como una suerte de responsabilidad. El *pathos* de la angustia le pone de manifiesto al Dasein que él es vulnerable para sí mismo y por ende, libre para la posibilidad de una transformación que surja de la creación de un sentido de sí-mismo y de un *por-mor-de* propio.

Por otro lado, también en la cotidianidad los estados de ánimo, dice Heidegger, posibilitan el “dirigirse hacia” el mundo, puesto que son estos los que nos descubren a los entes resaltándolos. De este modo, afirmar que los entes se afectan por la significatividad del Dasein, que en su descubrir los *trans-forma*, de acuerdo a la interpretación de sí-mismo propia o impropia, implica también afirmar que la significatividad participa también de los templos o estados de ánimo⁶⁵. Al respecto cabe mencionar que los estados de ánimo tienen la posibilidad de disponernos integralmente a los entes, en su forma fenoménica, porque los revelan desde una perspectiva total y no desde un solo aspecto (Gilardi, 2013, 109). Sin embargo, esta perspectiva total que nos brindan no es producto de una síntesis, ni constituye una representación conceptual del ente. Por el contrario, el estado de ánimo escapa a las formas de la síntesis y la diáresis, porque desoculta al ente en un múltiple modo de manifestarse. Esto resultará muy claro en el apartado 1.3. cuando analicemos el carácter sensible y heterogéneo del sentido.

En concordancia, podemos observar que el estado de ánimo ya implicaría otra noción del lenguaje, puesto que su modo de descubrir no puede ser descrito ni por la lógica de la proposición, ni por la de la remisión y la utilidad. Al respecto Gilardi resalta que tanto el principio de contradicción como el principio de identidad, “pilares de la lógica que determinan el conocimiento teórico, resultan inciertos en este ámbito afectivo del que Heidegger pretende dar cuenta. En efecto, podemos decir que los estados de ánimo no tienen carácter lógico-absoluto” (2013, 156). El estado de ánimo, entonces, tiene el potencial de brindar una experiencia del ente como un fenómeno singular plural, o bien, una experiencia que es a la vez unitaria y heterogénea.

De hecho, Heidegger afirma que la disposición afectiva, manifestada en los estados de ánimo, constituye ya una modificación existencial del *cómo* en el que acontece la existencia impropia dictada por el uno [*Das Man*]. A mi parecer, esto resulta así porque los estados de ánimo nos disponen ante un encuentro con los entes en el *abí* de la vivencia efectiva y no desde el concilio común. El estado de ánimo descubre al ente y abre la posibilidad de donarle una nueva significación, lo que encarna una ruptura —paulatina o fundamental según sea el caso— respecto a la comprensión otorgada por la publicidad. La peculiaridad de esta experiencia es la razón por la

⁶⁴ El concepto de "vulnerabilidad ontológica" lo he tomado de la interpretación de Pilar Gilardi en *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo* (2013). Gilardi resalta con este concepto que el estado de ánimo se afecta de la temporalidad existencial del Dasein, mostrándonos en lo que somos lo que ya hemos sido. Los estados de ánimo abren al Dasein a un conocimiento de sí mismo y su afección en el tiempo: "En los estados de ánimo queda justamente abierto eso que fui, pero que sigo siendo. Encontrarse significa: soy lo que sido siendo (2013, 138). Por otro lado, el término "vulnerabilidad" me parece muy efectivo para referir al carácter doble de la relación entre el Dasein y el mundo, puesto que enfatiza la dimensión existencial del "padecer" y "afectar-se" como comportamientos cotidianos del humano.

⁶⁵ Al respecto de este punto cabe mencionar que en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger se refiere al estado de ánimo como el "cómo de nuestro existir uno con otro". Cuando estamos con alguien que está triste, nuestro estar con otro nos introduce de alguna manera en la tristeza, sin que necesariamente estemos tristes. Esa participación propia del "estar uno con otro" muestra claramente en qué sentido el estado de ánimo no es algo así como una interioridad, "sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente el hombre, sino que da el tono para este ser, es decir, que templa y determina el modo y el cómo de su ser" (1983/2010a, 98).

cual Heidegger concibe que el Dasein, en su cotidianidad, trata de huir de los estados de ánimo (2003b; 1927/2006d). El huir de los estados de ánimo es uno de los rasgos que manifiesta mejor en qué medida la disposición afectiva tiene el potencial de afectar la orientación de la existencia en su fundamento⁶⁶.

En estos términos, si el cuidado constituye un ejercicio interpretativo que involucra tanto al comprender como al encontrarse, debe ser visto como un articulación que se constituye tanto por una actividad del *lógos* como por un *pathos*. Por ende, también la *dóxa* implica una dimensión patética que debe ser revalorizada.

Para empezar, ya hemos visto que la *dóxa* constituye el suelo común en el que se fundan las interpretaciones singulares. Por tal razón, la *dóxa* la identificamos anteriormente con la aperturidad ante-predicativa o precomprensión que nos muestra y abre el mundo. Comenté anteriormente que ésta abre tanto a los entes como a los otros con quienes se comparte su sentido común. Por ello, se puede resaltar que la *dóxa* implica tanto el modo de la interpretación que deviene de la actividad de la *poiesis* —la producción de sentido en la interacción con los entes-a-la-mano—, como el carácter compartido del discurso —el ser-con de las opiniones y creencias. Al respecto de ello, Adrián Escudero confirma que “la opinión (*dóxa*) y la creencia (*pistis*) encierran, al igual que la habladoría (*Gerede*) que Heidegger tematiza en *Ser y tiempo*, un sentido eminentemente positivo en la medida en que nos abren el mundo y nos descubren a los otros en el medio común del lenguaje (*lógos*)” (2011, 6). Por consiguiente, podemos concebir la *dóxa* como sentido común, literalmente el sentido del cual participamos, tomamos parte, repartimos, modificamos como miembros de una comunidad hablante. Llamamos “lugar común” en la retórica a esas frases e ideas que nos resultan demasiado sabidas. Desde esa perspectiva, la *dóxa* podría ser vista como el lugar común por excelencia, aquél cuyo uso nos es tan conocido que aparece como un lenguaje gastado y vaciado de sentido. Sin embargo, este “lugar común” es lugar de encuentro, puesto que el lenguaje común es donde habitamos y lo que nos permite la comunicación. De hecho, es sólo porque en la *dóxa* ya estamos en comunicación, que podemos entendernos cuando nos transmitimos información. De acuerdo con esto, afirma Heidegger: “la ‘comunicación’ [*Mitteilung*] enunciativa, por ejemplo informar [*Benachrichtigung*] acerca de algo, es un caso particular de la comunicación entendida en un sentido existencial fundamental” (2003b, 18; 1927/2006d, 162)). A partir de esta perspectiva, propongo una reinterpretación del término “comunicación” desde el marco teórico de Nancy en el apartado 1.3.

A mi parecer, la *dóxa* es el elemento existencial que nos remite con mayor ahínco a la originariedad del *ser-con*. La *dóxa* es la expresión existencial de la inmediatez de nuestra relación con otros y el carácter compartido del mundo. La *dóxa* nos es común, no le pertenece a nadie, pero a la vez nos pertenece a todos. No podemos olvidar que Heidegger describe el discurso como “la articulación del convivir comprensor” (2003b, 185; 1927/2006d, 162). El discurso, pensado de este modo, no es una relación secundaria entre los sujetos de la comunidad hablante, constituye más bien la expresión del ser-con como un existencial. En esta medida, la *dóxa* tiene la cualidad de mostrarnos el mundo como lo propio que nos es ajeno, o bien, podría decirse el exterior que nos es interior. En la *dóxa* el Dasein experimenta su carácter de estar-fuera y consignado a los otros como una tendencia existencial.

⁶⁶ La perspectiva de la *Befindlichkeit* como orientación existencial me fue señalada por la Dra. Begonya Saez Tajafuerce en el seminario sobre *Ser y tiempo* que se celebró en la UAB durante el 2012. Mi más profundo agradecimiento por ésta y otras cuestiones acerca del estado de ánimo que contribuyeron de manera fundamental para la elaboración del pensamiento aquí desarrollado.

De hecho, Heidegger resalta que el lenguaje se constituye igualmente por la escucha que por el hablar. La actividad de la escucha [*Hören*] nos remite a una dimensión patética del Dasein. El escuchar enfatiza que la aperturidad lingüística del mundo acontece también en el modo de un *pathos*, en cuanto que el Dasein para hablar, debe disponerse a la escucha de los entes y los otros que se presentan como la *dóxa*. Heidegger resalta que en la escucha, el Dasein se encuentra abierto al otro existencialmente (Heidegger, 2003b, 186; 1927/2006d, 163). De hecho, el acto de escuchar —ya se verá posteriormente⁶⁷— constituye uno de los momentos más importantes de la decisión precursora o resolución en la que el Dasein construye un sentido para sí-mismo. Así, la escucha resulta un aspecto fundamental para el co-estar. Dice Heidegger, en la sujeción del escuchar [*Hörigkeit*] el Dasein se hace solidario [*zugehörig*] a los otros (Heidegger, 2003b, 186; 1927/2006d, 163). El escuchar es la forma en la cual pertenecemos a los otros: co-pertenecemos. El escucharnos uno/as a otro/as es lo que configura el co-estar, que puede manifestarse en la cotidianidad como un hacerle caso a lo/as otro/as, un estar de acuerdo, o bien, en la renuncia a la escucha del otro u otra, cuando nos oponemos a esto/as y les damos la espalda (Heidegger, 2003b, 186; 1927/2006d, 163). Por lo tanto, el escuchar es originario y es uno de los modos en los que se manifiesta el carácter ontológico del discurso o *dóxa*⁶⁸. De hecho, la comprensión en sí misma sería un escuchar originario que deja-ser al ente conforme a su utilidad desde el haber previo. En este haber previo se escucha en la *práxis* el discurso del otro o la otra que nos viene como sentido. En mi opinión, la escucha constituye uno de los sentidos del *pathos* presentes ya en *Ser y tiempo* y ésta reafirma que el Dasein es ya vulnerable ontológicamente.

De momento, podemos concluir que la interpretación singular del mundo que cada humano hace es simultáneamente pasiva y activa, en tanto que la propia autodeterminación existencial tiene como suelo común el carácter ya desde siempre compartido de la *dóxa*. La apropiación que sucede en la comprensión es ya de por sí una *participación* que tiene la forma del ser-con. Con esta elucidación, se muestra tanto la originariedad del discurso como la del *ser-con*. Se modifica, entonces, la acepción tradicional de intersubjetividad, entendida como una relación de sujetos independientes que en la comunicación vienen a tener una relación. En la comunicación antepredicativa, la relación resulta preeminente y señala la imposibilidad de una existencia totalmente aislada, de una conciencia sola absolutamente independiente de los otros. Como puntualiza

⁶⁷ Al respecto véase el apartado 1.3.4. que está dedicado al análisis de la resolución y la posibilidad del sentido del sí-mismo propio.

⁶⁸ Conforme a ello, Leyte (205) puntualiza que sólo porque Heidegger procura una liberación del fenómeno del lenguaje de la estructura gramatical es que puede incluir fenómenos lingüísticos tales como la "escucha" y el "callar", que no serían pertinentes desde una perspectiva estrictamente lingüística: "El Dasein no elige libremente el habla; más bien, al contrario, es el habla la que constituye existencialmente al Dasein. Desde ese punto de vista, el habla no es sólo anterior a la gramática, sino que es fundamento de la misma, al punto de que una de las tareas de la destrucción fenomenológica de la ontología pasaría igualmente por liberar al *lógos*, al decir, al habla, de la gramática. Sólo así podrían experimentarse como originales aspectos desechados por la lingüística y la gramática, como por ejemplo el silencio, fenómeno que lejos de ser opuesto al habla, es su misma condición. Así ciertamente el habla tiene que ver con la comunicación, pero esto no en el trivial sentido (y también científico) que la reduce a decir cosas y, a ser posible, bajo la forma de enunciado. Por eso el callar es también comunicar, aunque no haya enunciado, y comunicar propiamente consiste no en decir algo, sino en decir las posibilidades existenciales que derivan de la facticidad" (114). Para mí es necesario considerar esta liberación de una manera más radical y extrema, incorporando a la noción del *lógos* una dimensión comunicativa que es *patética*, la cual no se articula en términos de significatividad, sino que constituye la relación misma entre el Dasein y el mundo.

Heidegger en el párrafo 26, el mundo del Dasein es originariamente *mundo-con* [*Mitwelt*]. En mi opinión, bajo este argumento se puede sostener el que Heidegger no pueda concebir un otro que devenga de la comparación diferenciadora, en tanto que los otros integran en la forma del lenguaje *mi* mundo, no puedo encontrarlos como tal allá fuera.

Por otro lado, también se hizo necesario resaltar que la articulación no puede ser tomada únicamente como “articulación significativa”, más bien habría que recalcar que en la medida en que es significativa también constituye una expresión de la disposición afectiva común. La cosa comparece y este comparecer no puede estar exento nunca de un *pathos* particular que orienta el encuentro con el ente y su comprensión. Este *pathos*, por el simple hecho de darse en el ejercicio de la *dóxa*, está determinado por el co-estar comprensor y la disposición afectiva con la que se *pre-sienten* y se *sienten* los Dasein entre sí. Así, la interpretación participa de la afectividad, misma que de hecho deforma e informa la retórica del discurso, haciendo patente con lo mostrado también el estado de ánimo de quien hace la articulación. Sólo así puede considerarse seriamente que con la interpretación el Dasein se exprese a sí mismo bajo la estructura total del cuidado.

A su vez, esto significa que en toda comunicación lo que se comunica no es únicamente el contenido informativo, sino también la posibilidad existencial misma de los Dasein. Por ello, la hermenéutica gadameriana, por ejemplo, concibe la necesidad de una operación de contraste y relación entre los horizontes de comprensión, a la que llama fusión de horizontes, con el objetivo de descifrar el mensaje o la verdad de determinada obra de arte. Desocultar el horizonte de comprensión de una determinada obra nos permite confrontar la posibilidad existencial que la obra en su intencionalidad asumía —es decir, el “proyecto de sí misma”— con la posibilidad existencial que tiene en el ahí del lector; esto es, actualizarla como un *poder-ser* para nosotros y de acuerdo a nuestro *por-mor-de* histórico. Comprender el horizonte de comprensión, entonces, debe implicar necesariamente una revisión desde el *pathos*. Puesto que los estados de ánimo también determinan las posibilidades interpretativas.

Ahora bien, como observamos, a pesar de que hay presente una valorización del *pathos* en *Ser y tiempo*. En mi opinión, resulta fundamental concebir al *pathos* desde una perspectiva más amplia que únicamente como estado de ánimo, para dotarle de una mayor originalidad. Puesto que en *Ser y tiempo*, el *pathos* es todavía visto únicamente de una manera unidireccional. De modo tal que, como antes expuse, es el Dasein quien presenta a los entes conforme a su *por-mor-de*, que se muestra como principio de articulación de la aperturidad. A mi parecer, esta caracterización es resultado de que toda significatividad se funda en la estructura del ser-a-la-mano. De modo tal que la única acepción posible del lenguaje en *Ser y tiempo* es pragmática. Pero, como ya dije, el Dasein comprende en la misma medida en que está en un encontrarse. Así, habitar la aperturidad lingüística quiere decir también encontrarse en el lenguaje, pero este “encontrarse” significa: experimentarlo, presentirlo, sentirlo, padecerlo, disponerse a él. En mi opinión, entonces, el lenguaje no puede ser reducido únicamente a esta función pragmática y a su acepción meramente instrumental. Si es el lenguaje al que le corresponde la aperturidad y toda aperturidad es lingüística no podemos dejar de considerar que éste tiene también una dimensión patética, en el sentido de *pathos*, además de una dimensión pragmática⁶⁹.

⁶⁹ Lo que por supuesto no significa tampoco optar por una concepción del lenguaje ajena a la *práxis*. El cuestionamiento de la visión pragmática del lenguaje se mueve precisamente en la pregunta acerca de si toda *práxis* implicaría esta pragmaticidad, por su carácter auto-teleológico. Sin embargo, la deconstrucción de las “causas”, entre ellas la *finalidad* en términos de *télos*, que emprende Heidegger en el pensamiento acerca de la técnica y la

A su vez, este tipo de análisis demanda de una revisión de la noción de sentido como “*significado*” [*Bedeutung*]. Al respecto, coincido con Adrián Escudero en que resulta muy importante problematizar el carácter apriorístico de la comprensión que implica una especie de trascendencia del Dasein, la cual se ha interpretado como un holismo del significado⁷⁰: “la presuposición de un sentido unitario del ser se hace cuanto menos problemática, ya que se va haciendo cada vez más patente la *diferencia* entre las *estructuras ontológico-formales* del Dasein en general y sus concretizaciones *óntico-históricas*” (2010, 566). Así, la comprensión no puede vislumbrarse como una suerte de contenido óntico-histórico pre-dado, sino que debe asumirse como una condición ontológico-formal que sobre todo mienta una posibilidad. Esta reformulación del *comprender*, en mi opinión, puede hacerse a partir de la observación de la existencia como una *creación* en lugar de como una comprensión.

En esta medida, propongo en este análisis una interpretación de la existencia como un *lógos* preñado de *pathos* existencial. El objetivo del tercer apartado de este capítulo (1.3) será desplegar una definición del *pathos* como existencial, en la cual éste se conciba como aperturidad radical, bajo sus diferentes acepciones: receptividad, pasividad y pasión. Ello con el objetivo de mostrarnos que el *pathos*, en efecto, no es sólo lo que nos dispone a la relación con el mundo, sino a su vez en lo que se funda la responsabilidad por el sentido. De este modo, podemos concebir la relación con el mundo en una doble direccionalidad, es decir, recalcar la pasividad que comporta la existencia del Dasein en cuanto que un ser ontológicamente abierto y receptivo. En este análisis cuestionaré en qué medida la existencia es también una pasión del mundo, en la cual el mundo nos interpela, interrumpe, invade y afecta la construcción del sentido y la autocomprensión.

A su vez, la aperturidad del *lógos*, que en *Ser y tiempo* únicamente tiene su ejercicio como *dóxa*, en el análisis subsecuente será observada también como *parádoxa*. Nombrando con este concepto la dimensión de *pathos* que está implícita en el *lógos* y se manifiesta en éste de una manera otra que la remisión [*Verweisung*]. Puesto que en *Ser y tiempo*, se dedica una mayor reflexión a la impropiedad del Dasein, a mi entender, la reflexión del lenguaje se sitúa de forma primordial en su posibilidad como habladuría y comprensión impropia del mundo. De ello deviene que el lenguaje y la significatividad se expresen únicamente desde el carácter instrumental del lenguaje. Sin embargo, en la obra después de la *Kehre*, Heidegger enfatizará con claridad que el lenguaje no se reduce únicamente a su función instrumental, y para ello, revisará la función poética del lenguaje, en la cual el lenguaje se orienta hacia sí mismo. En este sentido, el lenguaje es como el Dasein en la *práxis*: realización de su propio fin⁷¹.

Esta cuestión es interesante porque enuncia una contradicción entre la interpretación entre Dasein y lenguaje en *Ser y tiempo*. Mientras que el *Dasein* en *Ser y tiempo* es interpretado desde

obra de arte nos muestran la posibilidad de pensar en la “finalidad” en otra clave que como un *para-qué* [*Um-zu*]. Esto también nos permite pensar en la *práxis* de un modo distinto que como una pragmática del sentido y sustituir la *finalidad* por la responsabilidad. Así, la existencia estaría consignada a la tarea de crear un mundo a partir del responder-a éste. Esta creación del mundo constituye la existencia misma, es decir, la *finalidad* de la existencia no sería “productivo”, aunque sí sería poética, consiste en el ejercicio libre de la coligación que abre un nuevo acceso al mundo y da ocasión a la llegada del ser como sentido. La evaluación de esta posibilidad y sus implicaciones para la comprensión del *ser-en-el-mundo*, en las tres estructuras relacionales que lo definen es el tema del segundo capítulo.

⁷⁰ Anteriormente me referí al análisis de Lafont (1997) de libro *Lenguaje y apertura del mundo*, para una revisión del estado de la cuestión y los principales representantes de esta línea interpretativa se recomienda su lectura.

⁷¹ Esta acepción del lenguaje es estudiada sobre todo en el tercer capítulo.

el cuidado de sí, es decir, la *práxis*, resaltando la diferencia entre la existencia impropia y propia. La interpretación del discurso del Dasein parece sólo hablar de su existencia impropia. Por el contrario, la segunda obra de Heidegger indaga en la naturaleza del lenguaje en *propiedad*, lo que Heidegger llama “la esencia del lenguaje” [*das Wesen der Sprache*]. En este esfuerzo, Heidegger hace una deconstrucción de la interpretación instrumental del lenguaje, a la manera de la deconstrucción de la impropiedad del uno-mismo que Heidegger emprende en *Ser y tiempo*. Para esta interpretación, Heidegger cuestiona ¿cuál es la naturaleza del lenguaje?, como con el Dasein, a partir de la reflexión acerca de su propia finitud; y por ello, emprende una meditación que indaga en la finitud del lenguaje como *límite y finalidad*. El lugar en donde Heidegger piensa el lenguaje en esta segunda obra es el *poema*. Tanto en *Ser y tiempo* como en la obra posterior Heidegger indaga sobre la misma pregunta, la pregunta por el ser y su verdad. De este modo, primero Dasein y luego poema son lugares apofánticos, modos en los cuales el ser viene a ser lo que realmente es.

La afinidad entre estos proyectos que los estudios heideggerianos han contrapuesto, como si se tratase de dos autores distintos es considerada aquí una afinidad estructural que, de hecho, aporta en perspectiva una reflexión sobre la continuidad del proyecto heideggeriano. Y además abre la posibilidad interpretativa de que ya en *Ser y tiempo*, haya indicios de la interpretación del lenguaje después de la *Kehre*.

A su vez, si razonamos que la resolución precursora en tanto que *práxis* constituye un *lógos-pathos* en el cual se abre y crea otro sentido del sí-mismo, podemos concebir que tanto la *poíesis* como la *théorein*, tal y como son articuladas en la segunda obra de Heidegger, permiten una posibilidad interpretativa en términos de resolución. Si bien ya dije que lo que distingue al cuidado de sí de los otros modos del cuidado es que la *práxis* tiene su finalidad en sí misma. Sin embargo, el cuidado propio definido como resolución participa de una relación semejante que la *poíesis* con la alteridad (lo que será desarrollado en el apartado 1.3). Esto me permitirá afirmar que la *práxis* desarrolla un sentido nuevo del mundo y del *sí-mismo*, a partir del encuentro desazonante con la alteridad ya implícita en el Dasein como diferencia ontológica. De este modo, transformó la proposición heideggeriana: “La vida —como señala Aristóteles— es acción (*práxis*), no Producción (*poíesis*)” (Aristóteles, cit. en Adrián E. 2010, 282). Para afirmar que la vida es tanto *práxis* (acción) como *poíesis* (creación) simultáneamente.

Desde esta perspectiva, la *repetición* que está presente en la comprensión y en el círculo hermenéutico de la articulación del *como*, sólo estaría presente en sentido estructural. De modo tal que, la comprensión propia del sí-mismo no sea entendida como “desocultamiento” sino como una “verdadera creación”. De otro modo, en mi opinión la resolución precursora [*Entschlossenheit*] puede caer en el peligro de convertirse en una interpretación que descubre el sentido de una verdad trascendental que preexiste a la existencia. Por el contrario, habría que reformular dicha resolución, sustituyendo el vocablo repetición por “ocasión”. De modo tal, que lo que se repita en la resolución sea la lógica o la movilidad existencial de la creación⁷².

Desde esta perspectiva, la hermenéutica puede ser concebida como una mimesis en los términos en los que la define Nancy: “una *mimesis activa*, creadora o recreadora, o incluso una creación mimética, pero efectuada mediante una *mimesis* que procede de la *methexis*, de la propia

⁷² De hecho, observaremos más adelante que en la resolución [*Entschlossenheit*], como en una creación, acontece una coligación de los momentos extáticos de la temporalidad: el *por-mor-de-sí-mismo*, el esquema donde el Dasein viene hacia sí; el *ante-qué*, la condición de arrojado; y el *para-algo*, el esquema de la presentación.

participación debido a la comunicación del entusiasmo” (1982/2013b, 84)⁷³. Desde esta perspectiva, repetir quiere decir persistir en el sí-mismo de la articulación con el mundo, disponerse a la articulación desde el cada vez mío del encuentro que supone cada instante. De este modo, es necesario incorporar a la noción de comprensión y su articulación el sentido diferido de la creación. Puesto que la creación no es nunca del todo una repetición. Hay en ella una diferencia: un “diferir” el sentido. Es claro aquí, entonces, que será necesario también introducir a la noción del lenguaje el concepto de *différance* de Derrida. Una consideración de la *diferancia* en la aperturidad lingüística nos permitirá observar un posible sentido ontológico de la alteridad, en términos de alteración del sentido. Este análisis será desarrollado en el apartado 1.3. donde quedará claro, que esta diferencia de la visión de la existencia como *poiesis* radica en la acepción del lenguaje que adquiere la aperturidad: la *dóxa* o *parádoxa* respectivamente.

1.2. LA CREACIÓN DEL MUNDO Y EL PATHOS DEL LENGUAJE COMO RELACIÓN.

En el apartado anterior comencé a plantear la necesidad de una remodulación del concepto de comprensión como el modo de darse la relación del ser-en-el-mundo, para revisar la existencia como un ejercicio de creación. A continuación, me dispongo a desarrollar el término y exponer las razones por las cuales considero necesaria esta remodulación. Para ello, me baso en el desarrollo del concepto de creación de mundo que emprende Jean-Luc Nancy, tal y como se expone en el libro *Être singulier pluriel* [*Ser singular plural*] (1996/2006b).

Considero que el concepto de creación de mundo resulta aquí clave para hacer una remodulación de la noción de sentido, que como resalté resulta el elemento más problemático de *Ser y tiempo*. De este modo, la transformación de la comprensión a la creación de mundo nos permite una alternativa para repensar tanto la estructura del ser-a-la-mano —como estructura regente del lenguaje y la significación— como el acto mismo de la creación como existenciarío. Así, sostengo en este apartado que tanto la creación como el lenguaje no se articulan únicamente por la pragmaticidad, y por tanto tampoco desde la lógica de la remisión “algo como algo” [*Als*], sino que tienen la forma de la relación ser-a (*être-à*).

Así, mientras la comprensión articula la aprehensión de los entes en términos de remisión a su utilidad —el ser para— y su destinación en el proyecto del Dasein —el ser-por—. En contraste, la propuesta de Nancy sostiene que la relación “à”⁷⁴ se define fundamentalmente por

⁷³ Esta interpretación de la resolución me permitirá pensar posteriormente la creación que acontece por medio de otros entes, en tanto que una experiencia fundamental del Dasein que tiene el potencial de descubrir un sentido propio. La afinidad entre la *téchne* esencial, la producción creadora y la resolución se da precisamente en términos de *mimesis-methexis*. En la primera se reproduce la estructura de la segunda, misma que acontece en el hacer-ser de la *physis*. En mi opinión, este punto podría justificar que el segundo Heidegger reconsidere la importancia de la *poiesis*.

⁷⁴ Como señala el traductor de Nancy en *El sentido del mundo* (1993/2003c), la traducción de esta partícula francesa resulta imposible de captar del todo, en cuanto que ésta comprende diversas intenciones significativas. El uso que Nancy hace del término invoca la polisemia de la partícula, sin decidirse en la mayoría de los casos a una estricta significación. Cabe mencionar entre las diferencias posibilidades del término “à”, las siguientes: dirección, modo, posición, utilidad, particularidad, causa, característica, mezcla, medio, finalidad, duración perfecta e imperfectiva, distributiva, etc (n.d.T., 21).

la transitividad⁷⁵ del ser. La relación ser-a mienta la condición de toda presentación del ser: la co-participación entre el agente y paciente que en la creación entran en relación de referencia, dirección, envío, donación y presentación. Este modo de la relación incluye tanto al agente como al paciente, posiciones que de hecho se pondrían en cuestionamiento como co-responsables de la ejecución, misma que no se distingue del momento de la creación, porque no deviene un producto, sino que se convierte en el acontecimiento mismo de la *llegada-del-ser* en su cada vez existencial.

Esta comprensión distancia de manera importante a Nancy del primer Heidegger, sobre todo en lo relativo al establecimiento de la *Befindlichkeit* como orientación y arrojamiento al mundo, que depende del estado de ánimo del Dasein. Para Nancy, el *être-à* —traduzco como ser-a— constituye una estructura relacional que corresponde y determina el mundo, pero que no es exclusiva de la existencia del Dasein, ni está prescrita únicamente por su modo de estar —su *Stimmung*— aunque tenga relación con su pasividad. El ser-a refiere como tal a la relación mundana que dispone la presentación del ser y su sentido como una suerte de circulación⁷⁶, resaltando que los entes en tanto que mundanos se encuentran consignados los unos a los otros de múltiples formas.

La estructura relacional, entonces, no se basa como el *als* en una labor de contraste y comparación desde la precomprensión. Su lógica es más bien la de una repetición que es partición (*partage*⁷⁷): *mimesis con methexis*. En la co-participación de los entes que hacen sentido, a través

⁷⁵ La "transitividad del ser" se refiere al ser como una forma de relación dinámica entre los entes, es decir, se piensa en una lógica relacional que no depende de los atributos de los entes puestos en relación, la relación no se pone sino que es de carácter ontológico. Esto quedará claro más adelante cuando me refiera al texto de Nancy *El hay de la relación sexual* (2001/2011). La acepción transitiva del ser ya se encuentre muy presente en la obra de Heidegger después de la *Kehre*, sobre todo al final, conforme a ello dice en *Identität und Differenz* [*Identidad y diferencia*] (1957/2008b): "Sin dejar de contemplar la diferencia, pero permitiendo que entre ya mediante el paso atrás dentro de lo que está por pensar, podemos decir que el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. «Es» tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente" (139).

⁷⁶ Este término, en francés "circulation", aparece en *Les sens du monde* (1993) en varias ocasiones. Se refiere a la comunicación del sentido entre los entes, que acontece como relación y participación del sentido común. Se encuentra emparentado con los términos: "réticulation" (reticulación), "échange" (intercambio) y "partage" (reparto) (164-5). Así, en la postura de Nancy el sentido acontece como una "circulación" y no como una circularidad —como en el círculo hermenéutico, en la medida en que no se repite en los entes sino que se reparte entre estos. El sentido significa la dis-localización de los entes. El ser atraviesa los entes dándoles lugar, cada ente tiene el sentido del ser en la medida en que significa una ocasión de su espaciamento. Así, el sentido circula entre los entes porque se reparte en esto como aquello que les es común y los conecta en una relación de comunicación. Así, esta comunicación ontológica no se hace con palabras, sino que viene con el contacto continuo entre los entes.

⁷⁷ El término *partage* aparece desde muy pronto en la obra de Nancy, podemos ver que en *La partición de las voces* [*Le partage des voix*] (1982/2013) ya cumple con una función decisiva para designar la relación de sentido que se da entre los humanos en la comunidad. El término lo podemos encontrar traducido en castellano como "reparto" y "partición", y en inglés como "sharing" o "sharing out". Con este término Nancy (199) alude a un concepto polisémico que incluye las significaciones: "partition [partición] et répartition [repartición], dialogie [dialogía], dialectique [dialéctica], différence de l'identique [diferencia de lo idéntico]..." (211; 2001, 157); "division [división] et distribution [distribución]" (224; 2001, 168). Al respecto Raffoul comenta: "What appears in these lists is that *partage* paradoxically signifies both a sharing and a separation. Nancy seeks to reveal in 'sharing' an essentially distributive quality, when sharing means distributing in several 'shares', when sharing means the same as dividing. Sharing would then not be associated with commonality and sameness but rather with difference" (en Gratton y Morin, 2015, 217). De este modo, el término *partage* tiene el potencial de captar la relación paradójica que define al ser-con y a la comunidad, en la cual lo que "com-parte" es a su vez lo que también divide. Por ejemplo, la *finitud* es lo común y la vez aquello que produce la diferencia. Dice Nancy (1999; 2001) en *La comunidad desobrada*: "Pero estos seres singulares están ellos mismo constituidos por la partición, son distribuidos

de los cuales circula el sentido, cada ente tiene el potencial de *repetir* el sentido total del ser, en tanto que sufre de la *pasibilidad del sentido común* del ser, es decir, del ser plural en tanto que sentido.

Como podemos ver Nancy al igual que Heidegger parte de la comprensión de la existencia humana desde la estructura relacional *Da-sein*. De modo tal, que su pensamiento no abandona la interpretación emprendida por Heidegger en *Ser y tiempo*. En cambio, completa la tarea que se propone Heidegger, haciendo suyos los objetivos iniciales de *Ser y tiempo*: indagar en la pregunta por el ser. Para ello, Nancy recupera el análisis existencial, pero reorienta el punto focal de la discusión del Dasein hacia el mundo. Así, mientras que para Heidegger en *Ser y tiempo*, el mundo es sólo el modo en el que se presenta el comprender [*Verstehen*] para el Dasein; para Nancy el mundo no refiere ni implica únicamente al Dasein, sino que es el auténtico *en* de las existencias, es decir, el *espaciamiento del ser*.

Por ello, Nancy sostiene que el concepto de existencia no le corresponde únicamente al Dasein, como Heidegger lo afirma, sino también al resto de los entes. Para Nancy el ser no puede *ser* más que como existencia, conforme a su definición etimológica ser o estar (*sistii*) fuera (*ex-*) de sí, dejando de ser. De este modo, *existencia* define el modo de ser del cual participaría tanto el Dasein como los entes. Este aspecto resulta fundamental para comprender por qué para Nancy el Dasein ya no goza de una preeminencia óntico-ontológica. Si bien Nancy conserva la idea de Heidegger de que lo que distingue al Dasein de otros entes es que éste se comporta de una manera particular con relación al ser, para el filósofo francés dicho comportamiento no nos orilla a sostener que el Dasein es preeminente porque el ser se muestre en éste de una forma “más” verdadera. Lo que distingue al humano de los otros entes es el habla. Dice Nancy: “En el hombre, o más bien en el hombre mismo, la existencia es expuesta y exponente: para formularlo simplemente en el registro del lenguaje, se podría decir que el hombre habla la existencia, pero que lo que habla en su discurso lo dice todo del ser” (1996/2006b, 33). Así, lo hablado, la exposición del Dasein, no constituye únicamente una exposición del ser que éste es, sino sobre todo del ser que es en cuanto que siempre relacionado con otros seres, a los ya está expuesto y está exponiendo. Nos encontramos, entonces, con una comprensión del Dasein que asume su vulnerabilidad ontológica como condición estructural. De hecho es en la medida en que el Dasein es vulnerable que puede hablar el ser hablando sobre sí. Al respecto agrega Nancy: “lo ahí expuesto no afecta menos a la totalidad restante de lo existente” (1996/2006b, 33).

De este manera, Nancy enfatiza el carácter singular de lo existente como un rasgo definitorio del espaciamiento del ser, no como una propiedad del Dasein. Esto le permite encontrar una relación de afinidad estructural entre el Dasein y los entes, en tanto que participantes del ser en igual medida, y sobre todo, ocasión de exposición de la singularidad del ser. Esta afinidad estructural le conduce a Nancy a interpretar el mundo como una co-participación en la que intervienen tanto el Dasein como los entes y que se identifica con el sentido mismo. De este modo, se puede inferir que el sentido y el mundo son lo mismo, en la medida en que ambos constituyen el modo de la relación originaria en la que están todos los entes, incluyendo al humano.

y situados, o más bien, espaciados por la partición que los hace *otro* [...] Estos 'lugares de comunicación' ya no son lugares de fusión, aunque se *pase* de uno a otro; están definidos y expuestos por su dis-localación. Así, la comunidad de la partición sería esta dis-localación misma" (51). Sobre este término, Rodríguez Marciel (2011) nos advierte que aunque el término siga apareciendo en los últimos títulos publicados, se acompaña por una advertencia del mismo Nancy acerca de su banalización (sobre esto puede verse la nota preliminar de edición del 2007 de *La comparution* de Nancy (156).

Para comprender dicha relación como originaria y estructural, me remitiré a ésta como un “*il y a*” [hay], de acuerdo con la exposición que emprende Nancy en el libro *El “hay” de la relación sexual* [L’«*il y a*» *du rapport sexuel*], aquí se hace énfasis en la diferencia entre la lógica de la relación y la de la sustancia o del predicado (2001/2011, 25). Nancy se remite a la clasificación de los juicios realizada por Kant y explica que la relación no se identifica con ningún ente. En este sentido, la relación no describe ni los atributos o propiedades de un ente —como sería el caso del juicio categórico—, ni la causalidad y dependencia como sería el caso con el juicio hipotético—. La relación tiene toda su extensión en el juicio disyuntivo y la reciprocidad, en tanto que una coordinación de partes disyuntivas que actúan una sobre otra en una totalidad, tanto por su disyunción como por su conjunción. De este modo, lo que determina la lógica de la relación es la acción recíproca: el “entre” de los entes que actúan en ésta en tanto que agentes y pacientes simultáneamente.

Nancy puntualiza que la relación no puede identificarse con el ente, porque sus condiciones son precisamente las instancias de lo incorpóreo. Tal y como éste fue pensado por los estoicos, dice Nancy, lo incorpóreo se distingue por cuatro instancias:

distinción de los lugares, diferencia de los tiempos (incluso en lo que se denomina simultaneidad: pues dos *tempi* se tornan ahí sincrónicos, o sincopados), intervalo vacío entre los cuerpos y posibilidad de la emisión y de la recepción de un decir —de un inter-decir o de un inter-decirse (2001/2011, 26).

Nancy advierte que la última de las cuatro instancias podría parecer facultativa, puesto que pareciera dependiente del sujeto implicado en la relación y no de la relación misma. Sin embargo, señala el hecho de que en tanto que la relación no es otra cosa que la producción de un sentido particular entre dos cuerpos, la última instancia es una implicación que se produce por la relación y no por los sujetos u objetos que son partícipes en ella. Ser en relación quiere decir producir sentido, estar en diálogo. De este modo, la relación no tiene lugar más que en el sentido, incluso en lo que concierne a las otras tres instancias. La *distinción de los lugares* —espaciamiento— y la *diferencia de los tiempos* —temporización— devienen en términos de sentido en la *distinción de los cuerpos*, es decir, la relación se da como un sentido sensible y direccional de la diferencia que se hace presente entre los cuerpos en su contacto. Este sentido es un “decir”, lo cual pone de manifiesto la correspondencia que el sentido tiene con el lenguaje. Sin embargo, el lenguaje que pueda “decir” el sentido sensible y la direccionalidad, no puede ser el lenguaje tal y como se concibe tradicionalmente.

Este “decir sensible” no corresponde ni siquiera con la interpretación del lenguaje de *Ser y tiempo*. Puesto que en *Ser y tiempo* el lenguaje está vinculado necesariamente a la comprensión, el sentido es una remisión que se define siempre en función al Dasein y no puede ser, por tanto, una especie de propiedad que pertenece a la reciprocidad entre los entes. Desde aquí puede observarse la necesidad de ponderar la concepción de lenguaje desde la lógica de la relación.

Por otra parte, la distinción de los cuerpos no es otra cosa que la propia relación, esto es, el *distinguirse* mismo. La relación no tiene lugar más que a partir de la diferencia. La relación constituye el *entre* de quienes se distinguen como diferentes. Sin embargo, este “entre-dos” es incorpóreo no coincide con ninguno de los dos cuerpos ni resulta de la suma de los dos. La relación es sobre todo el intervalo vacío entre tales cuerpos que tiene lugar como sentido común en la diferenciación.

En concordancia con lo anterior, también el Heidegger tardío pone énfasis en la “dife-

rencia” que articula la llegada del ser como ente. En *Identität und Differenz* [*Identidad y diferencia*] (1957/2008b) Heidegger describe el acontecimiento de ser de una manera muy semejante a la teoría de Nancy aquí expuesta:

El ser, en el sentido de la sobrevenida [*Überkommenis*] que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes [*unterschiedenen*] gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [*Unter-Schied*]. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre [*Zwischen*] dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen (140).

Como puede verse en la traducción de la cita se distinguen dos versiones distintas de la palabra “Unterschied” y sus derivados, que significa como tal “diferencia”, pero también distancia, distinción y desfase. Con la utilización de este término en lugar de *Differenz*, se enfatiza que la diferencia ontológica entre ser y ente se da por esta inter-cisión que constituye la llegada del ser, es decir, la dislocación desde la cual llega el ser al ente singularizándose y ocultándose. En esta medida, también para Heidegger la relación sería preeminente y describe la lógica de la presentación del ser. El ser relaciona los entes entre sí en términos de direccionalidad, se pone en movimiento como diferencia: es un *distinguirse*. Por eso, en el *Entre* se separan y reúnen los entes. El ser se difiere en los entes y se presenta como el distinguirse de los entes que entre sí hacen la relación misma: el *reparto* (*partage*) del sentido. Así, los entes participan del sentido del ser en su diferirse y relacionarse a través de su mutuo contacto.

Sin embargo, el contacto entre entes singulares no se caracteriza por la cercanía. Al respecto, afirma Nancy en *Ser singular plural* (1996, 2006b):

De un singular a otro, hay contigüidad, pero sin continuidad. Hay proximidad, pero en la medida en que lo extremo de lo próximo acusa la distancia que lo aumenta. Todo ser toca a cualquier otro, pero la ley del tacto es la separación, más aún: es la heterogeneidad de las superficies que se tocan. El *contacto* existe a través de lo pleno y del vacío, a través de lo vinculado y lo desvinculado. Si «entrar en contacto» significa comenzar a darse sentido el uno al otro, esta «entrada» no penetra e nada, en ningún «medio» intermediario y mediador” (21).

De este modo, los entes guardan una relación de proximidad entre sí, sin embargo, ésta enuncia el sentido de su separación: la diferencia entre sí. De tal modo que el contacto⁷⁸ es el intervalo incorpóreo en el que se da ese distinguirse y ése es el auténtico lugar del sentido singular plural. Es por ello que Nancy puede sostener que “*el ser mismo no es dado como el sentido*” (2006, 18). Puesto que el ser es la relación, como tal no tiene lugar en los entes, ni siquiera en el ente que tiene la forma de una relación, el ser-ahí o Da-sein. El ser es sólo relación y en tanto que relación no se identifica con lo corpóreo —aunque tenga lugar sólo por los cuerpos—, sino que significa su intervalo: el ser-con.

Nancy expresa la forma más inmediata del ser-con a través del concepto de “contacto”. El contacto se caracteriza por una relación de sentido entre quienes se tocan, en el tacto se crea el sentido y este sentido sólo puede ser pensado como un sentido de la relación con. En la

⁷⁸ El contacto es la forma en la que traduce Nancy la relación. En el apartado 1.3. ahondo en el tacto como modelo epistemológico, en éste desarrollo se encuentran varias indicaciones acerca de la importancia del “contacto” como descriptor del fenómeno de la relación de sentido entre los entes.

aproximación de Heidegger, en cambio es el Dasein quien dona el sentido al tocar la cosa. En el ser-a-la-mano, el lugar del sentido no está puesto en la mano del humano, la mano es únicamente una metáfora que señala la disponibilidad del objeto. El sentido ya está dado de antemano, a causa de la pre-comprensión del Dasein, quien interpreta al ente al utilizarlo, esto es, al actualizar la relación previamente dada como sentido utilitario (*para-algo*). De este modo, la relación del Dasein con los objetos nunca es una relación de ser-con. Precisamente porque la relación “con” implica la participación de un sentido compartido. En cambio, para Nancy el sentido se crea con el “con” y por tanto tiene la forma de un relación que no es nada más que reparto (*partage*). El ser es propiamente ser-con, en tanto que ser es “tener lugar la relación” que hace ser y a su vez no es otra cosa que el intervalo común entre los diferentes seres que se distinguen. El sentido se define tanto por lo común, la remisión⁷⁹ entre sí de los entes diferentes, como por la diferencia —el no hay la relación—. Por ello, el sentido es de una naturaleza paradójica.

Ahora bien, esto no significa que el ser pueda ser tomado en tanto que relación como una cópula en el sentido metafísico. De ninguna manera, caemos otra vez en los problemas que con tanto ahínco Heidegger arremetió en *Ser y tiempo*. La metafísica tradicional tomaba al ser como una cópula, en tanto que entendía el ser precisamente como una sustancia, es decir, como el substrato que unía los diferentes atributos. Por ello, debe tenerse cuidado aquí en no comprender la lógica de la relación como una lógica del predicado. Por el contrario, la lógica de la relación es una lógica de la disyunción entre los entes, es decir, enuncia una relación que no tiene ni como causa ni como efecto una sustancia única y totalizante. De este modo, el ser no es total, no es producto de la suma de los entes. Que el ser no es otra cosa que la relación quiere decir que no

⁷⁹ Puede verse con claridad aquí que la "remisión" en esta interpretación ya no se identifica con la acepción que tiene en Heidegger. La remisión aquí más bien refiere al estar-consignados y remitidos entre sí los entes por su contacto continuo e ininterrumpido en la forma de una comunicación relacional. En este sentido, la remisión alude al reenvío del sentido entre los entes como la forma estructural del ser-con y este carácter como la lógica de la presentación del ser. Este sentido de la "remisión" puede entenderse claramente bajo el concepto de "envoi" (envío) que maneja Derrida (1987/1989a): "Este envío pre-ontológico, de alguna manera, no se junta. No se junta más que dividiéndose, difiriéndose. No es originario u originariamente envío-de (envío de un ente o de algo presente que le precedería, todavía menos de un sujeto, o de un objeto por y para un sujeto). No constituye unidad y no comienza consigo mismo, aunque no haya nada presente que le preceda; no emite más que remitiendo ya, no emite más que a partir de lo otro, de lo otro en él sin él. Todo comienza con el remitir, es decir, no comienza. Desde el momento en que esa fractura o esa partición divide de entrada todo remitir, hay no un remitir sino, de aquí en adelante, siempre, una multiplicidad de remisiones, otras tantas huellas diferentes que remiten a otras huellas y a huellas de otros. Esta divisibilidad del envío no tiene nada de negativo, no es una falta, es algo completamente diferente del sujeto, del significante, o de esa letra/carta de la que Lacan dice que no soporta su partición y que llega siempre a su destino. Esta divisibilidad o esta *différance* es la condición para que haya envío, eventualmente un envío del ser, una dispensación o un don del ser y del tiempo, del presente y de la representación" (120-1). Esta modificación de la noción de "remisión" nos permite pensarla desde una lógica otra que la del significado, en términos de *algo como algo*, en la medida en que cualquier remisión nos reenvía a otras significaciones, resulta polisémica e imposible de definir sólo en términos instrumentales. El concepto de "envío" rompe también con la posibilidad misma de una distinción entre "destinatario" y "remitente", conforme a lo que dice Derrida en *Tarjeta postal* (1980/2001): "Cuando el ser se piensa *a partir* del don del *es gibt* (perdón por la estenografía simplificadora, esto es sólo una carta), el don mismo se da *a partir* de "algo", que no es nada, que no es algo; sería, hum... como un "envío", el destino, perdón, la destinalidad de un envío que, por supuesto, no envía esto o aquello, que no envía nada que sea, nada que sea un "siendo", un "presente". Ni a quienquiera que sea, a ningún destinatario como sujeto identificable y presente en sí mismo" (67). Este tipo de remisión ya no representa la relación como un "algo como algo", sino precisamente, la imposibilidad de la representación el nombre— y la semejanza —metáfora y mimesis— inscritas ya en toda presentación.

es otra cosa que la diferencia. De este modo, el ser es plural pero no es total, porque es en el ahí, es decir, “la separación del tener-lugar y el juego del entre-lugares” (Nancy, 2001/2011, 31).

Al respecto, explica Nancy en *La communauté désouvrée* [*La comunidad desobrada*], recuperando a Heidegger:

El ser no es ahí ni substancia ni causa de la cosa, sino que es un ser-la-cosa donde el verbo «ser» tiene el valor transitivo de un «poner», pero donde el «poner» no pone sobre otra cosa (ni en virtud de otra cosa) que sobre (y en virtud de) el ser ahí [...] (El ahí no es un suelo para la existencia, sino su tener-lugar, su llegada, su venida —es decir, también su diferencia, su retirada, su exceso, su excripción) (1999/2001, 153).

De acuerdo con la cita, a mi entender la naturaleza paradójica del ser es su “ser en común”, lo cual quiere decir que la relación está implicada en la existencia en tanto que presentación y exposición. La relación es la forma en la que de por sí se presenta la existencia. Sin embargo, la relación está definida por el “hay” [*I / ‘ya*] la relación, puesto que es una relación que no es consecuencia de los entes sino que viene a ser al momento en que los entes *son* ya en su correspondencia originaria.

En mi opinión, la condición específica, singular y diferencial de cada existencia es lo que de hecho le brinda su potencial de traer-ahí-adelante⁸⁰ a la presencia la verdad del ser, pero esta verdad del ser es el sentido común en su diferencia, en la finitud del límite que implica cada singularidad. Acerca de ello expone Nancy:

Con cada uno todo está expuesto. Pero lo que está expuesto es la exposición misma. Lo que está presentado es la venida-en-presencia [*venue-en-présence*], y así, la diferencia [*différance*] de su ser presente [*être-présent*] [...] así se expone una transitividad singular del ser, y cada uno compromete un testimonio de existencia [*attestation d'existence*]. Cada uno no significa el significado del ser, testimonia que el sentido consiste en ser cada vez, singularmente (1990/2003c, 119).

Dicho lo anterior, podemos inferir que el sentido del ser no deviene tanto de la comprensión como de la participación en la *pasibilidad de sentido*, que se convierte en una condición para la

⁸⁰ La frase "traer-ahí-delante" alude a la indicación formal "*Her-vor-bringen*", con la cual Heidegger en "La pregunta por la técnica" [*Die Frage nach der Technik*] define la creación en términos de *poiesis*: «Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a presencia es *ποίησις*, pro-ducir, traer-ahí-delante» (1954/1994, 14). De hecho, esta indicación formal del modo de acontecer de la creación no resulta exclusiva de la creación técnica y artística, emprendida por los humanos, sino que también corresponde al modo de ser en el que la *physis* acontece: "También la *φύσις*, el emerger-desde-sí, es un traer-ahí-delante es *ποίησις*. La *φύσις* es incluso *ποίησις* en el más alto sentido, porque lo *φύσει* tiene en sí mismo (*ἐν ἑαυτῷ*) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración. En cambio, lo traído-ahí-delante de un modo artesanal y artístico, por ejemplo la copa de plata, no tiene la eclosión del traer-ahí-delante en él mismo sino en otro (*ἐν ἄλλῳ*) en el artesano y el artista" (1954/1994, 14). Podemos ver que en este ensayo Heidegger concibe que en la *physis* acontece un modo de creación que podría ser interpretado como *praxis*, en la medida en que tiene su fin en sí mismo. Esta reformulación es posible en tanto que se pone énfasis con el concepto de "*her-vor-bringen*" en la llegada del ser, ya sea como ente, o bien, como sentido. Desde esta reformulación puede entenderse también que la creación de mundo, en términos de sentido, no sea una creación a partir de otro, ni en otro, ni de la que resultaría otro producto y, por ello, no sería incompatible con la caracterización de la existencia como una *praxis*.

articulación singular del sentido del Dasein. A su vez, el criterio que define la verdad del ser no es el Dasein y su autenticidad, sino la lógica de la relación y la repetición. Por ende, la verdad del ser sólo puede presentarse en términos de participación, como una verdad múltiple: un sentido mismo que se crea en el contacto entre sí de los diferentes. El sentido sólo está dado porque “hay” la relación, y en tanto que hay la relación hay sentido. De este modo, el sentido es sólo participación de sentido y partición de voces.

Coincidente con ello, en *La partición de las voces* [*Le partage des voix*] (1982/2013b), Nancy interpreta el sentido hermenéutico como un sentido que no se produce de la labor hermenéutica, sino que tiene lugar en la circulación del círculo, en tanto que interpretación de la interpretación (1982/2013b, 65). De este modo, para dilucidar el sentido es necesario advertir la circulación que implica toda comprensión, incorporar un pensamiento acerca de la reciprocidad implicada en la circularidad de toda interpretación. Desde esta perspectiva, podemos asumir que la interpretación sigue siendo interpretación, puesto que participa del sentido común; pero está atravesada por la partición de voces, el *lógos* que es compartido y articulado a través de la voz plural.

Para Nancy esta voz plural no tiene sentido y por ello, no puede ser propiamente interpretada. Lo que es el sentido como tal es la circulación de las voces, el reparto de sentido:

Si nos movemos siempre «ya en la comprensión ordinaria del ser», no es que poseamos de una manera ordinaria —¡ni extraordinaria!— el sentido del ser [...] Quiere decir que estamos, existimos, en la partición de las voces, y que esa partición constituye lo que *somos*: nos lo da, nos lo reparte, nos lo anuncia. «Ser» ya en la comprensión del ser no es estar ya en la circulación ni en la circularidad del sentido: es «ser» y estar abandonado a esa partición y a su difícil comunidad, en donde el ser es lo que nosotros nos anunciamos unos a los otros (Nancy, 1982/2013b, 95).

Desde esta perspectiva, podemos pensar que la pre-comprensión está definida por la relación del “ser-a” y es ésta la relación que define el sentido en su reparto (*partage*). Por lo que el sentido que se dilucida en la interpretación nunca es entonces como tal el sentido propio, pero tampoco es absolutamente impropio.

En la lectura que hace Nancy de la hermenéutica, la interpretación es necesariamente dialógica puesto que tiene el potencial de presentar el diálogo implicado en el *lógos*, en tanto que partición de voces. Sin embargo, el sentido que deviene de la interpretación no es el sentido total ni universal. El sentido está definido absolutamente por la singularidad y la finitud de la articulación. Su capacidad de enunciar la verdad radica en que permanece como dialogante.

Éste es un aspecto que en mi opinión presenta fortalezas para el concepto de creación de mundo por encima del comprender. La creación de mundo centra su atención en el carácter dialógico de la comprensión, en términos de partición voces; sin interpretarla como una dialéctica que deviene en un sentido absoluto resultante. Se trata de mantener el diálogo en suspenso para poner de manifiesto que al sentido inteligible de la interpretación le acompaña y le atraviesa la pasibilidad de sentido, la cual insta un permanente desvío de la significación, que hace que el círculo no sea un círculo perfecto sino una ocasión singular y diferante de la circulación del sentido.

A este respecto, podemos concluir que la interpretación es repetición de sentido *diferante* y en su diferir, transformación del sentido común. La interpretación no descubre la relación entre el Dasein y el mundo a través de la significación pre-dada del horizonte interpretativo, más bien, esta relación se produce en la acción interpretativa, transformando el sentido pre-dado que

se desvía por la ocasión singular de su articulación como un sentido otro. Por eso precisamente es creación. En cada ocasión de interpretación sucede una creación de mundo que re-comienza el sentido. La interpretación leída en términos de creación es una ocasión de la diferencia de sentido, en la cual el sentido se presenta como alternancia y finitud.

De este modo, la interpretación no es estrictamente *mimesis* de sentido, es decir, imitación de los comportamientos del ser-con impropio, el *uno* [*Das-Man*] que está condicionado por el horizonte de la pre-comprensión. Sucede también en la significación compartida una especie de ruptura que presenta la alteridad y que pasa inadvertida a Heidegger, lo que significa un desvío para la circularidad de la significatividad, como es visualizada por la hermenéutica. Si el sentido es común y es compartido no tiene otro modo de ser que el de un reparto (*partage*).

Desde esta perspectiva, la interpretación anuncia al otro y presenta el ser-con de una manera más estructural de lo que Heidegger sugiere. A este razonamiento responde la aseveración de Nancy: “la interpretación del universal es su división en voces singulares” (1982/2013b, 96). La partición de las voces no dona el significado del otro, ni siquiera lo presenta como una identidad. Se anuncia algo otro, que dice Nancy, no es humano, ni corresponde a la comprensión humana (1982/2013, 97). Posteriormente, él define esa alteridad como la alteridad del discurso, alteridad que nos remite a la definición de un *lógos* que no corresponde a la comprensión, sino el *lógos* que está presente en la poesía (el *lógos* divino) (1982/2013, 99). Este *lógos* también es aquél al que Heidegger se refiere en su pensamiento sobre la cosa como *cuaternidad* [*Geviert*] y sobre la poesía como *lucha* [*Strite*] y *experiencia con el lenguaje* [*Erfahrung mit Sprache*]. Este *lógos* otro es lo que llamo en este trabajo *paradoxa*, el *lógos* que introduce la *pasibilidad del sentido*. Este concepto será desarrollado ampliamente en el siguiente apartado.

Se puede observar en lo anteriormente dicho que Nancy conserva la correspondencia entre mundo y sentido que está presente en Heidegger⁸¹. De hecho, en la caracterización de la relación que antes expuse, podemos observar que la cuarta instancia de la relación —“posibilidad de la emisión y de la recepción de un decir —de un inter-decir o de un inter-decirse” (2011, 26)— reitera justamente que el ser nos es dado como sentido. De manera que el mundo no es otra cosa que este sentido del ser: inter-decirse, y he ahí su relación con el lenguaje. El mundo es el inter-decir de los entes, es decir, el espaciamento singular del sentido en común del ser que significa la exposición y excripción de cada existencia singular. El *inter-decir-se* es la forma en la que se da el *hay* de la relación originaria que es el ser en cuanto que lenguaje.

Por tanto, desde mi perspectiva podemos observar que el lenguaje constituye la presentación de la relación que determina el sentido en común. El lenguaje se experimenta como un *pathos*, en tanto que la acción de la relación padece al ser como un decir que dona el sentido. Sin embargo, tal decir a su vez posibilita la emisión —la excripción singular del sentido en común

⁸¹ Nancy parte de la significación que Heidegger da al lenguaje en tanto que responsable de la aperturidad mundana. El discurso [*Rede*] en *Ser y tiempo* es cooriginario a la disposición afectiva y el comprender, puesto que constituye la posibilidad de la articulación, es decir, de la relación entre el Dasein y el mundo a partir del despliegue de las significaciones. Por ello, el lenguaje puede ser un existencial, el lenguaje abre para el Dasein el “en” existencial que es el mundo y tiene un modo de ser esencialmente *mundano* (Heidegger, 2003, 184). El lenguaje para Heidegger, entonces, no es como tal la suma de los vocablos y palabras, sino más bien la condición de posibilidad que tiene el Dasein de darse sentido en la existencia, es decir, de hacer y producir el sentido incluso en su ocuparse cotidiano. De este modo, mundo y lenguaje en Heidegger se corresponden. El mundo constituye lo que es articulado a partir del lenguaje como sentido, y sin embargo, sólo a través y mediante dicha articulación de la comprensibilidad es cómo se abre el mundo.

que es padecido—. De este modo, el mundo acontece como lenguaje, en tanto que inter-decir, esto es acción recíproca entre agentes y pacientes, o bien, emisores y receptores. Lo que para mí, también significa que la creación de mundo no es otra cosa que este “inter-decir”, es decir, una acción-pasión de coligación caracterizada por la escucha y el responder-de.

Según lo expuesto, podemos reflexionar que el lenguaje para Nancy es, como para Heidegger, el lugar de la aperturidad del mundo y el ser-con⁸². Sin embargo, en el pensamiento de Nancy, el lenguaje se determina fundamentalmente por la lógica de la relación. Con base en estas ideas, puedo inferir que el lenguaje comprende la vulnerabilidad del Dasein y la expone.

En esta medida, el lenguaje es una relación de reciprocidad, no es unilateral, como en *Ser y tiempo*, donde el Dasein sólo tiene escucha de sí mismo. Recapitemos brevemente lo expuesto en el apartado anterior. Si bien en *Ser y tiempo*, Heidegger puntualiza el carácter universal-formal de la relación [*Beziehung*] (2003b, 104; 1927/2006d, 77) en los fenómenos del “remitir” y el “señalarse” [*Zeigung*]; también rechaza la lógica de la relación como aquella que puede indicar y explicar la lógica del lenguaje. Por ello, centra su atención en la remisión e incluso afirma que es la relación la que “tiene su origen ontológico en la remisión (*Verweisung*)” (Heidegger, 2003b, 104; 1927/2006d, 77). Con este giro metodológico, Heidegger caracteriza al remitir como la lógica reinante con la que funciona el lenguaje. El remitir se funda en la estructura del útil: el lenguaje en tanto que aperturidad del mundo tiene lugar como un despliegue del “para-qué” de los entes. En ese sentido, hablar el mundo, articularlo, es mostrar los entes en una relación que está orientada siempre por y para el Dasein, y esto es, abrir al ente como un ser-a-la-mano en por-mor-del Dasein. La utilidad se convierte en el sentido más inmediato y cotidiano de presentarse los entes en el mundo.

Ahora bien, como podemos recordar, la comprensión en *Ser y tiempo* tiene su fundamento en la pre-comprensión. Lo que se conoce más bien se reconoce a partir de un horizonte previo, el cual sirve de parámetro para la comparación. Todo juicio es en cierto modo ya un prejuicio. El Dasein comprende porque ya está instalado en el mundo en una previa familiaridad con su entorno. En su encuentro con el mundo las cosas *le* significan al Dasein, se le aparecen *como* sentido. La comprensión del Dasein se da fundamentalmente como *estructura-como*, es decir, las acciones del Dasein están consignadas a un *contexto de referencia* compartido, un sentido en común que proviene de la *dóxa* compartida. Este sentido compartido posibilita la interpretación singular de *cada* Dasein. El *contexto de referencia* es lingüístico, en tanto que *dóxa*, lo que no quiere decir que sea algo así como un compendio de significaciones perfectamente lógicas, sino que constituye un horizonte de sentido que posibilita la articulación y se expresa como discurso [*Rede*].

En contraste, la comprensión del lenguaje que hace Nancy no entiende la lógica de la relación como una remisión, puesto que no entiende el mundo en tanto que *contexto de referencia* para el Dasein. Con esto quiero decir que el ente se encuentra en auténtica relación ya desde su apertura. Muestra de ello es el discernimiento del contacto como un sentido sensible que presenta la diferencia. Por tanto, la relación no deviene de la comprensión del Dasein, quien articula al ente como un útil siempre en función de su posible destinación en el cuidado. A su vez, la precomprensión que en Heidegger está fuertemente determinada por el *por-mor-de*, en Nancy se interpreta como el sentido en común del cual las singularidades participan. Sin embargo, este “sentido en común” no es una *dóxa* compartida que articula el mundo en significados comparti-

⁸² Recordemos que en *Ser y tiempo*, el *ser-con* nos es dado fundamentalmente con la *dóxa*, es decir, con la pre-comprensión que compartimos.

dos. El sentido en común está pre-dado pero en cuanto que el ser no tiene otro modo de ser que como sentido, el sentido es indiferente de su manifestación como *lógos*.

Por consiguiente, el sentido no es un carácter exclusivo del Dasein, también la piedra hace sentido en su contacto con lo otro. Este pensamiento implica una reformulación total de la noción de sentido, el cual ya no constituye una significación, sino un *pathos*. De acuerdo con ello, explica Nancy en *El sentido del mundo*:

El mundo es pasible de sentido [*passible de sens*], es esta pasibilidad [*passibilité*], debido a que en primer lugar es según esta desviación [*écartement*], digámoslo todavía otra vez, ‘atomístico’. Sin duda, ello implica de derecho que la apertura de una «comprensión» del sentido esté en relación con la apertura de la arrealidad concreta [*l’aréalité concrète*] (1993/2003c, 103; 1993, 103).

Como se puede ver en la cita, Nancy no está intentando negar la comprensión como un carácter existencial y exclusivo del Dasein. Se trata de enfatizar que la comprensión humana implica una apertura de la arrealidad concreta. El concepto de “a-realidad” resulta aquí la clave para entender el mundo, con este término Nancy busca mantener la aporía entre realidad e irrealización del sentido.

A mi entender, la comprensión necesita y viene acompañada de un *pathos* del mundo, es decir, de una pasibilidad que abre el mundo como sentido. Aunque la piedra no posea el sentido a la manera de una comprensión, en tanto que la piedra es ahí materialmente y toca el mundo, su presencia constituye un “decir” singular, pero un decir cuyo sentido no es inteligible sino sensible, o más bien, *pasible*. Esta pasibilidad de sentido es lo que se pone en evidencia en el *lenguaje-paradoxa*, del cual trata mi siguiente apartado.

De acuerdo con esta aproximación, desde mi punto de vista el sentido y el mundo no pertenecen al Dasein exclusivamente. La aperturidad prioritaria desde la cual se origina la creación de mundo y su *lógos* sería el sentido común. Pero el sentido no se construye por la interpretación histórica que hombres y mujeres han tenido de sí mismo/as. El ser como tal se presenta ante nosotros/as en la forma del sentido y este sentido es común, porque el ser es lo más común.

A propósito de tal, podemos interpretar que Nancy sustituye el “haber previo” por un “tocar previo”, es decir, la relación de sentido en la que estamos, el sentido que ya nos ha tocado como participación. Pero este sentido se puede interpretar como una *nada* de donde surge y se crea el mundo. Explica Nancy (1996/2006b):

El *nihil* de la creación es la *verdad* del sentido, pero el sentido es la participación originaria de esta verdad. Lo que incluso se anuncia de este modo: el ser no puede *ser* más que siendo-los-unos-con-los-otros, circulando con el *con* y como el *con* de esta co-existencia singularmente plural (19).

De acuerdo con la cita, el sentido es en la forma de la circulación y está definido por la diferencia ontológica, la cual como ya mencioné, no refiere únicamente a la diferencia entre ser y ente, sino a la diferencia como el modo en el cual el ser viene a la presencia en los entes singulares. A su vez, la diferencia implica el ser-con. La forma en la cual el ser es en común es través de la relación de los entes unos-con-otros. El ser es sentido común porque su modo de acontecer es la “co-existencia singularmente plural”.

Sin embargo, esto no quiere decir que se niegue la diferencia entre Dasein y ente. Por el

contrario, lo que se enfatiza es la singularidad como una condición concreta de la presentación del ser en tanto que ente. No es que el Dasein sea diferente del ente porque es, en cierta medida, especial; sino porque ya entre sí los entes son diferentes unos de otros, y es de hecho esta diferencia la que conforma la condición concreta de la singularidad (Nancy, 1996/2006b, 34). Para mostrarlo, Nancy alude a los rasgos que los hombres y mujeres tenemos en común con otros tipos de existencia —“el hombre es ‘también’ animal, ‘también’ viviente, ‘también’ físico-químico” (Nancy, 1996/2006b, 34)—, los cuales además son condición de posibilidad para los rasgos diferenciales e inseparables de la condición singular y diferencial de hombres y mujeres. Tales rasgos comunes y no específicamente humanos, desde esta óptica, son también definitorios de la especificidad humana:

La piedra es la exterioridad de la singularidad en lo que habría que llamar su literalidad mineral, o mecánica. Pero yo tampoco sería «hombre» si no tuviera «en mí» dicha exterioridad como la cuasi-mineralidad del hueso —es decir, si yo no *fuera* un «cuerpo», un espaciamento de todos los otros cuerpos y de «mí» en «mí»” (Nancy, 1996/2006b, 34).

Con este ejemplo, Nancy confronta directamente la interpretación de Heidegger acerca de la *existencia* como un carácter definitorio y sobre todo exclusivo del Dasein. En la medida en que “el cuerpo” de un ser constituye el espaciamento y la condición de posibilidad de la presentación del ser como existencia, todo aquel que tenga cuerpo —como la piedra— constituye una existencia singularmente originaria como el Dasein. La introducción del cuerpo como condición y lugar del espaciamento existencial es uno de los rasgos que apuntan, en mayor medida, al desarrollo de un pensamiento que introduce el cuerpo como *pathos*, es decir, como disposición originaria que da lugar a la presencia; y por ello, lugar de la *praxis* de sentido, en tanto que lugar del “dar lugar”.

Desde mi perspectiva, este aspecto significa una importante modificación de la concepción de la “diferencia ontológica”. No se trata de confundir al ente con el ser y al ser con el ente. Por el contrario, Jean-Luc Nancy no elimina la diferencia ontológica, sino que le concede un lugar protagónico en su pensamiento, que se convierte en un pensamiento de la diferencia en todos los sentidos —diferencia entre los entes, diferencia sexual, diferencia entre las artes, entre otras—. Lo que afirma Nancy es que la diferencia es una condición de la presentación del ser; en tanto que el ser se presenta como un ente se manifiesta como *diferencia*, lo que llama más precisamente *diferancia*: “La *diferancia* extrapola la diferencia óntico-ontológica: la hace existir” (Nancy, 1993/2003c, 51).

Hay que recordar aquí la exposición de *diferancia* [*différance*] de Derrida⁸³ (1972/2013, 37-62), de quien la recupera Nancy. La *diferancia* comprende dos aspectos del “tener lugar” del ser como *temporalidad* y *espaciamento*. Estos aspectos, sobre todo la *temporalidad*, están ya pensados en “la diferencia ontológica” de Heidegger. El *ser*, que sería infinito, se presenta (*es*) sólo a través y en los entes finitos. Aquí el término “entes finitos” debe pensarse precisamente en su sentido espacio-temporal. El ente como una ocasión finita del ser y el ser que sólo se presenta en la forma finita y singularizada de la ocasión. Sin embargo, no podemos perder de vista la diferencia ontológica: el *ser-presente* en el ente no es el ser. El *ser* está pues diferido en el ente, como si se tratase de un signo, el existir del ente es el “diferir” del ser. Pero este “diferir del ser” tiene lugar como sentido.

⁸³ En el siguiente apartado se retoma el concepto de *diferancia* de Derrida para profundizar en éste y en la relación que tiene con la *paradoxa*.

Para mí, el lenguaje puede ser *casa del ser*, como afirma el Heidegger tardío, en cuanto que presenta al *ser* como un simulacro, esto es, trae al ser y en específico a los entes como la huella que de por sí son; mostrando que en realidad el *ente* siempre ha sido una huella, esto es, diferencia espacio-temporal con respecto a sí mismo. El sentido del ser, como el sentido del signo, está irremediablemente pospuesto y sólo puede ser creado a través de otros signos, lo cual constituye un “diferir infinito” que a través de la diferencia es *mismidad* en cuanto repetición. El ser como la palabra no tiene otra realidad que la de este diferirse y diferenciarse en acontecimientos singulares, de modo tal que cada existencia significa una *diferencia* del sentido mismo. La mismidad del *ser* es entonces diferante, constituye un repetirse el movimiento de la llegada-del-ser, que deja-ser siendo el ente, haciéndolo existir, difiriendo su mismidad en acontecimientos singulares. Cada existencia es diferencia de sentido.

El sentido del ser, a mi entender, no puede ser de otro modo que *diferancia*. Pero la diferancia es una huella de lo que no deja huella: la llegada del ser; en cuanto que el ser en su diferirse ya no es él mismo. Así la *diferancia* se inscribe en el carácter de exposición que significa cada existencia. Así, cada existencia es una creación a-mimética y *exnihil* del sentido del ser. La existencia es, en tanto que creación, auto-diferirse del sentido en sí-mismo y ex-propiación de éste sentido, en la medida misma en que significa una a-propiación. El sentido es la circulación y la *diferancia* que implica esta circulación: el diferirse común de las voces singulares que participan creando el sentido en sí-mismo.

Ahora bien, nos acercamos poco a poco a la importancia que tiene la creación, en tanto que una forma fenomenológica particular, es decir, un modo especial de presentarse el *lógos*. Para entender con claridad el concepto de “creación”, Jean-Luc Nancy advierte que hay que pensar éste fuera del contexto teológico. Nancy resalta que aquello que define a la creación es que comprende la idea del *ex nihilo*. De este modo, la creación no es otra cosa que un tipo de relación particular entre la nada y el ser. La creación es una suerte de “nada que surge como algo”, es decir, una nada que se hace presente como algo, que se materializa a través de su propia presentación. El *nihilismo* bien entendido refiere al hecho de que no hay agente ni nada que produzca el algo. Hay sobre todo una negatividad originaria y que deja de ser en la presentación. La creación del mundo implica la negación del agente, de modo tal que niega el papel del Dasein como aquél que dona el sentido. Es la nada y ésta a su vez nada más que el ser, aquello de lo que surge algo como espaciamiento y temporalidad. En ese sentido, la creación es *disposición* espacio-temporal.

La *dis-posición* designa la articulación entre la presencia y la negatividad. Lo que mienta la dis-posición es la estructura relacional en la cual la negatividad se hace presente como presencia y la presencia en su auto-presentación persiste como negatividad. La creación se determina por un tipo de *disposición ex-nihilo*, un espaciamiento fuera —*ex*— que pone de manifiesto en su advenir su falta de origen —*nihil*—, es decir, una presentación que lo que presenta es su propia negatividad. De esto resulta que no hay nada antes ni previo al sentido del ser, porque el ser no puede ser presupuesto. Lo que hay en cambio es un sentido compartido, del cual nosotros participamos porque somos el sentido y porque el ser nos es dado como sentido. Por ello, el sentido no puede interpretarse únicamente como *comprensión* (aunque sí tengamos una relación estructural con el sentido).

El carácter *nihil* de esta nada afirma más bien un nadie y un ningún, esto es, la negación del agente y de la circunstancia previa a la creación. La creación es el acto mismo de surgimiento, de este modo, lo que queda es el *ex*: el acto en creación y la creación en acto, el traer-ahí-delante [*her-vor-bringen*]. Pero este *ex* constituye el “diferir del ser” en términos de espaciamiento y

temporalidad; singularidad de un ser que sólo viene a ser y llega a través del ente singular. Así, el *ex* —la disposición del surgimiento— es la creación que acontece cada vez, para la cual cada uno de los entes es acontecimiento y advenimiento. Y estos a su vez en tanto que existencias son “cada vez”, es decir, se encuentran surgiendo singularmente en su cada-vez-ser.

La *nada* original es como tal la distancia entre las ocasiones singulares: el “entre-siendo de todos los seres” (Nancy, 1996/2006b, 32). Este “entre” es la forma del ser, el cual comparte “las singularidades de todos los surgimientos”, pero se constituye a sí mismo sólo por la *diferancia* de sí de tales singularidades. Así, la nada-entre no constituye una ausencia de materialidad, sino una relación específica con el sentido. El sentido de la nada refiere a la imposibilidad de un nombre propio que atine al nombre del ser. Esta condición de imposibilidad es su propio y más auténtico sentido. El ser forma parte de los singulares y los singulares hacen parte de la conformación del ser. El sentido del ser se dis-pone en el “cada vez” de los entes, viene a ser a través de su espaciamiento y temporalidad. Pero el ser nunca puede coincidir con el ente, rebasa el sentido del ente. Así el ente funciona como un signo del ser, pero siempre como un signo imperfecto.

El ente remite al ser pero lo que remite del ser es su *diferancia* con el ser: la remisión de una imposibilidad de remisión. El ente en su singularidad tiene el potencial de ser un nombre para el ser, en tanto que puede donar un sentido para éste. Pero esta donación de sentido no responde a la lógica de la representación, sino a la de la presentación⁸⁴. El ente forma y hace parte del ser porque constituye su sentido. De este modo, el sentido del ente afirma al ser, a la vez que afirma la no coincidencia con el ser. Cada existencia es una afirmación a-mimética del ser, la cual no representa el sentido del ser sino que lo crea.

Cualquier creación tiene el potencial de formular el sentido del mundo y, por ello, de constituir una *creación de mundo*. Es decir, la creación es siempre una creación de mundo, en tanto que el mundo es lo que siempre está ahí: ese origen múltiple que tiene lugar como partición-creación. Así, cada creación es una suerte de *repetición diferante* del ser, que a su vez, en tanto que repite es *mismidad*. La *repetición* no afirma nada del ser, afirma más bien la negatividad implicada en toda presentación. Por ende, la creación es el movimiento, la *diseminación*⁸⁵ de sentido, que es

⁸⁴ Resuena aquí de nueva cuenta la interpretación de Derrida acerca de la “remisión” como “envío”, a la que me referí antes en la nota al pie 78.

⁸⁵ Con “diseminación” aludo al término de Derrida, el cual también es utilizado por Nancy a lo largo de toda su obra. La “diseminación” se refiere al irresistible e irrefrenable envío entre las grafías escritas en un texto, que convierten a los significados y sus significantes en estructuras inestables y ambiguas por principio. Derrida pretende con el término desarticular la misma idea de origen y su verdad: La diseminación abre, sin fin, esta ruptura de la escritura que ya no se deja recoser, el lugar en que ni el sentido, aunque fuese plural, ni ninguna forma de presencia sujeta ya la huella. La diseminación trata el punto en que el movimiento de la significación vendría regularmente a ligar el juego de la-huella produciendo así la historia. Salta la seguridad de este punto detenido en nombre de la ley. Es —al menos— a riesgo de ese hacer saltar como se entablaba la diseminación. Y el rodeo de una escritura de donde no se vuelve” (1972/1997, 41). Con la diseminación se rompe con los binomios de la significación, en cuanto que cada significación implica un reenvío: un juego metonímico de desplazamiento referencial que aplaza el significado infinitamente. Así, ya no hablamos de “polisemia” porque no hablamos de que una cosa signifique varias cosas, sino más bien de la interrupción del significado mismo, en cuanto que atrapado y condenado a la cadena infinita de sustitución: juego de los espejos entre las significaciones. Esto se ve claramente en el texto escrito donde el querer-decir se suplementa por el sentido textual diseminado y por ello queda aplazado, se convierte en un sentido indecible. El texto escrito, de hecho, está abierto al diferir del sentido, porque está liberado del sujeto que lo enuncia y del que lo recibe, así está condenado a una diseminación: a la dispersión del sentido infinitamente. Esta circulación del sentido que se disemina en las marcas textuales constituye el modelo para pensar en Nancy como acontece una diseminación en el movimiento y con-moción del ser

sobre todo disposición de las presencias en la circulación del cada vez de la presentación.

En mi opinión, el carácter de *ex nihilo* comprendido en el concepto de creación del mundo es aquello que nos permite referirnos a la idea de mundo como una creación en sentido propio. Lo que es el mundo es precisamente *ex nihilo*, una nada que se presenta como algo. Sin embargo, esa *nada* es algo que nos acontece y nos sobreviene: *pathos*. Su presentación no implica ninguna decisión. Puesto que la creación de mundo que hacemos y de la cual participamos es *repetición* del fenómeno de la presentación del ser, la negatividad nos trance de origen y se presenta en el modo en el que somos cuando creamos-existimos. Ya desde Heidegger está claro que la decisión existencial no es como tal el momento patético de la pérdida de sentido sino la producción de sentido que acontece como autodeterminación existencial después de la angustia, es decir, la reapropiación ante la pérdida de sentido. De este modo, no se es *nihilista* por elección, porque como hombres y mujeres nos circunscribimos a una determina postura filosófica ante el mundo. Aunque no estemos conscientes de ello, somos *nihilistas* en tanto que participamos de esa negatividad originaria que es el mundo y que posibilita la presentación singular y específica de cada una de nuestra existencias en tanto que creaciones de mundo.

De este modo, Jean-Luc Nancy asume el *nihilismo* como una característica del Dasein, que ya en *Ser y tiempo* constituye la forma del espaciamento del *ser* como *mundo*. Pero hablamos de un *nihilismo* en sentido auténtico, el cual no funciona como una especie de orientación suplementaria desde la cual interpretamos el mundo, sino que constituye el propio espaciamento de tal mundo como lo *nihil*, la nada. Este *nihil* es la condición de la aperturidad del Dasein, lo que le concede la posibilidad de hacerse de un sentido. Sin embargo, mientras que para Heidegger el pensamiento de la nada pone énfasis en el potencial que tiene de descubrir al hombre en su aislamiento ante sí-mismo, en tanto que ser-ahí. En Nancy, la nada brinda la increíble posibilidad de pensar la relación que yace en el fondo del mundo, es decir, el “hay” de la relación implícito en el “hay-ser”. A propósito de esto, dice Nancy en *Ser singular plural*:

Nosotros como principio y fin del mundo por todas partes, inagotables en la circunscripción que nada circunscribe –que circunscribe «la» nada. *Nosotros hacemos sentido*: no confiriéndole un precio, un valor, sino exponiendo el valor absoluto que el mundo *es* en sí mismo. «Mundo» no quiere decir otra cosa, nada más que esta «nada» que nada puede «querer decir», pero que lo dice todo: el ser mismo como valor absoluto en sí de todo cuanto es: *pero este valor absoluto como el ser-con de todo cuanto es*, en sí desnudo e inestimable. Ni querer-decir, ni decir-evaluar, sino el valor *en cuanto tal*, es decir, «el sentido» que no es del ser sino porque es el propio ser: su existencia, su verdad. Ahora bien, la existencia *es con*: o nada existe” (1996/2006b, 20).

En el fragmento citado, se observa con claridad que la “creación” no es sólo repetición de sentido, sino que también forma parte del sentido. Podemos inferir que el Dasein que somos hace rol de juez y parte del sentido simultáneamente. Nosotros como jueces, concedemos valor al sen-

en los entes, quien se presenta sólo en el diferirse a sí mismo en las diferentes ocasiones del sentido —tiempo y espaciamento— que lo sustituyen y suplementan. Así el ser está siempre ausente, o más bien, no es más que presentar-se en los entes como lo que no es: el suplemento. El suplemento es la única forma de presencia. Estos suplementos son los entes que por la diseminación misma están ya en relación de re-envío del sentido unos a otros, dirigidos unos a otros, y encontrados unos con otros. En ambos casos lo que se suspende es la posibilidad del retorno, de una reapropiación y una clausura en sí del sentido —del querer-decir o del ser respectivamente—.

tido, es decir, juzgamos la verdad del ser. Nuestro “querer decir” —la disposición al sentido— es una exposición del sentido del ser, que constituye a su vez una evaluación del sentido para nosotros. Este es el valor del que somos partícipes en cuanto que somos-hacemos sentido. Sin embargo, la exposición del sentido es una autoexposición, lo cual convierte el valor en cuanto tal en absoluto, valor del *mundo* en sí mismo, y sobre todo, del mundo en tanto que co-existencia. De este modo, lo que se puede decir de este valor absoluto es sólo que “es en todo cuanto es”, pero, por ello, no es para nadie, ni para nada en especial. Lo que entonces se convierte en el mundo y en su sentido es el *ser-con*, esto es, la repetición-participación de las co-existencias en el sentido. Lo que vuelve imposible juzgar al sentido, más que a través de un auto-examen que incorpore la co-existencialidad propiamente. El sentido o la verdad de ser, su valor, en tanto que compartido, participa del principio y fin de cada existencia. Sin embargo, lo que es el sentido de éstas existencias no es la sumatoria de tales, sino propiamente la *participación (partage)* —la disposición, relación, intersección, circulación—. Así, el sentido del ser es *el ser-con* del mundo mismo.

De este modo, se puede observar que no es que Jean-Luc Nancy como tal abandone el análisis existencial, sino que amplía su mira, reorientando la observación del Dasein, otra vez hacia el *ser*. Nancy parte de aquello que la tradición ha criticado de Heidegger, especialmente en el primer periodo de su pensamiento: el antropocentrismo. Nancy recupera la noción de existencia, tal y como Heidegger la definió, como “ser-ahí”, para mostrar que describe no sólo al Da-sein [ser-ahí] sino a todas las otras formas de presentación del ser, que en el ahí del Dasein vienen con éste. Así, le otorga a los otros entes del mundo un cierto grado de autonomía con respecto al Dasein. También los entes dicen el sentido del ser de forma autónoma, porque concretan ocasiones singulares de su ex-posición. Así, el Dasein participa tanto de los sentidos de los entes como crea un sentido para éstos. Esto puede observarse con claridad en *El sentido del mundo*, donde Nancy critica las afirmaciones realizadas por Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1983/2010a), acerca de la pobreza de mundo que la piedra y animal tienen y explica:

Esos enunciados no hacen justicia, al menos, a la constatación de que el mundo fuera del hombre —bestias, plantas y piedras, océanos, atmósferas, espacios y cuerpos siderales— es mucho más que el correlato fenomenal de un poner a disposición, de un tomar en cuenta o bajo cuidado por parte del hombre: el mundo fuera del hombre es la exterioridad efectiva sin la cual la disposición misma del sentido, o en el sentido, no tendría... sentido [...] Pues de esto es de lo que se trata: de comprender el mundo no en cuanto el objeto o en tanto el campo de acción del hombre, sino como la totalidad de espacio de sentido de la existencia, totalidad ella misma *existente*, incluso si no es bajo la modalidad del *Dasein* (1993/2003c, 92).

Hay un sentido otro implícito en la presentación, del cual participa el Dasein y que le impide convertir a los otros, los más auténticos otros animales y cosas— ante los cuales no pueden haber reconocimiento, en cosas a su disposición, materias primas, aspectos de su comprensión. Este sentido del ente, acontece paralelamente a la comprensión, en lo que no significa pero que se experimenta —es un *pathos*— como una “resistencia”.

Esta resistencia nos enfrenta al carácter de cosa de la cosa, que amenaza e interrumpe la relación de manipulación a la que acostumbra el Dasein. Esta resistencia nos recuerda al elemento “tierra” de la interpretación acerca de la obra de arte del Heidegger tardío, porque es algo que con-forma también la comprensión, es decir, que participa de la donación de un sentido para el ente y se opone a la conformación de un sentido solamente inteligible —ése que se levanta en la figura del mundo como comprensión de la obra de arte—. También, la interpretación de

la técnica del Heidegger tardío va sobre la misma línea, en tanto que la técnica se articula como una participación entre las causas —material, formal, final y agencial—, en el modo de un co-responder, que traer-ahí delante al ser. El análisis de la técnica muestra con claridad que los entes son co-partícipes del sentido y que el Dasein co-responde a éstos para crear tanto un sentido para los entes como un sentido para sí.

Desde mi perspectiva, El análisis existenciario que despliega Nancy descentraliza al Dasein de la discusión, para poner en el centro el lugar de la relación *entre* los entes —incluyendo entre ellos al Dasein—. El *mundo* es el nombre que se otorga a este lugar relacional, donde ocurre la presentación del ser como ente. De este modo, el mundo no consiste en una especie de continente para el contenido que el Dasein otorga en su comprensión de los entes, sino que la totalidad de lo existente —en tanto que totalidad de significancia a través de la cual el propio Dasein se exterioriza— no es otra cosa que el aquí del ser-ahí “(*el Hiersein del Dasein*)” (Nancy, 1993/2003c, 92): dis-posición que es pathos de la existencia, el *se-* patentizado ya en el hacer-se y el comprender-se existenciales.

Cito a continuación un fragmento del *Ser singular plural*, que expresa esta misma idea: [...] el hombre no está «en el mundo» como en un medio (¿por qué haría falta un medio?): está *en* el mundo en tanto que el mundo es *su* propia exterioridad, el espacio propio de su *ser-fuera-en-el-mundo*. Pero hay que ir más lejos, so pena de dar la impresión de que el mundo permanece pese a todo esencialmente como «el mundo del hombre»: no es tal, en efecto no es el mundo de los hombres sino en cuanto es lo no-humano a lo que lo humano se expone, y que lo humano expone a su vez. Se podría incluso intentar decirlo mediante una fórmula como ésta: *el hombre es el exponente del mundo, no es ni su fin ni su fondo —el mundo es lo expuesto del hombre, no es ni su medio ni su representación* (Nancy, 1996/2006b, 34).

El mundo no constituye más el modo en el que acontece el comprender del Dasein, en tanto que el mundo no es el mundo del hombre es un mundo compartido por aquello que no es humano. De este modo, el mundo debe entenderse como *exposición* en los dos sentidos que este concepto comprende. Por un lado, la exposición como el *ex-* de la existencia, es decir, el ser siempre hacia fuera, exponer-se a sí mismo. Por el otro lado, el sentido de la exposición como apertura y vulnerabilidad, el exponerse a lo otro: “lo no-humano” que afecta lo humano, que se incorpora y confunde en la autoexposición. Por ello, el mundo no puede constituir la representación de nada en particular. Puesto que la nada ya viene implicada en tanto que *ser-fuera-de-mí* que es *mío*, la experiencia de esta pérdida de significación comporta una inmersión en el *mundo* del cual participo y me co-pertenece.

Tras el previo análisis queda claro que esta acepción del sentido como *exposición* no puede ser reducida ni al comprender, ni al discurso, tal y como son comprendidos en *Ser y tiempo*. La exposición implica una extensión del *sentido* que incluye lo tangible (*el tacto*), y así también, lo material. La materia debe ser pensada como carácter fundamental de la singularidad⁸⁶. El ente

⁸⁶ La incorporación de un pensamiento sobre la materia en el pensamiento de Nancy resulta fundamental, en cuanto que con este giro epistemológico la ontología se convierte en "ontología material". A propósito de este tema, recomiendo la lectura del ensayo "Nancy's Materialist Ontology", donde O'Byrne explica con claridad los matices de la interpretación de Nancy: "Material does not confound itself with its own meaning, and the world of bodies does not run the risk of taking the fact of its being to be identical with the sense or meaning of being [...] Matter spaces itself out as the plurality of bodies that present their many surfaces, different volumes, and differentiated bodies to the touch of our bodies. They are together and we are in the midst of them, all

es singular en la medida en que demanda una específica materialidad: un cuerpo. El cuerpo, entonces, tiene una relación con el sentido, en cuanto que el cuerpo constituye el modo en el cual el ser viene a diferirse como ente y a exponerse como sentido singular. Así, la materia debe ser pensada como lo que inscribe la diferencia entre los entes.

Como podemos ver, Nancy entiende la *materialidad* como un carácter que define a la existencia, en tanto que se asocia con la posibilidad de devenir el ser en singularidades. Esta materialidad, que ya se estudiará con más detalle posteriormente, ya señalé que se relaciona intrínsecamente con el elemento “tierra” que se presenta en contienda con el “mundo” dentro de la obra de arte.

De manera análoga, la materialidad se inscribe en el acontecimiento de la existencia, y por tanto, no precede ni preexiste a la presentación. La materialidad es la nada indisociable al *ser-abí* que en la creación se materializa, tiene su lugar como cuerpo: ex-cripción, exposición y tacto. La incorporación del *tacto* como carácter existencial es uno de los elementos que me parecen más atractivos del concepto de *creación de mundo* de Nancy, puesto que alude a la fundamentalidad del pathos, en cuanto que “transitividad pasiva” (Nancy, 1993/2003c, 102) que presenta el *-se* de la existencia: tocar-se, hacer-se e incluso comprender-se. La diferencia entre el sentido de la *nada* como retirada del mundo, desde Heidegger, y la nada como materialidad, desde Nancy, es resultado de que el segundo observa la nada desde la lógica de la creación y no desde la experiencia de la angustia, que es fundamentalmente una experiencia de la comprensión del Dasein.

Desde esta perspectiva, habría que considerar que el carácter existencial de la *Jemeinigkeitt* —el ser-cada-vez-mío— sólo puede darse en la presentación de la propia *diferencia* material ser-cada-vez-cuerpo—. Ahora bien, esto no significa que lo material pueda presentarse a sí mismo como un objeto ante la mirada [*Vorbandensein*]. Se trata de observar que lo material resulta condición de posibilidad del contacto entre cuerpos.

El *tacto* es la forma en la cual lo material se presenta como *diferencia ontológica*, diferencia que interrumpe la inmanencia del ser y que presenta la pluralidad y singularidad de los entes a través de un *pathos*. Lo que el *tacto* descubre es que el mundo es *pasible* de sentido y esto quiere decir también, que tiene la potencialidad de ser transformado y de transformar. En ese sentido, el mundo y específicamente los cuerpos que lo integran construyen en su *con-tacto* el cuerpo inorgánico de sentido. De este modo, la transformación de *sentido* se da en cada existencia a partir de la creación singular-material. Puesto que son las existencias particulares aquellas en su ininterrumpido con-tacto y con-taminación transforman el cuerpo del sentido.

En Nancy el mundo ocupa el lugar del Dasein⁸⁷. Lo que importa del sentido no son las

essentially with one another. This differentiation is not the result of the imposition of a principle of individuation or the application of any form or structure that is not itself material. It relies only on materialism's capacity to reach the limit of matter in the nothing which, for Nancy, is the "with." (en Morin y Gratton, 2012, 82). De este modo, puede verse que la alusión a la materia será el recurso que le permitirá a Nancy el desarrollo de un pensamiento acerca del cuerpo, y la interpretación del mundo y el sentido como arquitectura y arquitectónica corporal.

87 Para representarlo de una forma que descubre las correspondencias entre la retórica y la filosofía, pueden utilizarse los conceptos de "pantónimo" y "configuración descriptiva", que si bien pertenecen a los estudios literarios pueden mostrar con claridad la afinidad y diferencia entre el *Dasein* de Heidegger y el *mundo* de Nancy. El "pantónimo" de una descripción, constituye el tema descriptivo, sin embargo, no es como tal un concepto al que una serie predicativa se añade, como descripción de atributos. Sino que por el contrario, el pantónimo se constituye por la "permanencia implícita de la nomenclatura a lo largo de toda la descripción" (Pimentel, 2010, 23). En *Ser y tiempo*, el pantónimo de la descripción sería el *Dasein*, es decir, las estructuras relacionales

existencias individuales, sino la circulación del ser. Se pone énfasis en la disposición, no en la presencia. De esta manera, no se enfatiza es el aislamiento particular de cada individuo, sino la capacidad de co-existencia y participación en lo que se identifica como sentido compartido: *el mundo*.

De acuerdo con ello, interpreto que el mundo no está integrado de diversos contenidos que en suma componen al mundo, por el contrario, si pudiésemos hablar de una especie de composición del mundo, hablaríamos más bien de un “comportamiento” del mundo. A este respecto, puede verse con claridad en qué medida el *mundo* ocupa el lugar del Dasein. De lo que se habla cuando se habla del mundo es de la *práxis* del mundo, es decir, el modo en el cual el mundo se comporta con respecto a sí mismo. Sin embargo, mientras que el comportamiento determinante del Dasein es el “cuidado”, al mundo le corresponde otro modo de ser práctico.

Este comportamiento del mundo es a lo que le llama Nancy *mundialidad*, es decir, una especie de lógica que describe y determina el modo en el que se disponen las presencias en el mundo. Nancy define la *mundialidad* como “la manera en que el mundo hace símbolo en sí mismo consigo mismo, en que da lugar a un ensamblamiento que hace posible una circulación de sentido, sin remitir a ningún otro-mundo” (Nancy, 2003a, 50). Así, el comportamiento del mundo está determinado por la creación de un sentido para sí, la creación de la *mundialidad*. Pero esta creación es una *práxis* en cuanto que es realizada por el mundo mismo. Hay una coincidencia entre el agente y la obra.

De este modo, la “creación de mundo” es una *práxis* que es una *poíesis*. Puesto que “cada vez” y en “cada existencia” la creación del mundo es en cada creación, significa una transformación que afecta, modifica y cambia el sentido de la *mundialidad*. Cada creación participa de un sentido de la *mundialidad* y significa una creación en términos de *lógos*, esto es, de presentación del ser en la forma del sentido. Así, lo que se crea en cada singular transforma la pluralidad del ser, afecta el “*entre*” en tanto que modo de dis-ponerse la relación de las presencias, que tienen-lugar-común y que con-forman el mundo.

confluyen en ese punto focal y es el Dasein —en específico la pregunta quién— el criterio desde el cual se trama la permanencia léxico-semántica entre las diferentes relaciones integrantes del *ser-en-el-mundo*: ser-con, ser-a-la-mano y ser-ante-los ojos. El pantónimo *Dasein* se convierte en el principio organizador desde el que subordinan las demás relaciones y funciona, en tanto que modelo descriptivo, como un tamiz que filtra aquello que no concuerda con él. Bajo esta descripción, se puede afirmar que la configuración descriptiva de *Ser y tiempo* es como tal un retrato. En contraste, en el pensamiento de Nancy, el pantónimo es el *mundo*, pero el mundo como tal se convierte en un anti-pantónimo, esto es, funciona como un *en*, en el más estricto sentido; se vuelve el espaciamento en el cual confluyen las descripciones y desde donde se desarrolla la configuración descriptiva, pero que no puede configurarse porque no tiene como tal una permanencia léxico-semántica. De este modo, la configuración descriptiva del *mundo* se proyecta en el modo de una metáfora. Para Ricoeur, la imagen producida por la metáfora es una “síntesis de lo idéntico y lo diferente”. Así, el mundo constituye el lugar de la síntesis imposible, es decir, de la naturaleza paradójica del sentido del ser, la cual responde a su propia estructura: que sea éste él *mismo* a partir de una *diferencia*. Esta reflexión es relevante, porque de hecho, nos permite identificar el modo en el que se esboza la “existencia” en tanto que una configuración o estructura determinada por ciertos tipos de relaciones que son sobre todo lingüísticas. Por otro lado, la identificación del principio organizador al que se subordinan las demás relaciones permitirá visualizar que uno de los grandes problemas de *Ser y tiempo* es que las relaciones léxico-semánticas que conforman la estructura del *ser-en-el-mundo* están pensadas bajo una lógica hipotáctica, asociada particularmente a la sintaxis de la *dóxa* y por tanto, subordinada a la estructura de la comprensión [*Verstehen*]. Mientras que la creación, que más que un concepto es una configuración descriptiva, al estar determinada por la participación y el reparto del sentido, articula las relaciones desde una lógica paratáctica, que corresponde más bien a la forma del *lógos* de la *parádoxa*.

A la manera del Dasein que en cada una de sus acciones viene a ser quién es y siempre ha sido, cada existencia integra y constituye el comportamiento de la *mundialidad*, la cual sólo puede ser una lógica, en tanto que está con-formada por las participación de los múltiples *lógos* que la presentan como *ex-cripción*. Y de una manera semejante que el Dasein, para el cual su comprensión y autodeterminación son los comportamientos definitorios de sí y ya siempre constituyen su posibilidad; el mundo se auto-define como creación en la creación de sentidos particulares sobre el mundo, esto es, cada ocasión de pensamiento sobre el sentido del mundo dice potencialmente todo el sentido del mundo. Conforme a lo que desarrollé en este apartado trataré de esbozar algunas conclusiones preliminares que nos señalen las pautas de la exposición emprendida más adelante.

Primeramente, identifique que en el pensamiento de Nancy el lugar del Dasein es ocupado por el concepto de mundo, cuya caracterización es afín a la naturaleza del Dasein tal y como es descrita en *Ser y tiempo*. A la manera del Dasein heideggeriano, el mundo es un sujeto que está desujeto; es decir, es el sujeto imposible de la proposición, aquél al cual no corresponde ningún nombre propio en tanto que no puede ser sujeto de ninguna suposición. No existe antes de sí mismo, no se pre-supone. Por esta razón, el sentido del mundo no puede producirse como una remisión a algo exterior a sí mismo. El propio concepto de mundo pone en discusión la definición del “sentido” en general, como aquello que siempre constituye una remisión a otra cosa que a lo que se da sentido. De este modo, el sentido se constituye por dos órdenes simultáneos, que están presentes en el pensamiento de Nancy: lo inteligible, también desarrollado por Heidegger como comprensión y, lo sensible, el sentido cuyo *lógos* es el *pathos*, que yo llamo en esta tesis sentido-paradoxa.

Para mí, la definición de mundo que Nancy propone implica estos dos sentidos simultáneos. El mundo no tiene otra posibilidad que la auto-remisión a su propio comportarse, en la forma de una circulación entre aquellos que lo componen —los singulares que participan del mundo y a su vez lo integran—; pero esta circulación es con-tacto de cuerpos, toques de sentido. Y estos toques de sentido comprometen la singularidad de los entes, porque entran en relación de con-tacto, trans-forman y modifican el sentido en la pluralidad de sus “cada-vez-con-otros-cada-vez”.

También resalté que el único privilegio óntico que tiene el Dasein es el lenguaje, en tanto que éste habla la existencia y en su hablar la ex-cribe. De este modo, el lenguaje del Dasein constituye ya una suerte de creación, desde la cual se puede experimentar la creación de mundo, como *ex-cripción* —salir fuera de sí— y *escritura* —exposición como lenguaje—. Esta creación que acontece en el lenguaje es una experiencia del lenguaje como creación-con y por ello, tiene lugar como actividad transida de pasividad: toque de sentido. La creación de un sentido del cual participa toda experiencia de lenguaje, a su vez, implica una participación en el sentido del mundo en tanto que *práxis*, es decir, constituye una transformación del sentido del mundo en general, que afecta y transforma la experiencia del mundo, y por ello también, la experiencia de nosotros-mismos. Esto es lo que nos indica el camino argumentativo que hay que seguir en esta tesis, si la experiencia del mundo es una experiencia de sentido, que a su vez no es otra cosa que una experiencia de lenguaje, sobre lo que hemos de reflexionar es sobre este *pathos del lógos* que nos abre a la dis-posición de las presencias, a la aperturidad de la relación con el mundo como creación.

De este modo, la creación de un mundo no quiere decir “crear una imagen del mundo”, por el contrario, el concepto se sitúa justo en la imposibilidad de la representación del mundo, de

la visión del mundo y sobre todo, en la imposibilidad del nombre propio. Nancy deja esto claro: “Una representación del mundo, una visión del mundo, significa la asignación de un principio y de un fin del mundo” (Nancy, 2002/2003a, 33).

De ahí infero que el lenguaje en el que acontecerá este *pathos* no será el lenguaje de la *dóxa*; sino otro modo de ser del lenguaje, en el cual el mundo pueda presentarse en tanto que pasividad de la comprensión: *pathos* del pensamiento. A este orden o régimen del lenguaje le llamo *parádoxa* en esta tesis y constituye un contra-sentido o contra-orden de la *dóxa*, donde el humano se enfrenta a la experiencia del lenguaje como paradoja: pasión del límite y de la diferencia absoluta. El amplio desarrollo que este concepto demanda se elabora en el siguiente apartado (1.3).

Por ahora, cabe mencionar que la *parádoxa* corresponde a la lógica de la creación de mundo, en contraste con el *comprender* heideggeriano que está determinado por una comprensión del *lógos* como *dóxa*. Desde esta perspectiva, la existencia es tanto un “hacer” como un “ser”, ya que significa una creación de sí en la que el humano se auto-produce. Por ello, esta creación no será comprendida como producción, es decir, como proceso que media para la obtención de un producto. Esto implica que cuando hablemos de la creación del mundo no tendremos en cuenta al humano como el agente que produce la acción que resulta en una obra, sino a éste como una instancia corresponsable del acontecimiento que significa esa llegada del ser.

Por otro lado, hay que resaltar que la creación, en la medida en que es necesariamente singular, pone énfasis en el carácter diferencial de cada existencia que con-forma en su pluralidad la *mismidad* del ser. En ello radica el enorme potencial que el concepto de creación del mundo tiene para incorporar un pensamiento de la diferencia y la alteridad, en contraste con el *comprender* heideggeriano, cuyo acento está puesto en el carácter idéntico de los “interpretadores” del mundo y la mismidad del horizonte de comprensión.

Finalmente, con el concepto de creación de mundo de Jean-Luc Nancy podremos re-interpretar al *mundo*, en lugar de como un mero producto de la acción del Dasein, más bien como la estructura relacional que incluye de igual forma a los términos enlazados en la relación, el Dasein y los entes. De forma que el *mundo*, en tanto que lugar original de la relación, no sea nada más que el tener-lugar de la disposición y participación de las presencias que co-existiendo integran y crean el sentido del ser, cuya expresión es el ser-con. Esta visión de mundo corresponde al concepto de *ecotecnia* que será ampliamente desarrollado en el segundo capítulo.

Con este pensamiento, se abre también una alternativa clara para pensar el *ser-con* [*Mitsein*] heideggeriano desde su modo de ser propio, esto es, como un carácter determinante del ser y no como un modo impropio de acontecer del Dasein [*Mit-Dasein*]. Un análisis a partir de esta perspectiva se desarrolla en el segundo apartado del segundo capítulo (2.2).

Recapitulando finalmente, en lo que respecta al lenguaje como exposición del mundo, no lo habremos de comprender más únicamente como *dóxa*, en cambio intentaré pensar el lenguaje como un *lógos paradójal*, el cual no se articula bajo la lógica de la remisión, sino desde la forma de la relación: ser-a. De este modo, se evaluará la posibilidad de que el lenguaje pueda mostrar no sólo el sentido inteligible, sino también el sentido sensible, o bien, lo que antes llamé la pasibilidad del sentido. Este es el tema que compete a nuestro siguiente apartado.

1.3. EL *PATHOS* COMO SENTIDO DEL MUNDO: EL *LÓGOS* COMO *PARÁDOXA*.

Como expliqué en el apartado 1.1., el *pathos* dentro de la existencia del Dasein se identifica fundamentalmente con la afectividad y ésta está relacionada con la posibilidad del Dasein de dirigirse hacia los entes, es decir, su orientación en el mundo. Sin embargo, como en el planteamiento del problema señalé, aunque la traducción que hace Heidegger del *pathos* aristotélico resalta la importancia de los estados de ánimo para la comprensión, esta comprensión del *pathos* deja de lado la acepción del concepto en tanto que pasividad y recepción. De modo tal que, en *Ser y tiempo*, los estados de ánimo, los cuales afectan la propia comprensión y nuestra direccionalidad hacia el mundo, están subordinados, sino al sujeto, sí, al Dasein. Heidegger expone con claridad en qué medida la comprensión y la *Befindlichkeit* afectan la forma en la que el mundo se presenta ante el Dasein. Empero, se resalta que el encontrarse no deviene una respuesta ante la presentación de los entes del mundo. Por el contrario, son estos entes quienes en su aparición como fenómenos están determinados por el estado de ánimo en el que de por sí se encuentra el Dasein. En este sentido, la propia articulación del *pathos* en *Ser y tiempo* limita la aperturidad del Dasein ante este mundo en el que se encuentra arrojado; ya que Heidegger articula la relación del ser-en-el-mundo sólo desde uno de los extremos de la relación: el Dasein.

Mi propuesta en esta tesis y específicamente en lo que respecta a este apartado es mostrar que si bien la propuesta de Heidegger es adecuada, también es parcial. De tal modo que se vuelve necesario revisar en qué medida, si el Dasein está verdaderamente abierto, también puede ser afectado y afectarse por la presentación del mundo. Con este desarrollo, busco hacer una corrección a la comprensión del *pathos* como un estado de ánimo para pensarlo como una pasión; y, para ello, he de resaltar lo que Heidegger desatiende del propio concepto del *pathos* como *Befindlichkeit*.

Como ya se ha mencionado, el término alemán "*Befindlichkeit*" alude al verbo en alemán "befinden", que a su vez, usualmente se conjuga con el pronombre reflexivo "sich" y refiere a "localizarse", "encontrarse", "hallarse", "ubicarse", "estar situado", entre otras acepciones. De este modo, el término *Befindlichkeit* refiere al carácter del Dasein, quien existencialmente se dispone a la relación con el mundo a través de su encontrarse templado. De este modo, el Dasein no sólo se encuentra templado afectivamente, sino que su temple es el modo en el cual el Dasein está ya dispuesto a la relación, abierto al encuentro con el mundo y que al mundo le concierna. Por ello es que Heidegger puede afirmar que es la *Befindlichkeit* lo que posibilita por primera vez un "dirigirse hacia". Ahora bien, el dis-ponerse no es un movimiento voluntario. "Estar dispuesto" nos indica que el Dasein está puesto existencialmente, ya de origen, para el encuentro y en dirección al mundo. Tanto es así que el Dasein huye de los estados de ánimos. Si de una verdadera disposición se habla, esta disposición está ya implicada en la posición del Dasein en el mundo y, por ello, determina su relación con el mundo y con los otros seres que en el mundo se presentan. Así, la pregunta que surge es: si la disposición a la relación es tan determinante, ¿por qué Heidegger sólo concibe una única direccionalidad (Dasein→mundo) de esta relación? ¿Por qué no puede ser que los otros del mundo que se presentan en el encuentro también con-formen y afecten al Dasein y su posición en el mundo?

Desde mi interpretación, la razón por la cual la relación sólo se articula unidireccio-

nalmente es que Heidegger la esboza desde la comprensión de la relación como “remisión” [*Verweisung*]. La “remisión” alude al modo de la relación bajo la siguiente forma: el mundo-por-mor-del-Dasein. En contraste, y como ya he profundizado en el apartado anterior, Jean-Luc Nancy plantea la estructura de la relación como “ser-a”. No repetiré este debate, porque ya lo he desarrollado en el apartado anterior. La razón por la cual me refiero a esta estructura es únicamente para recordar que hay una fundamental diferencia entre ambas lógicas del sentido, las cuales remiten a la distinción entre la *dóxa* y la *parádoxa* en este trabajo.

Llamo *lógica de la dóxa* a la comprensión de Heidegger acerca del modo en el cual se presenta el sentido ante el Dasein como *Bewandtnis* [condición respectiva] y *Bedeutsamkeit* [significatividad]. La lógica de la dóxa es el modo en el cual el mundo y los entes del mundo se articulan bajo el esquema “algo en cuanto algo”. Así, en la dóxa, los entes que son cosas se nos presentan como “útiles” —seres-a-la-mano— con respecto a ese horizonte de comprensión previo (*Vor-habe*) al cual remiten. A su vez, los “otros” Dasein son reconocidos también como Dasein, puesto que nos remiten a quienes somos, es decir, los reconocemos con respecto a la auto-comprensión previa que ya tenemos de nuestra *mismidad*⁸⁸.

En comparación con la *lógica de la parádoxa*, pongo énfasis en el carácter de aperturidad del encontrarse heideggeriano. En mi interpretación, la lógica de la parádoxa alude a otro modo de la relación que no articula la dirección desde uno de los extremos, sino que contempla el carácter tensional de la relación a la que nos dispone la aperturidad. Dicha aperturidad describe el modo en el cual el mundo nos afecta como una relación de sentido, pero también de contra-sentido. ¿Cuál es este “contra-sentido”? ¿Qué quiero decir con este término? No entiendo contra-sentido como un sentido contrario a la dóxa, sino como un sentido que no se retorna en la remisión. Bajo la lógica de la “condición respectiva” [*Bewandtnis*], el sentido se articula siempre a partir de un reconocimiento de la mismidad, ya sea en los entes, en los otros o en el sí mismo. Por el contrario, en la *parádoxa* se abre un contra-sentido, en cuanto que se impone un sentido de la diferencia. Esta diferencia nos permitirá pensar la presentación del mundo como un encuentro y no sólo como un encontrarse del Dasein. Por esta razón, este análisis formula otra comprensión del *pathos* que lo plantea como existenciario, en cuanto que “aperturidad radical”, donde se implican sus otras acepciones: receptividad, pasividad y pasión. El *pathos* mienta el carácter existencial de la disposición a la relación-con el mundo, misma que no se da solamente y siempre como un dirigirse hacia los entes intramundanos y los otros desde el estado de ánimo; sino también consiste en una pasión del mundo que interpela, interrumpe, invade y afecta la construcción del sentido y la auto-comprensión del Dasein. De este modo, la lógica de la parádoxa describe la forma en la cual la aperturidad se presenta como un *lógos-pathos*, un sentido de otro orden que el de la comprensión, que acompaña a éste y que provisionalmente he nombrado contra-sentido.

En este apartado, configuraré el concepto de parádoxa para comprender ésta como un lógos, que acompaña, atraviesa y fractura a la dóxa⁸⁹ y al modo de acontecer de ésta en la

⁸⁸ En el apartado 1.1. se explica con precisión la lógica de la dóxa.

⁸⁹ Cabe mencionar al respecto que el mismo Heidegger, en sus cursos dedicados a la lógica, ubicados entre 1926 y 1938, deconstruye paulatinamente el concepto de lógica y su acepción como disciplina de los juicios. Esta deconstrucción lo guía poco a poco del problema del juicio, al problema de la verdad y por último, al problema de la esencia del lenguaje. En el curso del 34, *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*, Heidegger hace explícito que es necesaria una reorientación de la lógica cuyo objetivo sea indagar en la cuestión de la esencia del lenguaje. Así, podemos ver cómo el concepto de lógica retorna a su acepción original de *lógos*, ya no se relaciona con la forma del enunciado y la representación, sino, por el contrario, con el modo de la presentación y la llegada del ser. Acerca de este tema, Sallis (2013) menciona que: "In the last of the four courses, there is no longer any

comprensión fáctica. Mi propuesta es que la lógica de la paradoja acontece como creación del mundo y esta creación es de hecho un correlato de la comprensión, una actitud paralela a ésta cuyo estatuto es tan originario y fundamental como ésta. Así, con la configuración del concepto de paradoja y su lógica, intento sentar las pautas para los capítulos subsecuentes. En el segundo capítulo, describiré los modos en los que se da la paradoja y su articulación lógica como creación en la relación con los entes intramundanos y los otros, para así afirmar el carácter existencial de ésta en cuanto que actitud de la existencia y modo de ser-en-el-mundo. A partir de este desarrollo, podré mostrar que la creación es una disposición de carácter ontológico. Para después argumentar que la “creación artística” nos dispone a una relación otra con el mundo, en tanto que tiene el potencial de descubrirnos esa otra “lógica paradójica” que está presente y atraviesa nuestros actos de comprensión en la facticidad.

Es importante aclarar que he seleccionado el concepto “*pathos*”, puesto que comprende ya desde la tradición griega una serie de acepciones que definen el fenómeno con la amplitud que me interesa. Sin embargo, la configuración y significación a la que apunto con *pathos* tiene algunas particularidades específicas, razón por la cual es necesario desglosar sus diferentes acepciones para referirme a la multiplicidad de sentidos a los que remite.

Por otro lado, cabe advertir que Jean-Luc Nancy, el autor en el que baso fundamentalmente esta remodulación, no retoma el concepto de *pathos* más que tangencialmente. Sin embargo, considero que este concepto puede reunir y nombrar varios aspectos y significaciones a los que se remite Nancy en diferentes momentos de su pensamiento. Nancy emplea diferentes nombres para aludir a los diferentes aspectos que componen esta forma particular de presentarse el sentido como *pathos*. De este modo, plantearé el *pathos* a partir de esa serie de conceptos y significaciones diversas que en su articulación conformarán el concepto y su significación⁹⁰.

reference to this way back, and it appears that Heidegger has abandoned entirely the task of renewing logic, of rendering it philosophical. It is significant that in the title of this course, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte 'Problem' der 'Logik'*, the word logic occurs only in the subtitle and is enclosed in quotation marks. Heidegger explains the modification indicated by these marks: his intent is to go behind what have been taken—that is, misconstrued—as problems of logic in order that he might discover there the concealed, still-unasked basic questions of philosophy. In the idiom of this course, the word logic no longer names a philosophical discipline, not even one still in need of being rendered philosophical. Logic is no longer the logic of thinking but rather precisely that with which thinking must break. For the questions with which thinking would break through to its task at the end of philosophy have remained—even in the most radical case, that of Nietzsche—'caught in the shackles of 'logic.' Heidegger declares that the task is to go 'beyond logic.'" (98). Coincidente con esto, la lógica de la paradoja constituye justamente la fractura del sentido tradicional de lógica, en la medida en que enuncia del pensamiento su límite, esto es el momento que trasciende la lógica en sentido tradicional—porque la confronta con la imposibilidad de representación y apropiación. En esta medida, puede pensarse que la lógica de la paradoja es relativa a la lengua poética, porque tiene el potencial de llevar a cabo el objetivo no tematizado por Heidegger en el último de sus cursos. Éste es uno de los aspectos centrales del tercer capítulo.

⁹⁰ En concordancia con lo anterior, en *The Nancy Dictionary* (2015), Hackett define la significación de la pasión en la obra de Nancy de manera afín a la caracterización del *pathos* a la que me he referido: "Passion can refer to an excessive emotion, especially love or anger or the emotions more generally ('the passions'), to an intense and motivating feeling concentrated on an object or idea, to powerful sexual desire (see *jouissance*, sexual relation), or, finally, and more archaically, to any passive state, especially when one is being acted on from the outside, often unwillingly (synonymous here with 'suffering'). All dimensions of the term are important in Nancy's philosophy, as is the observation that, in the history of Western philosophy, passion is a restive concept. It tends to transgress the boundaries of the psychosomatic dualism, being manifest in both body and soul [...] In 'Elliptical Sense', Nancy considers passion (as in 'the passion for the origin') as the possibility of thought, as that which is both alien to and constitutive of thinking, as well as that burning quest for the real of which the possibility and

1.3.1. LA PASIBILIDAD DE SENTIDO Y EL TACTO COMO MODELO DE PENSAMIENTO.

Para comenzar, es importante remitirme a la noción griega de *pathos*. Aristóteles distingue cuatro significaciones de *pathos* en el quinto libro de la *Metafísica*: “las cualidades en las cuales una cosa puede alterarse”; “las actividades y alteraciones de tales cualidades”; “las alteraciones y movimientos que producen daño, y muy especialmente, aquellos daños que producen sufrimiento” y “las grandes desgracias y los grandes sufrimientos” (1022b, 15-20; 2008b, 250). Como se puede ver en sus cuatro significaciones, el *pathos* refiere a la posibilidad de “afectar-se” de una cosa. Esta posibilidad no es una potencia, porque no está separada del acontecimiento que afecta, de la afectación misma⁹¹. El *pathos* se refiere tanto a la receptividad como a la experiencia, comprende y significa ambas. El *pathos* es una disposición que no tiene lugar antes o fuera del acontecimiento mismo que es padecido. Por consiguiente, es una disposición que es posición, o más bien, padecimiento de la posición que altera y comporta la modificación de un “algo”, la afectación.

En las cuatro definiciones que proporciona Aristóteles, podemos observar que algo sucede a la cosa, es decir, una cosa es alterada en sus cualidades. Por ahora, obviemos las tercera y cuarta premisas aristotélicas, acerca de que el *pathos* es sobre todo aquella alteración de sentido que se padece como un gran sufrimiento (ya lo retomaré más adelante en este mismo apartado). Que la cosa se altere en sus cualidades, desde una perspectiva fenomenológica, quiere decir que lo que se altera en el *pathos* no es la cosa propiamente sino su sentido, es decir, su modo de presentarse en tanto que *lógos*. De este modo, el *pathos* es propiamente una alteración de sentido, pero esta alteración de sentido es a su vez un padecimiento; la transformación de sentido es padecida y su padecerse es lo que propiamente modifica al sentido, convirtiéndolo en otro.

Desde esta acepción, el *pathos* puede explicarse bajo el concepto de “pasibilidad del sentido” que proporciona Nancy. Nancy afirma que el “sentido es concreto: es decir, es tangible e impenetrable (estos dos atributos se implican mutuamente)” (1993/2003c, 27). Las cosas y en específico su “venida a la presencia” son pasibles de que algo les pueda ocurrir, les sucede y tenga lugar para ellas (Nancy, 1990/2002, 161). Esta pasibilidad es condición necesaria de la existencia de la cosa. Para que la cosa sea, necesita ser pasible del espaciamiento del ser en el *ahí*, que es la cosa. Ser pasible quiere decir padecer y dejar-ser el espaciamiento temporal del ser que la hace ser un ser-ahí. En consecuencia, el sentido del ser es tanto tangible como impenetrable, puesto que es un sentido existencial que sólo puede tener lugar como acontecimiento. Por esta razón, también las cosas son pasibles de sentido, no sólo el humano, puesto que la cosa en su venida a la presencia tiene la posibilidad de hacer sentido con su existencia. Nancy resalta con este pensamiento, que la cosa en su presentarse es ya sentido del mundo. El lugar del sentido no está puesto en quien la toma como sentido a partir de la interpretación. El sentido de la cosa se determina en que la cosa es pasible de ser mundo y el mundo es pasible de hacer sentido en cada cosa y en todas las cosas (Nancy, 1990/2002, 161).

impossibility together, with no resolution, are also the conditions for thinking. Passion is the reciprocal agony and ecstasy of the finitude of thought, its endless pursuit of meaning in the world that is always already meaningful before the arrival of any signification and in its brute facticity. Hence the ‘passion of sense’ is closely aligned with ‘touch’. This latter term signifies the sense of the world as a meaningful structure that arises in the quotidian situation of our embodied encounter with one another” (en Gratton y Morin, 175-6).

91 Sobre este asunto, consúltese el análisis de Paola Coriando (2002), 103-4.

La relación de pasibilidad para Nancy es “necesariamente”, lo cual no quiere decir que haya una suerte de necesidad trascendental que determina el modo de ser de la cosa, sino que la cosa se encuentra en una relación consigo misma y para-sí misma que la auto-determina. Esta relación es la “pasibilidad de sentido”:

pasa que alguna cosa, existiendo, es inmediatamente pasible de su propia existencia, en tanto que «sentido». Impasiblemente, en la necesidad. Pero la necesidad *de* esta necesidad (la necesidad de ser necesario), es lo que es pasible del sentido [...] Esta necesidad —esta pasibilidad— es la de la realidad siempre dada de lo real: la cosa, siempre antecedente, pero sin precedente. Ni siquiera «dada» —pero allí “ (Nancy, 1990/2002, 161).

De acuerdo con esto, la necesidad en tanto que pasibilidad de sentido no determina el modo de ser de la cosa, sino el que la cosa sea, en otras palabras, que sea una libre y particular concreción (cualquiera) de ser en el allí. Ésa es su auto-determinación. Esto significa que, para Nancy, la cosa en tanto que concreción tiene una necesidad de estar afectada de la necesidad de su propia existencia. Tal necesidad es el sentido. Puesto que el sentido está afectado por una relación para consigo mismo, el sentido es para sí y hacia sí [*être-à-soi*] sentido de la existencia. El sentido tiene que ser pasible de sí mismo para hacer sentido. Lo cual quiere decir que, además de hacer sentido para otros, es sentido para sí como pasibilidad: se siente sentir y ser sentido. De hecho, “lo que siente en el sentir es que comprende lo que siente, y lo que hace sentido en el sentido es que se siente él mismo hacer sentido” (Nancy, 1990/2002, 5).

Nancy rompe con la interpretación tradicional del sentido occidental que supone una división entre el sentido sensible y el sentido inteligible. En *Ser y tiempo*, Heidegger intenta deconstruir el sentido tradicional y con la inclusión de la afectividad como correlato de la comprensión proporciona una alternativa a la exégesis de la presentación de sentido, la cual afirma el doble régimen con el que se presenta el sentido en tanto que comprensión templada. No obstante, como Nancy resalta (1990/2002, 7), en *Ser y tiempo*, Heidegger todavía es tributario del doble régimen —sentido sensible y el sentido inteligible—. En contraste, Nancy intenta observar que hay una suerte de interdependencia entre el sentido sensible e inteligible, a tal grado que se esfuerza en difuminar la división entre estos sentidos. Esta interdependencia está implicada en la relación “*à soi*”, en cuanto que la relación necesaria y determinada de la existencia como un sentido-consigo. Esta reciprocidad ontológica y originaria no constituye una relación de coordinación, no es una relación armónica entre sentido sensible e inteligible que presentan al ente como un fenómeno unitario. La relación “a-sí” [*à-soi*] es una relación tensional que hace sentido en tanto que aporía⁹².

Para Nancy, esta relación de interdependencia entre el sentir y el sentido constituye, como en Aristóteles, una sola entelequia heterogénea, es decir, un solo acto en el cual la diferencia se inscribe en su mismidad como elemento constituyente: “el acto del que siente y el acto

⁹² Al respecto escribe Nancy: “se podría mostrar sin dificultad que no hay filosofía, ni poesía, que no haya pretendido de una manera o de otra, superar, disolver o dialectizar esta doble aporía” (Nancy, 2002, 5). De este modo, es claro que Nancy reconoce que una de las intencionalidades de la “literatura”, la cual incluye tanto a la filosofía como a la poesía, es dialectizar la doble aporía del sentido, la cual, en mi opinión, se pone de manifiesto en su naturaleza tensional en la experiencia del lenguaje. Así, el modo en el que acontece el lenguaje en la literatura es justamente en la doble aporía del sentido: sentido sensible e inteligible simultáneamente. Este tema se desarrolla en el capítulo 3 de la tesis.

de lo sentido son lo mismo” (Nancy, 1993/2003c, 52). Por ello, el sentido en cuanto que acto se constituye internamente por la relación “a-sí” [*à-soi*]:

La entelequia heterogénea de lo que siente/lo sentido en la unidad espaciadora de su contacto implica la relación, bajo la forma del ser-afectado-por, y en consecuencia el ser-afectable-por, o del ser-pasible-de (cuya intelección y cuyo sentido inteligible no son, después de todo, más que una modulización o una modelización, incluso una afección del afecto mismo). La afectabilidad constituye la presencia de la presencia sensible, no en cuanto pura virtualidad, sino como un ser-en-sí-ya-siempre-tocado, tocado por la posibilidad de ser tocado (Nancy, 1993/2003c, 187).

La intelección en cuanto que correlato siempre de un sentido sensible no es más que una experiencia del sentido en cuanto que pasibilidad; la experiencia del sentido como disposición al sentido, a la posibilidad de sufrir el sentido como afecto. De manera tal que, lo que surge como sentido inteligible es autocomprensión, pero, no a la manera de Heidegger, quien sólo piensa la comprensión como interpretación significativa, sino en tanto que *pathos*: una afección del afecto mismo que presenta la relación con-sigo-mismo como pasibilidad.

Esta comprensión del sentido lo sitúa como un *pathos* bajo las dos primeras acepciones aristotélicas. El sentido es en tanto que pasibilidad un acontecimiento que modifica las cualidades de una cosa alterándola, y esta alteración que es padecida se padece en cuanto que sentido como una afección del afecto mismo, lo cual nos remite a las dos subsecuentes acepciones del *pathos* en Aristóteles relacionadas con las pasiones (sufrimiento). Por esta razón, el sentido puede ser considerado un *pathos*, ya que constituye tanto el afecto —sentir—, como la afección de lo que afecta —lo sentido— y del ser afectado y afectable por —hacer sentido—.

En la cita que transcribí podemos observar que Nancy piensa la experiencia del sentido desde la experiencia del tacto. La elección del tacto como modelo epistemológico es una decisión definitoria para el pensamiento de Nancy, la cual afectará e influenciará de manera fundamental el desarrollo de su filosofía⁹³. A pesar de sus afinidades, este aspecto separa radicalmente la visión de Heidegger acerca del sentido, de la de Nancy.

Para Heidegger, lo más representativo del sentido es que presenta la relación que el Dasein tiene consigo mismo en cuanto que proyecto. El *cuidado* es para Heidegger la única y verdadera entelequia, y, por ello, es lo que brinda unidad a las experiencias de sentido tanto inteligible como sensible para el Dasein, articulándolas como significatividad. De este modo, aunque el Dasein se encuentra arrojado al mundo, estando ya en medio de éste y abierto, esta aperturidad es siempre relativa a la orientación que el cuidado brinda, en tanto que estructura preeminente que abre el encuentro con el mundo. A causa de esta preeminencia del cuidado, el *por-mor-de* funciona como una especie de encuadre que limita la visión del Dasein.

Al respecto de este punto, cabe resaltar que la analítica existencial se mueve en una

⁹³ El trabajo más relevante acerca de la importancia del "tacto" en tanto que modelo epistemológico en el pensamiento de Nancy es el libro de Derrida *Le toucher: Jean-Luc Nancy* (2000) [*El tacto: Jean-Luc Nancy*, 2011]. Derrida hace un recorrido exhaustivo con miras a configurar el sentido y la trascendencia que tiene el tacto en la obra de Nancy, incorporando incluso las obras primeras, donde no se encuentra explícitamente tratado el tema. Además, se da a la tarea de contrastar la comprensión del "tacto" en Nancy, con respecto a las de otros autores fundamentales de la tradición. A lo largo de este apartado, aludiré en varias ocasiones a este trabajo para apuntar a algunas consideraciones relevantes.

semántica de la visión⁹⁴. Si bien es cierto, como Jesús Adrián Escudero advierte, el término visión [*Sicht*] en el léxico heideggeriano no puede reducirse a su significación literal:

El «ver» no mienta la percepción visual y tampoco guarda ninguna relación con la aprehensión de lo inteligible por medio del ojo del alma. Desde la claridad (*Gelichtetheit*) —que es el carácter atribuido a la apertura del ahí—, la «visión» remite al horizonte abierto por la comprensión (*Verstehen*), la cual, a su vez, se articula como: a) *Durchsichtigkeit* («transparencia»): la visión que apunta primariamente a la existencia en su totalidad; b) *Umsicht* («circunspección»): la mirada circunspectiva propia del ocuparse (*Besorgen*) de los entes intramundanos; c) *Rücksicht* («consideración»): el respeto y la consideración que se muestra por los otros en la solicitud (*Fürsorge*) (2009, 154).

De cualquier manera, considero que el léxico heideggeriano se orienta demasiado por el modelo de la visión, y esto conlleva consecuencias substanciales en la interpretación del sentido. Heidegger busca apartarse de un esquema sujeto-objeto, en el cual el ente intramundano es conocido sólo por la contemplación; donde el ente es puesto delante de los ojos y a la vista, interpretación que Heidegger llama *vor-handen-sein*. Para hacerlo, propone la interpretación del ente intramundano como útil, que contempla la visión y la mirada como un producto derivado de la ocupación. Pero en la interpretación del útil como algo a la mano, Heidegger obvia la propia consideración de “la mano” como órgano sensible, la cual no sólo descubre al ente en la ocupación sino también a la propia mano: acontece un tacto del sí-mismo que se pone en evidencia en la disposición a la relación⁹⁵. Así, aunque la manifestación [*Erscheinung*] del útil no es por supuesto su apariencia, sigue refiriendo a un régimen de lo visible que se constituye por la manera previa de ver del *Dasein* que abre un horizonte particular de visibilidad. Lo visible del útil, entonces, no es ni su materialidad, ni sus partes, sino su significado en cuanto que *para-algo*, que es lo que de hecho articula la pertenencia que tiene este útil para con otros útiles. El *para-algo* como significado proporciona una visión unitaria del útil conforme al entender previo. El tacto de la mano y sus sensaciones, la aspereza y la resistencia del material, el peso del útil son elementos que se evaden⁹⁶; lo cual indica que Heidegger sólo utiliza la “mano” como una metáfora para señalar la orientación práctica del

⁹⁴ En mi opinión, hay a lo largo de toda la obra heideggeriana un léxico asociado a la visión. Coincidente con ello, el uso de términos muy relevantes en el pensamiento heideggeriano, tales como: *Lichtung, erleuchtet, Vor-sehen, Zeichen/Zeigen, Augenblick/Ereignis/Er-äugnis*. Es evidente que esta alusión a la visión que hace Heidegger tiene su razón de ser en un esfuerzo por elaborar una interpretación del ser que sustituya al saber teórico y que se diferencie de éste. Cuando Heidegger habla de “visión”, lo hace oponiendo la visión existencial a la mera contemplación del pensar metafísico. Sin embargo, que la visión sea el modelo preeminente resulta determinante para la comprensión, puesto que articula la relación del ser y su presentación como una especie de óptica de carácter ontológico.

⁹⁵ Como Derrida señala (2011), el pensamiento de Husserl acerca de la mano se centra en el potencial que tiene el tacto para presentar la reflexividad del “sentirse”, que puede donar, a partir de la sensación del cuerpo viviente, la intuición del cuerpo propio. Consúltense el capítulo “VIII. Tangente II” para revisar los detalles de este asunto y su problematización (33-264).

⁹⁶ En el pensamiento posterior a *Ser y tiempo*, Heidegger hace múltiples alusiones a la “mano”, cabe resaltar que en éstas se puede observar un interés particular por conceder mayor importancia a la pasibilidad de la mano, que debe atender a los materiales para crear una cosa. Sin embargo, como Derrida (1987) expone en su conferencia *Le main de Heidegger*, dichas alusiones a la mano, en tanto que se encuentran presas de una lógica del “donar-recibir” no consideran en realidad lo corpóreo de la mano y su encuentro con otros cuerpos, sino que utilizan la “mano” como una metáfora, que en este punto, no se vincula con la utilidad, sino con la actividad de ligar y escribir, juntar, ensamblar (*Gestell*), es decir, un actividad subordinada al *lógos*.

Dasein hacia las cosas en función al *para-algo*, que a su vez, se subordina al *por-mor-de*⁹⁷.

En contraste, Nancy privilegia la experiencia del tacto como modelo de comprensión de las cosas, y en específico, de la pasibilidad de sentido, entendida ésta como la forma en la que se da la presentación del sentido en cuanto que cosa. En el tacto, el encuentro suscita una doble experiencia: se toca a uno mismo tocando a lo otro⁹⁸. Y lo otro que se toca no es separable de quien toca, que sólo puede sentir-se desde ese encuentro. Asimismo, el tacto es fragmentario, la experiencia táctil no brinda de entrada una significación unitaria⁹⁹. Si nos ubicamos en el contexto de la ocupación heideggeriana [*Besorgen*], el tacto es justamente lo que se resiste a la ocupación —y por ello, a la economía—, ya que despliega un sentido que no puede ser engullido por ese otro sentido que otorga la remisión y que toma a la cosa como instrumento. El tacto devuelve un sentido como un resto pendiente que siempre está presente, pero que las más de las veces es dejado de lado. Y este sentido es un sentido del *sí-mismo* que surge del encuentro con lo otro. Es un sentido-con otro.

Por ello es que el tacto se presenta como lo que desafía justamente el registro lógico-

⁹⁷ En cierta medida, con la visión del Dasein nos encontramos con un instrumentalismo del mundo, en términos generales, el cual se extiende a todos los planos de esta relación. El *por-mor-de* articula la relación con el mundo desde una perspectiva fundamentalmente pragmática, en cuanto que nos remite a una especie de para-algo final del Dasein, es decir, a una visión del mundo circundante del Dasein en función al proyecto de éste. Desde la visión que dona el *por-mor-de*, el mundo se convierte en una totalidad de posibilidades pragmáticas. De hecho, el cuidado sería lo que unifica tales posibilidades remitiéndolas a su función conforme al para qué de la actividad existencial misma. De este modo, el mundo se comprende únicamente como un compendio de instrumentos, cuyo único sentido posible siempre se da en función a la utilidad que presentan para el Dasein. Heidegger reconoce este riesgo en *Beiträge zur Philosophie [Aportes a la filosofía]*, 1989/2006a, que corresponde a sus escritos de la década de los treinta: "Aun cuando ahora, después del decidido nombramiento de esta diferenciación en *Ser y tiempo*, se aplica a un más cuidadoso empleo del lenguaje, nada ha sido alcanzado y de ninguna manera atestiguado, de que un saber y preguntar por el ser [*Sein*] se haya hecho viviente. Por el contrario: se ha acrecentado ahora el peligro de que el ser mismo sea tomado y tratado por sí como un presente ante la mano" (369).

⁹⁸ Como me lo hizo notar Begonya Saez Tajafuerce, existe una afinidad entre el desarrollo aquí expuesto y el concepto de "propiocepción". La "propiocepción" se refiere a la percepción del *mi*, vinculada al tacto corporal, como experiencia constitutiva de la subjetividad del "yo". Montero (2006) la define como: "Proprioception is the sense by which we acquire information about the positions and movements of our own bodies, via receptors in the joints, tendons, ligaments, muscles, and skin" (231). De modo, que se refiere a la pasibilidad generalizada del cuerpo. Al respecto, puede consultarse también el trabajo de Price-Williams (1957), quien hace un recuento exhaustivo sobre las diferentes posiciones que apoyan o contradicen la "propriocepción" como fundamento de la identidad personal, para concluir que ésta es un mecanismo a través del cual se puede tomar conciencia del cuerpo como *mío*. Sin embargo, esto debe pensarse como una secuencia, un "esquema" (*schema*). De modo que la propiocepción vendría a constituir una percepción intuitiva, que está sujeta al tiempo (pasado, presente y futuro) y que unifica los diferentes segmentos aislados de la conducta, lo cual para el autor, nos remite a una acepción fenomenológica de la identidad personal (543).

⁹⁹ Esta será uno de los aspectos en los que Nancy rompe con la fenomenología precedente, tanto de Husserl como de Heidegger, la cual privilegia el "aparecer" del fenómeno en términos visuales. Como dice Patrick Roney: "In so far as it seeks to uncover the essential structures of appearance, both the phenomenologies of Husserl and Heidegger privilege a kind of seeing. By contrast, sense does not invoke sight but rather the plurality of the senses and most especially touch, which in turn is the most plural of all the senses. Phenomenology fails to address the heterogeneity of sense and, by extension, the discrete differences that compose the world; that is the claim. If it could, then it would have to confront a plurality that did not presuppose a *sensus communis*" (2013, 344).

simbólico del lenguaje. En términos lacanianos¹⁰⁰, este último tiene afinidad con la *dóxa*, porque es lo que nos dota el orden del lenguaje verbal y la cultura, y está enfrentado a “lo real”. Según la definición que tiene “lo real” en Lacan, podríamos afirmar que el “tacto” sería aquello que presenta lo real, en tanto que presenta la negatividad, la falta de fundamento del significante. Desde esta perspectiva el no-fundamento del significado sería la pasibilidad del sentido. Nos encontramos ya en Lacan con un “registro del sentido” que no corresponde al significado, sino que justamente nos remite a lo “irrepresentable”, esto es, lo que no se atiene, ni se puede atener nunca, a la forma del “algo como algo”. Resulta clara la afinidad de este registro con lo que llamo *paradoxa*.

Coincidente con ello, Nancy critica la aproximación que hace Heidegger al “tacto” en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1983, 2010a) [*Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/1930)], un texto un poco posterior a *Ser y tiempo*, que corresponde a la misma línea de pensamiento de éste. Es necesario citar el fragmento de Heidegger que comenta Nancy, para entender este debate:

La piedra es sin mundo. La piedra yace, por ejemplo, en el camino. Decimos: la piedra ejerce una presión sobre el suelo de la tierra. Con ello «toca» la tierra. Pero lo que ahí llamamos tocar no es un palpar. No es *la* relación que tiene un lagarto con la piedra cuando yace sobre ella al sol. Este tocarse de la piedra y el suelo de la tierra es menos aún el tocar que experimentamos cuando nuestra mano toca la cabeza de otro hombre [...] La tierra no está para la piedra como sustento, como sosteniéndola a ella, a la piedra [...] Porque la piedra en su ser piedra no tiene absolutamente ningún acceso a otras cosas en medio de las cuales aparezca para alcanzar y poseer, estas otras cosas en cuanto tales, por eso no puede carecer en absoluto (1983/2010a, 247).

Nancy critica la caracterización negativa del tacto que la piedra ejerce sobre la tierra. Tanto la piedra como la mano de Heidegger no son concretas sino abstractas. Puesto que Heidegger sólo piensa en los objetos en relación a su utilización por el Dasein, interpreta a la piedra bajo la lógica del útil: como obstáculo de la caminata, como un objeto que es lanzado o manipulado por el sujeto. Sin embargo, para Nancy “lo concreto está antes o después del objeto y el sujeto” (Nancy, 1993/2003c, 102). La piedra no tiene un mundo pero la piedra está en el mundo, forma parte de su constitución en cuanto *concretización singular* de tal mundo, es espaciamiento y extensión del mundo y por tanto, hace parte del sentido del mundo. El sentido del mundo se reparte (*partage*) en ella. Nancy sugiere, entonces, que a pesar de que la piedra no tiene mundo, sí tiene sentido.

¹⁰⁰ En varios momentos del texto me he de remitir a Lacan, porque es una de las influencias más importantes de Nancy y uno de sus principales interlocutores, aunque no siempre lo haga explícito, y por ello, en algunas ocasiones su alusión puede brindarnos una perspectiva más clara acerca de algunos conceptos que Nancy basa en la exposición de Lacan, pero no define, comenta o cita. El psicoanálisis constituye una de las intertextualidades más presentes en la argumentación de Nancy, tanto como lo son Hegel, Heidegger, Bataille y Derrida. Al respecto de la relación con Lacan, dice Begonya Saez Tajafuerce (2013): “J.L. Nancy trabaja con relación a Lacan su crítica a la concepción metafísica del sentido como origen o fuente de significación a la vez que como resultado, pleno y dado de una vez por todas, de la misma. El sentido no es un atributo y mucho menos un atributo de lo real que alcance a gozar de la más mínima relación con la verdad. Ni se corresponde con un sujeto que lo atesora, sino que el sujeto, en la teoría lacaniana, experimenta el desplazamiento, ya en el orden de lo simbólico, que lo lleva a experimentar el sentido o bien como carencia, o falta, o bien como exceso. Se trata aquí de una suerte de permanente extrañamiento del sentido y, así, de su permanente exposición” (36-7).

¿Qué tipo de sentido puede hacer la piedra? Ese sentido que es concreto, tangible e impenetrable (1993/2003, 27).

Como resalta Nancy, Heidegger omite “el peso del contacto de la piedra con la otra superficie y, a través de ella, con el mundo en cuanto red de todas las superficies” (Nancy, 1993/2003c, 101). Para Nancy, la comunicación entre piedra y tierra se da porque una y otra se afectan entre sí, la afección entre sí es el peso y esta afección concreta es ya una especie de “sentido”. Esta comunicación no es como tal una comunicación, esto sería darle un mal nombre, aunque en efecto tenga que ver con el sentido. Lo que sucede entre piedra y tierra es un tacto-a [*toucher-à*]¹⁰¹. Por supuesto que este tacto no es un palpar (*betasten*), como bien dice Heidegger, pero ahí acontece un con-tacto. Este contacto que se da en el intervalo de la dis-localación y la diferencia de lugares, que es diferencia entre entes, es una especie de tacto. Un tacto definido como “transitividad pasiva” (1993/2003c, 102), que bien puede traducir la primera y segunda definiciones de Aristóteles acerca del *pathos*.

En consecuencia, para mí el sentido al que alude Nancy es un sentido del *pathos*, no un sentido del *lógos*. Por ello, el sentido puede estar en la piedra y en el animal. Este sentido, es importante decirlo, es un sentido que se presenta en paralelo a la comprensión y es condición estructural de su apertura. Dice Nancy: “la compacticidad misma de su dureza impenetrable (impenetrable para ella misma) no se define (precisamente se de-fine [*de-finit*]) más que a través del desvío, la distinción de su ser esto, aquí” (1993/2003c, 103). De este modo, el sentido “tiene lugar” en la piedra. La piedra constituye una dis-localación del mundo. El mundo se espacia en la piedra. La piedra es ocasión de su distinción espacio-temporal como dureza, puesto que la dureza la “de-fine”, la de-termina, es decir, le otorga el fin, el límite, la distinción del aquí. Así, el valor de la piedra radica en su singularidad, en el “desvío” del sentido que inscribe su cuerpo. Por ello, Nancy califica de “cuántica” a esta discreción. La piedra es un estado del mundo singular, una posibilidad del mundo. Por consiguiente, el sentido de la piedra no es determinista, sino que se determina como transitividad pasiva. Su sentido se constituye por la singular afectación que provee en cuanto que peso, dureza, textura, calor, todo lo que puede ser nombrado con *tacto*¹⁰².

Ahora bien, es necesario advertir que esta incorporación de lo material no pretende regresar a un pensamiento metafísico que identifica la materia con la sustancia. Como aclara Nancy:

«materia» no designa una sustancia o un sujeto —ni un contra-sujeto—, sino que designa propiamente lo que de suyo se comparte, lo que no es sino distinto de sí, *partes extra partes*, originariamente impenetrable en esta penetración fusionista y sublimante que sería la de un «espíritu», punto sin dimensión y sin participación fuera del mundo” (1996/2006b, 100).

¹⁰¹ Con tacto-a se alude al tacto en la forma de la relación “ser-à”, es decir, un tacto que siempre es contacto y presenta la entelegía “sentir/sentido”, en cuanto que unidad heterogénea e inapropiable que no puede resolverse en una síntesis, sino en la que permanece el sentido de la diferencia, porque la diferencia le es constitutiva.

¹⁰² El análisis de la piedra de Nancy me recuerda al análisis de la obra de arte que hace Heidegger, específicamente con respecto al elemento “tierra” que se presenta en oposición (lucha) con el levantamiento del mundo, y que entonces, actúa como una especie de resistencia ante la articulación de la plena significatividad de la obra. El elemento tierra constituye un desvío para la interpretación significativa del mundo, pero este desvío determina a la obra como ocasión singular: ser-esto-aquí. A su vez, este elemento tierra está asociado en Heidegger también con el *pathos*, tiene lugar como una experiencia afectiva e inapropiable. De este modo, también en Heidegger se observa una relación entre la materia y lo que toca (afecta) al Dasein. Acerca de esta semejanza, se ahondará en el segundo capítulo cuando se hable de la relación con la cosa.

Entonces, la materia es la diferencia de cuerpos. La materia hace posible la diferencia y constituye “la realidad de la diferencia —y de la diferencia— por la cual solamente *hay alguna(s) cosa(s)* y no sólo la identidad de una pura inherencia” (Nancy, 1993/2003c, 95). La singularidad del sentido que provee una cosa en cuanto que ocasión puntual del ser, espaciamento pasivo de la transitividad, se determina por la diferencia real material entre las cosas, que hace que *alguna* cosa sea posible. En este punto de su argumentación, Nancy incluso remite al Dasein para exponer el argumento. El Dasein es caracterizado por Heidegger por su *Jemeinigkeit*, es decir, su ser-cada-vez-mío. Esta ipseidad del Dasein, dice Nancy, no puede siquiera pensarse sin el recurso material-trascendental de alguna cosa en general (1993/2003c, 95), en efecto, la realidad de la materia es lo que brinda la posibilidad diferencial del “mío”. Nancy no comprende la materia como una “identidad de pura inherencia”, sino más bien como la condición de posibilidad de la *diferencia* misma y por tanto, de la pluralidad de las cosas. Por ello, Nancy puede afirmar que la materia pertenece a la estructura del sentido del mundo y es indisociable a la idealidad del sentido (Nancy, 1993/2003c, 95-6). Se afirma la necesidad de la extensión como el aspecto más fundamental de esta realidad.

La materialidad no se presenta en sí misma como un objeto que pueda tocarse, puesto que se presenta como singular; en consecuencia, aunque sea la condición misma de todo tacto, no puede ser como tal tocada más que en el cuerpo. Puesto que la materia es siempre singular, es “materia *signada*” y finita: es cuerpo.

Como observamos anteriormente en la cita, Nancy recupera la fórmula de Leibniz para definir a los cuerpos: *partes extra partes*. Aquí, se nos presenta una de las primeras paradojas constitutivas del sentido. Dice Nancy: “la singularidad material *signada* tiene su verdad en su unicidad pura, pero su sentido lo hay o está en la multiplicidad de sus acontecimientos, de sus situaciones, de su *ida venida*” (1993/2003c, 97). La materia es sobre todo diferencia material en cuanto que su acontecer implica la singularidad existencial, sin embargo, también constituye lo que “de suyo se comparte”. La materia en términos generales es pues lo común, lo que tiene su forma de ser en cuanto que “plural singular”, o bien, acontecimiento múltiple. La materia puede ser lo común, en la medida en que no constituye un extremo de la dicotomía “materia-espíritu”. Por el contrario, para Nancy la materia es la extensión del espíritu, de modo tal que no habría una distinción posible entre estos dos aspectos. Así, la materia es lo común en la medida en que no es otra cosa que el *ser-mismo* en su espaciamento *como* entes, por ello, también es múltiple y plural, corresponde a la media incuantificable de las existencias. Nancy sitúa entonces la diferencia ontológica como movimiento diferenciador que da lugar a las existencias justamente en la materia finita de cada cuerpo. Por tal razón, ya desde *La expérience de la liberté* (1988), Nancy sitúa la libertad en lo que llama “materialidad ontológica”: “la retirada del ser como *Setzung* material de la singularidad, y la diferencia de las singularidades como diferencia de fuerzas” (1988/1996, 118). Esta materialidad existencial sería la *práxis* misma de la libertad ontológica, y como tal, Nancy afirma que no puede estar exenta de las propiedades materiales de la exterioridad y la resistencia. Por ello, la libertad es para Nancy impensable, en cuanto que libertad está expuesta, pero se resiste al concepto, es como la materia impenetrable en varios sentidos.

Conforme a lo anterior en *Corpus* (1992), Nancy también define la materia como *partes extra partes*, porque expresa la condición real del ser —que es material— como reparto y partición: “El «extra» no es otra «pars» entre las «partes», sino solamente la repartición de las partes. Repartición, partición, partida” (1992/2010, 245). Con “partida” se enfatiza el modo del ser como una retirada en los entes: un *dejar-ser* al ente que es constitutivo de la partición (mostración)

del ser como ente, lo cual ya era señalado por Heidegger. De este modo, la materia es sobre todo una división de lugares, de espaciamentos: ser que se reparte espaciándose en existencias singulares. El sentido en cuanto que entelequia se da como un contacto entre las *diferencias*, en el cual no hay sujeto ni objeto, sino contigüidad entre espaciamentos, ubicaciones y lugares: “*el* sentido es el tacto. El ser-aquí, lado a lado, de todos los seres-*allá*” (Nancy, 1993/2003c, 103).

El modelo epistemológico del tocar implica ya de por sí una especie de deconstrucción del idealismo y el subjetivismo, y por tal razón, apunta a una dirección muy distinta que la observación de otros filósofos, quienes también han dedicado su atención al tacto, pero que han rechazado este “materialismo”, tales como Descartes¹⁰³, Kant, Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. Al respecto afirma Derrida:

lo cierto es que en Nancy el motivo de máxima obstinación es resistir, en nombre del tocar, a cualquier idealismo o a cualquier subjetivismo, tanto sea trascendental como psicoanalítico. La insistencia en el tocar desbarataría toda esa tradición, por vigorosa y necesaria que fuese. El tocar viene a ser, para Nancy, el motivo de una suerte de realismo absoluto, irredentista y pos-deconstructivo. El espaciamento del espacio que Nancy expone al tocar resulta irreductible a cualquier extensión matematizable, y quizás a todo saber [...] La Cosa se toca, aun allí donde no se toca Nada [...] Y como el tocar y el no tocar se tocan, *realmente*, con un tacto [*tact*] infinito en el cual se hunde, se abisma y se agota, se ex-cribe, exacta hipóbole, la escritura de Nancy” (Derrida, 2000/2011b, 79).

Nancy propone una transformación de la noción de sentido, de extensión y de espacio cartesiano. El espacio es el lugar de la materia, pero esto es así, porque la materia es el espaciamento. De tal modo, que la extensión no es matematizable, porque de hecho es incontable. Incontable porque la extensión implica la contigüidad material, al mismo tiempo que la interrupción de lo continuo: “lo que es común, en lo cual se comunican, es lo que lo singulariza; lo que los reparte” (Nancy, 1993/2003c, 117). La extensión es *partes extra partes*. He ahí la paradoja. El tocar afirma la continuidad puesto que siempre es un con-tacto, sin embargo, en tanto que con-tacto expresa una diferencia irreductible que no puede ser superada, está pues en el límite. Esta extensión es irreductible a todo saber, entonces, sólo se puede tocar. Y el tacto, veremos, no es saber aunque sí sea sentido, sentido de la paradoja, aporía¹⁰⁴.

¹⁰³ Al respecto, cabe mencionar que la lectura de Nancy acerca de la *res extensa* de Descartes es muy particular. En *Corpus* (1992/2010), Nancy se remite puntualmente al célebre fragmento de la cera en la *Segunda Meditación* de Descartes. Nancy resalta que en la meditación, Descartes tiene claro que la extensión pura es lo que está fuera de la cogitación, lo que está completamente fuera de sí. En la transformación de la cera con el calor, resalta Nancy: “el autor ahí duda por un momento: 'apenas puede uno tocarla', *apenas* porque él no puede decir que ya no la toca” (1992/2010, 95). Para Nancy, en Descartes ya se habla de una especie de tacto de la extensión, en cuanto que asíntota de la visión, y correlato al *ego*. Cuando Descartes parecer querer suprimir la visión del trozo de cera, para Nancy, ya está interpretando la visión como un tacto, diría yo, como un “sentir-se”. Recordemos que en este fragmento es el tacto de la cera, el pensamiento sintiente, lo que propiamente devuelve el “yo soy” para Descartes. La extensión fuera de mí es lo que me persuade de que existe el “mí”: el “yo soy”. Bajo este argumento, Nancy sustenta la afirmación de que el *ego* cartesiano es ya un cuerpo, en tanto que este *ego* sólo es *ego* cuando al estar fuera de sí, toca la cera. “Y por tanto, para decirlo de manera arrogante, estoy seguro de mostrar que, para Descartes, las *res cogitans* es un cuerpo” (1992/2010, 95).

¹⁰⁴ Como me lo hizo notar Begonya Saez Tajafuerce, la lógica de la aporía resulta fundamental para entender los objetivos epistemológicos de Nancy, quien intenta llevar la ontología misma a una aporía, pero en los términos mismo de la ontología, es decir, plantear la impropiedad de la ontología en sus propios términos. A su vez, cabe mencionar que este gesto de Nancy, está fuertemente influenciado por la deconstrucción derridiana, la cual se

El enfoque en la experiencia táctil introduce en el sentido un cuestionamiento de la lógica común de la *dóxa*, desafiando la noción de sentido como significatividad. Como señala Derrida, ya desde el *Peri Psykhè* [*Acerca del alma*], Aristóteles (2008a) distingue una aporía en la naturaleza del tacto, en la que se ponen en juego:

- 1) la unidad de sentido del sentido llamado *tacto* [*tact*]; 2) la unidad de sentido de lo *tangible*;
- 3) la unidad de sentido de lo que, *entre los dos*, refiere el tocar de lo tangible; 4) el crédito que nosotros, los filósofos, podemos aportar aquí, en cuanto a esa unidad de sentido de un sentido, a la opinión común, a la *dóxa* (Derrida, 2000/2011b, 24).

El primer punto nos refiere a la propia dificultad de conocer cuál es el órgano táctil y si hablamos de un sólo órgano o bien, de una superficie, de varios sentidos del tacto. Al respecto, Aristóteles afirma que la facultad sensitiva es en *potencia* y no en acto, “ella misma no *se* siente por sí misma, no se auto-afecta sin el movimiento de un objeto exterior” (Derrida, 2000/2011b, 26). Por lo tanto, el sentido táctil sólo tiene una relación consigo a través de otro¹⁰⁵. La facultad sensitiva en *potencia* requiere del ser-con para convertirse en acto de sentido, sino sería simplemente ideal. Así, se convierte en una disposición originaria a un ser-con otros entes concretos, no ideales, por ejemplo, aquellos Dasein reconocidos siempre y sólo por el Dasein. Cabe mencionar aquí, que es justamente en este aspecto en el que Derrida localiza el germen del pensamiento de un “ser singular plural” en Nancy: “En la obra que lleva por título *De l'être singulier pluriel* [sic], de 1996, se podrán seguir asumidas más que nunca, mejor que nunca, las prescripciones del tocar e incluso una ‘lógica’ del tocar. Tocar sería propiamente la experiencia del ‘origen’ como ‘singularidad plural’” (Derrida, 2000/2011b, 172). El tocar sólo es una experiencia original del ser-con, porque la articulación entre los *seres*, el modo de ser del ser que acontece como un *singular plural* tiene su lugar como un tocar-se. “El tocar sería, pues, en el ser, como el ser del ente, el *contacto* del *con* (del *cum* o del *co-*) con uno mismo como con el otro, *con* como contacto, comunidad como contacto” (Derrida, 2000/2011b, 173).

Nancy afirma claramente esta lógica del tacto en diferentes momentos del libro antes citado (1996/2006b). Los seres se tocan entre sí y ahí se da la circulación de sentido, la transitividad del ser, la cual acontece como pasibilidad y no es otra cosa que una especie de facultad sensitiva. Este es otro rasgo afín con el pensamiento aristotélico, la relación entre la experiencia sensorial y el *pathos*. Hay que recordar que Aristóteles en el *Peri Psykhè* —*Acerca del alma* (2008a)— afirma:

articula ya como una aporía, en la medida en que pone su atención en los binarismos definitorios de la metafísica, para mostrar cuan interrelacionados estructuralmente están los opuestos. Esta articulación aporética de la deconstrucción desestabiliza tanto la noción de estructura misma, como signo (significante/significado) como la posibilidad de autoridad de uno de los términos sobre el otro.

¹⁰⁵ Según este aspecto, podríamos inferir que la lógica del tacto tiene mayor afinidad con la estructura de la *poiesis* que con la *praxis* (en términos aristotélicos), lo que distingue a la una de la otra, es que la primera necesita de un otro y tiene su sentido en otro, mientras que la segunda es por sí misma. Este aspecto es muy interesante cuando meditamos acerca de la gran importancia que va ganando el “tacto” —y todas sus variaciones como con-tacto, toque e incluso el trazo— en la obra de Nancy a lo largo de los años, en paralelo al concepto de creación que también se vuelve central y cada vez más presente para describir el acontecer del ser-en-el-mundo y el modo de ser del *lógos*, el sentido. Lo que al final sucederá con el concepto de creación de mundo propuesto por Nancy es una fusión de estos dos términos —*poiesis* y *praxis*—: la creación de mundo será una creación con los otros, pero en la medida en que, el sentido no es otra cosa que el ser-con, el *nos-otros*, será una creación absoluta de todo el sentido, que tiene sentido en sí misma.

los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor —lo placentero y lo doloroso—, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero. De otro lado, los animales poseen la sensación del alimento, ya que la sensación del alimento no es sino el tacto: todos los animales, en efecto, se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío y el tacto es precisamente el sentido que percibe todo esto [...] Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo (414b, 3-16; 2008a, 176).

Para Nancy también la pasibilidad de sentido tiene su lugar como un tocar. Los seres se tocan entre sí y es esta proximidad lo que articula la contigüidad de sentido entre los seres: la acepción de sentido como una circulación¹⁰⁶. Sin embargo, el tocar es también lo que interrumpe esta circulación, de modo tal que hay contigüidad sin continuidad. Dice Nancy: “todo ser toca a cualquier otro, pero la ley del tacto es la separación, más aún es la heterogeneidad de las superficies que se tocan” (1996/2006b, 21). Así, el sentido como el tacto pasa “*entre nosotros*”¹⁰⁷ y este “«entre» es la distensión y la distancia abiertas por lo singular en cuanto tal, y como su espaciamiento de sentido” (Nancy, 1996/2006b, 21).

La segunda de las problemáticas aristotélicas nos remite a la unidad de lo tangible y del tocar. Si aceptamos que el tacto puede ser/tener un sentido, es decir, que hay un sentido inteligible que el sentido sensible comporta y que viene a ser en paralelo con éste, tendremos que aceptar que este sentido no es unitario sino múltiple. El tacto constituye una excepción para los otros sentidos, los cuales tienen un sensible propio (*idion*), mientras que al tacto le corresponden diferentes cualidades (Aristóteles, 418a, 13-4; 2008a, 189). Al respecto, hay que recordar que Aristóteles piensa que el tacto es la condición fundamental de la sensibilidad del humano, puesto que sin éste no concibe que puedan darse el resto de los sentidos. Mientras tanto, el tacto puede darse de manera independiente de los otros sentidos (Aristóteles, 415a, 5; 2008a, 178). De este modo, la actividad sensitiva de los otros sentidos, incluso de la vista, se observa siempre como una especie de tacto.

Nancy explica esta primacía del tacto en *Las musas* (2008) [*Les muses*, 1994], donde afirma que lo que le concede al tacto su carácter privilegiado —como el sentido que presenta la experiencia sensible en su totalidad— es que no se subordina a nada. El tacto tiene lugar como pluralidad sensible. De este modo, se caracteriza por una “sinergia sinestésica”: la acción conjunta e interrelacionada entre varios sentidos, una experiencia que transcurre y desplaza entre varios sentidos y en la que los sentidos se reenvían unos a otros. El modo de ser del tacto es su partición por principio en una experiencia heterogénea que le es constitutiva. Esta heterogeneidad sensible constituye un rasgo definitorio: “lo que lo hace ser el toque que es, es una dislocación, una heterogeneización de principio” (Nancy, 1994/2008, 31).

Esta consideración nos conduce a la tercera problemática aristotélica, que refiere a los medios a través de los cuales se da el tacto. Al respecto, Aristóteles afirma que, en el caso del

¹⁰⁶ En el apartado 1.2. me he remitido en una nota al pie a la noción que para mí tiene “circulación” en Nancy.

¹⁰⁷ En este mismo apartado se tocará más adelante, en qué medida hay una expropiación del «sí-mismo» en la lógica del tacto que se hace manifiesto como cuerpo. Esta expropiación radica fundamentalmente en el hecho de que el tacto no puede dar cuenta de la reflexividad del “yo” más que como si se tratase de un tú. De este modo, la lógica de la paradoja, al contrario de la lógica de la *dóxa*, no conduce al Dasein a una apropiación, sino más bien a una ex-propiación, que nos dirige hacia el sentido común, a la creación del sentido “*entre nosotros*”.

tacto, no se conoce como tal cuál es el órgano sensorial (422b; 2008, 206) responsable del tacto, a diferencia de sentidos como el oído y la vista. Entonces, concluye que el órgano sensorial es interno, o sea, no está situado específicamente en una parte como en el caso de los otros sentidos. La piel es sólo un intermediario (423a; 2008, 207). El sentido del tacto como el del gusto es interno, puesto que se manifiesta de manera aparentemente inmediata en el contacto directo con los cuerpos. Ante esta diatriba, Aristóteles decide que el cuerpo es necesariamente el medio que recubre al tacto, “medio a través del cual se producen las múltiples sensaciones” (423a, 14-5; 2008, 207-8). Por ello, Aristóteles distingue en el tacto la facultad sensitiva, puesto que es la facultad que puede tocar y distinguir lo tangible de lo no-tangible a través del cuerpo.

Este punto nos remite también a la última problemática, en la cual Aristóteles hace un cuestionamiento para la *dóxa*: ¿es el tacto un sentido sin intermediario? El propio cuerpo resulta el medio por el cual se toca a otro cuerpo. Este otro cuerpo sería lo tangible. Sin embargo, como antes afirmé, el cuerpo mismo no sería otra cosa que el *se* del “se toca”, en este sentido, es lo “intangible” mismo. Aquello que no se puede tocar por sí mismo, sino más bien tocando lo otro. En esta medida el cuerpo no es el “intermediario”, sino la mediación misma que no se puede suspender en el “tocar” lo otro. De este modo, en el tacto en una misma percepción se presentan lo tangible e intangible: la piel hace presente al otro cuerpo tocado —lo tangible—, a la vez que presenta lo “intangible” mismo, la piel, la extensión y el límite del cuerpo. Lo tangible —el otro cuerpo— y lo no-tangible —el propio cuerpo— se presentan en la experiencia táctil como un sentido común, pero no unitario, en el cual permanecen las diferencias. No hay síntesis. Por tal razón, la experiencia táctil constituye una experiencia interior de la exterioridad definitoria de los cuerpos, su estar siempre afuera que se despliega en la piel misma.

Como señala Derrida al respecto de este punto, el tacto constituye una aporía en cuanto que toca *en* el límite a través del *límite*, el cual de hecho es intangible, para tocar lo tangible:

El tocar en todo caso resulta así *limitrofe*, toca lo que no toca, no toca, *se abstiene* de tocar en lo que toca y, en una abstinencia que lo retiene en el corazón de su deseo y de su necesidad, en una inhibición que constituye en verdad su apetito, come sin comer aquello de lo que se alimenta, tocando, sin tocar en ello, lo que acaba de cultivar, de criar, de educar, de adiestrar (*trephein*) (Derrida, 2000/2011b, 107).

Pero en este tocamiento presenta al *límite*, lo no tangible que se sustrae al tocar (Derrida, 2000/2011b, 25). De este modo, la condición del tacto es el cuerpo, que es el límite, en tanto que lugar del tocamiento. Pero, el límite como tal no tiene cuerpo y por eso es intocable. Este último aspecto del tacto es lo que más le obsesionará a Nancy sobre el tocar. “Para Nancy, se trata siempre de tocar lo que, en el límite, no se toca: a saber, el límite mismo, y la extrema punta de la punta” (Derrida, 2000/2011b, 74).

Como he mostrado, el tacto, sobre todo en su acepción de “toque” y “contacto”, tiene un lugar privilegiado en el pensamiento de Nancy, y en mi interpretación constituye el modelo que explica la estructura ontológica del *pathos*. De acuerdo con esta postura, apunta Nancy: “El tacto no es sino el toque de sentido en su totalidad, y de todos los sentidos. Es su sensualidad como tal, sentida y sintiente” (1994/2008, 30). Puesto que el tacto tiene la cualidad de sentir-se sentir es que puede poner de manifiesto, más que cualquier otro sentido, “el momento propio de la exterioridad sensible” (Nancy, 1994/2008, 30).

Por ello, para mí, el tacto presenta la propia estructura del sentido como pasibilidad, ya que tiene la potencialidad de hacer sentir lo que es sentir en cuanto sentir mismo. Esta pasibilidad

de sentido, se refiere a la estructura de la sensibilidad constituida por una entelequia heterogénea del sentido de lo tangible e intangible, o bien, del sentido sensible e inteligible. Así, sostengo que hay una relación recíproca que determina al sentido, en cuanto que toque de sentido, que nos señala la necesidad de una receptividad implícita en todo *sentido inteligible*. A propósito explica Nancy: “El sentido (sensible) tiene sentido (inteligible), e incluso no es más que eso, la intelección de receptividad como tal; el sentido (inteligible) se siente, e incluso no es más que eso, la receptividad de su inteligibilidad. Pero la receptividad consiste *ea ipsa* en un singular plural” (Nancy, 1994/2008, 45). Desde mi perspectiva, esta receptividad constitutiva del sentido lo convierte en una especie de *khôra*, un espaciamiento desde los límites y por los límites, pero que es simultáneamente “proximidad de lo distante” y “aproximación de lo íntimo” (Nancy, 1994/2008, 30).

De manera que hay un movimiento que se caracteriza por una patencia—una pasibilidad—que interrumpe el movimiento mismo, interponiendo el *entre* donde acontece el toque. En este *entre*, los dos límites dejan de ser límites para convertirse en extremos diferentes de lo mismo, distancia que hace (crea) la proximidad entre las *partes*. Desde mi posición, entonces, en el tacto acontece una reunión del *pathos* y el *lógos*, o más bien, en este toque de sentido, el *lógos* se convierte en *pathos del pathos*, otro orden de sentido de lo sensible¹⁰⁸. Este “*entre*” que es *khôra* es distancia, pero una distancia que abre la proximidad, que aproxima lo íntimo y lo distante. Entiendo *khôra* según la definición que aporta Derrida (1993/2011a). *Khôra* es: «lugar», «sitio», «emplazamiento», «región», «comarca» y «madre», «nodriza», «receptáculo», «porta-matriz» (Derrida, 1993/2011a, 23). *Khôra* mienta la aperturidad en su sentido más esencial, el lugar que constituye un “tercer género” entre lo sensible y lo inteligible, lugar de oscilación o paradoja.

Así, el cuerpo es *khôra*, porque tiene el modo de ser de un límite que abre la proximidad y que guarda la distancia, un emplazamiento que permanece en el *entre*. Al respecto, se puede inferir que el tacto implica él mismo una interrupción de la sensibilidad, en la cual se presenta la heterogeneidad de la experiencia sensible como un cuerpo fragmentado en zonas; cuerpo viviente que se siente repartido en multiplicidad de sensaciones diversas y por tanto está transido por el hiato, la interrupción. En concordancia con mi interpretación, Nancy afirma que el cuerpo no es la síntesis de las diferentes sensaciones, sino el lugar de la fragmentación del sentido, donde el sentido es sentido-fragmento (1993/2003c, 188).

De esta manera, el tacto se da en el cuerpo y éste se define como la extensión heterogénea del *partes extra partes*, donde se hacen *corpore* los sentidos. Sin embargo, también este *corpus* de los sentidos es resultante del tacto fragmentario. Hay una relación de interdependencia entre estas dos experiencias constitutivas del existencial, que queda claramente descrita en la fórmula

¹⁰⁸ En *Las musas* (2008), Nancy hace uso de esta fórmula “*pathos del pathos*” para aludir a dos preguntas: ¿cuál es la sensibilidad (*aisthesis*) de la significancia y cuál es la significación de lo sensible? Esta doble pregunta, constituye un quiasmo, que pretende señalar la correspondencia entre ambos registros del sentido sensible e inteligible. La pregunta se orienta hacia la propia actividad del sentido para pensarla desde la recepción de su propia receptividad, de modo tal, que el sentido se pregunta a sí mismo, hacia un *lógos* que sería para sí un *pathos* de su propio *pathos* (46). Aquí Nancy prefigura un tipo de pensamiento que luego estará presente tanto en el concepto de “pensamiento finito” como en el de “peso de pensamiento”. Este pensamiento, es para mí, ese otro orden de sentido de lo sensible que corresponde al pensamiento de la *paradoxa*. Cabe mencionar, que el contexto de la cita es una reflexión acerca de la experiencia del arte como experiencia de este tipo de pensar, y en específico, del momento de la creación como técnica que puede presentar un toque de sentido. Este desarrollo se recuperará más adelante para demostrar que la experiencia del arte es un modelo de la *paradoxa*, en cuanto que acontecer del *ser-en-el-mundo*, misma que presenta otros modos de pensar el *lógos-pathos* de la existencia como creación de sentido, en lugar de como comprender significativo.

partes extra partes. Al respecto, Nancy sintetiza: “El tacto *forma cuerpo* con el sentir o hace de este —de su pluralidad— un cuerpo; no es más que el *corpus* de los sentidos” (Nancy, 1994/2008, 31).

Asimismo, puesto que el cuerpo constituye el espaciamiento mismo, no hay entonces un lugar otro, esto es, un espacio en el que aparecen las cosas. Sino como dice Heidegger en *El arte y el espacio* [*Die Kunst und der Raum* (1969)]: “Tendríamos que aprender que las cosas mismas son los lugares y que no se limitan a pertenecer a un lugar” (1969/2012, 16). Nancy coincide y escribe: “Los cuerpos son lugares de la existencia, y no hay existencia sin lugar, sin *ahí*, sin un ‘aquí’, ‘he aquí’, para el *éste* [sic]. El cuerpo no es ni lleno, ni vacío, no tiene ni fuera, ni dentro, como tampoco tiene partes, totalidades, funciones, o finalidad” (Nancy, 1992/2010, 16). Cada cuerpo es un espaciamiento de sentido, en cada cuerpo tiene lugar el sentido cada vez, porque *ahí* es una existencia. En este punto radica la posibilidad de que el cuerpo se presente como intimidad. Dice Nancy:

para que una cosa pueda tener, eventualmente, «algo» a lo que sea posible dar el nombre de «interioridad» o «intimidad», es menester además que sea ante todo ella misma, y por lo tanto esté dispuesta sin mediación en sí misma, con toda exactitud (podríamos decir: superpuesta a sí misma y, así, tocándose, cercana y distante, *distancia en sí*) (1994/2008, 33).

El cuerpo es el lugar en que acontece esta “distancia de sí” como un tocar-se que es el cuerpo. “La exterioridad de los sensibles es toda la interioridad sensible” (Nancy, 1992/2003c, 188). Por consiguiente, el cuerpo es el acceso propio al sentido singular plural. En tanto que exterioridad íntima el cuerpo constituye la posibilidad del sentido. El cuerpo, como una madre, crea una apertura para el espaciamiento de la distancia de sí. El cuerpo es *kbôra*, “porta-matriz” abierta para la recepción de un nacimiento del sentido, pero este sentido contacto, porque es toque del sentido propio y de la distancia de sí, permanece como una inmediata distancia que se aproxima.

Al respecto, Nancy explica: “«Cuerpo» quiere ante todo y en efecto decir: lo que está fuera, como afuera, al lado, contra, cerca, con (otro) cuerpo, en el cuerpo a cuerpo, en la disposición. No solamente de un «sí» a un «otro», sino y en principio *como sí*, de sí a sí” (Nancy, 1996/2006b, 1000). El cuerpo es la dis-posición al *pathos*, lo que está-en-sí-ya-siempre-tocado por la posibilidad de ser tocado (Nancy, 1993/2003c, 188), y en tanto que condición de posibilidad de la posibilidad de sentido, el cuerpo es el lugar existencial del sentido. Así, se puede deducir que también es el lugar de la llegada del ser, de la presencia sensible (material y no ideal) del mundo en tanto que sentido.

La posibilidad de sentido demanda ese ofrecimiento al toque que significa el cuerpo: una vulnerabilidad expuesta a dicha alteración de sentido (*pathos*) que afecta medularmente, pero que es la originaria apertura a la donación del ser que en su recepción dona al ser de una presencia sensible. Esta disposición originaria al toque, constituye la puesta en marcha (sinergia sinestésica) de la relación *à soi*—a sí y para sí— que presenta la actualidad pasiva y pasible del ser presente en su tocar-nos.

Advierto aquí que no he abordado del todo la amplia significación que tiene el tocar en la obra de Nancy, en cambio, lo que me he propuesto en este subapartado es señalar algunas pautas fundamentales que nos permitan comprender la trascendencia del modelo para el desarrollo de las ideas posteriores. El tacto no será un concepto que abandone del todo, sino al contrario se hará, a lo largo de esta tesis, un extenso recorrido a través de las diferentes posibilidades del tocar. Por ello, hay que tener en la mira que el tacto es el modelo lógico para pensar el sentido como posibilidad. En adelante, hablaré del tocar siempre como un toque de sentido y hablaré de

resaltar sus implicaciones fundamentales para emitir una remodulación de la descripción de la existencia que me propongo desempeñar en esta tesis.

1.3.2. EL CUERPO COMO EXPERIENCIA DE SENTIDO: EL SÍ-MISMO COMO SER FUERA-DE-SÍ.

Conforme a lo antes expuesto, se puede observar que, para Nancy, la *diferencia ontológica* se inscribe fundamentalmente como “espaciamento del ser”. El ser acontece en la división de lugares. Para Nancy, la ontología es sobre todo una topología del ser, o bien como Cristina Rodríguez Marciel propone una “topografía¹⁰⁹” (2011). Sin embargo, hay que enfatizar el hecho de que esta dislocación topológica de lugares no es abstracta, sino concreta, se da lugar en los cuerpos. Por eso, el concepto de cuerpo es fundamental para comprender el pensamiento de Nancy, e imprescindible para terminar de desarrollar mi comprensión del sentido en tanto que *pathos*.

Puesto que “el cuerpo es el ser de la existencia” (Nancy, 1992/2010, 16), la ontología de Nancy es una ontología de los cuerpos, que es sobre todo, una ontología que se enfoca en la transitividad del ser y su sentido —“ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno” (Nancy,

¹⁰⁹ El concepto de "topografía" aparece dentro de la argumentación que Nancy emprende en el ensayo: "Espacio contra tiempo", cuyo tema es precisamente denunciar que la filosofía ha puesto un mayor acento en el pensamiento del tiempo, que en el del espacio. Ejemplo notable de ello es que Heidegger articula la existencia como un *pro-yecto*, es decir, como existencia direccionada hacia el por-venir, lo que hace que ponga atención en el *ser-para-la-muerte*, como experiencia existencial de orden temporal. La propuesta de Nancy en este muy breve ensayo es mostrar que el tiempo requiere del espacio para *ser*. Para ello fija su atención en el espaciamento implicado por el instante, que no sería sólo un cada-vez temporal, sino cada-vez en el lugar (ahí) de la existencia. En el contexto de esa reflexión es que se cita el concepto mencionado: "Aquí, el tiempo mismo es espacio. Espacio de tiempo: abertura de un *topos* en el presente. El presente es la separación, la abertura. No hay más que presente o, más bien, no hay más que acto de separación del presente, de su venida extemporánea. Nada sucede, a menos que ya haya sucedido, o que esté todavía por venir y que, en consecuencia, no sea. Sólo la *venida* misma tiene lugar. Tiene *lugar*, espacia. Espacio de una venida, y de una ida. Vaívén en el espaciamento del presente: esto es todo el pensamiento, toda la existencia.

El 'flujo' del tiempo no es más que una proyección indebida de un cierto tipo de fenómenos: el *fluir* se ha erigido como modelo de nuestro pensamiento ávido de conservación y de anticipación: ávido de dominio, insoportablemente. Pero cuando Heráclito dice que nos bañamos dos veces en el mismo río, está diciendo solamente que se trata cada vez de otro río. En efecto, cada vez otra circunstancia, otro instante, otra tópica del instante. El instante no es tiempo: sino una tópica, topografía, circunstancia, circunscripción de una disposición particular de los lugares, aberturas, pasajes. Fotografía, escritura de luz" (1991/2007c, 119). Podemos ver que con esta reflexión Nancy intenta romper con la idea de "proyecto", en términos de destino. Desde *La comunidad desobrada* (1991/2001), Nancy identifica que el problema de los comunitarismos ha sido su asociación con la idea de proyecto, de modo tal que la comunidad se trata de convertir en "obra", en "producto", así, también en la comunidad desobrada Nancy pone énfasis en la importancia que tienen las existencias singulares, en su "cada-vez-tópico", a través de las que se reparte el sentido de la comunidad; y por las que se vuelve imposible adoptar un destino común, por ello, comunidad desobrada. Desde mi perspectiva, este giro epistemológico, que enfatiza el carácter espacial y olvidado, resulta central para el desarrollo de la filosofía de Nancy, en cuanto que sustenta las reflexiones más importantes de su obra: el desobramiento de la comunidad; el carácter singular plural del ser y el sentido; la importancia del tacto, que es desplazamiento y espaciamento de la relación; el cuerpo como extensión existencial; la creación de mundo como espaciamento existencial; la existencia como ex-cripción: escritura finita; la obra de arte como acceso al mundo; la interpretación de la mirada como trazo; etc.

1992/2010, 16)—. Para revisar esta ontología de los cuerpos, recuperaré *Corpus* (2010) [*Corpus*, 1992 (edición original)], el libro donde Nancy deconstruye la noción de cuerpo occidental para desenvolver de nuevo el problema del cuerpo desde sus diferentes ángulos y señalar la trascendencia de la consideración del cuerpo, en tanto que lugar de la existencia, para la ontología y la analítica existencial¹¹⁰.

Como recalca Nancy, se dice cuerpo en oposición a alma o a espíritu, lo incorpóreo. Desde esta perspectiva, se piensa el cuerpo como unidad, como una masa compacta, encerrada, plena. Sin embargo, para Nancy el cuerpo es lo contrario a lo cerrado: “Un cuerpo corresponde a la extensión. Un cuerpo corresponde a la exposición. No sólo que un cuerpo es expuesto, sino que un cuerpo *consiste* en exponerse. Un cuerpo es ser expuesto. Y para ser expuesto, hace falta ser extenso” (Nancy, 1992/2010, 87). Para comprender esta definición y cuál es en particular la interpretación —deconstrucción— que hace Nancy de la *res extensa* de Descartes, hay que liberarnos de ciertos prejuicios acerca de qué es el cuerpo.

El primero de ellos es el que se refiere al cuerpo como sustancia. Recordemos que el término sustancia proviene del «*hypokeímenon*» de Aristóteles. La sustancia es el sustento de algo, literalmente significa “lo que está puesto” (*keímenon*) “por debajo” (*hypo*), lo que es la cosa en sí misma por debajo de sus atributos y accidentes: el sujeto material. Como se puede observar, en Aristóteles no existe tal cual una diferencia clara entre el concepto de sustancia y el sujeto, en tanto que los entes (cualquiera que sean) son sujetos porque son el soporte (*subjectum*) de los accidentes y por tanto también, el sujeto de toda predicación. Este aspecto es señalado por Heidegger en *La época de la imagen del mundo*: “Dicha palabra [*hypokeímenon*] designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí. En un primer momento, este significado metafísico del concepto de sujeto no está especialmente relacionado con el hombre y aún menos con el Yo” (2008, 72-3). En este punto del ensayo, Heidegger alude a la transformación del sujeto, específicamente en la edad moderna con Descartes, con la cual el hombre “se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad” (2008, 73).

Sin embargo, Nancy no parece aludir a la noción moderna de sujeto cuando recalca que el cuerpo es sujeto: “no es sustancia, sino justamente sujeto” (Nancy, 1992/2010, 86). Su lectura del sujeto es la de un sujeto deconstruido. El sujeto después de la fenomenología, el Dasein e incluso, el sujeto del psicoanálisis, las tres acepciones estarían comprendidas en la noción de sujeto de Nancy. Este sujeto no está delimitado por la concentración, sino sobre todo por la extensión. De hecho, éste es el aspecto central de la diferencia entre sustancia y sujeto para

¹¹⁰ La noción de cuerpo es primordial para comprender los dos aspectos característicos del acontecer del ser para Nancy: la *diferencia* y el *partage* (reparto-participación). Estos aspectos están presentes en los modos de ser el ser como *mundo*: como técnica, como cosa y como ser-con (ser-singular-plural). De momento, no abordaré tales, porque deseo centrarme únicamente en el cuerpo como experiencia de sentido para el Dasein y su potencialidad para problematizar la existencia como cuidado. En el segundo capítulo, me remitiré de nueva cuenta a los cuerpos como lugares de la existencia, desde los libros *Le sens du monde* (1993) y *Être singulier pluriel* (1996) para explicar cómo el ser viene a la presencia —llega, acontece, tiene lugar— como creación, esto es, como acontecimiento *diferante* que se reparte en los lugares-singulares (las existencias), que por lo mismo, están en relación originaria entre sí, son *seres-con*. En el segundo capítulo, también revisaré la ontología del “ser-con” de Nancy y su diferencia con la interpretación del *mit-sein* de Heidegger. Este desarrollo permitirá abordar, en el tercer capítulo, mi propuesta conclusiva acerca de que la relación-con la obra de arte, específicamente la literatura, es una experiencia-con, es decir, una experiencia en la que se hace manifiesto el *pathos* compartido de esta transitividad del ser al que aludo a lo largo de todo este apartado.

Nancy: “La substancia —que yo llamo más bien la masa, por el momento— no tiene ninguna *extensión*. La verdadera idea de la substancia no es ni siquiera la piedra, sino el *punto*, lo que no tiene ninguna dimensión” (Nancy, 1992/2010, 87). A propósito de ello, Nancy aclara que el sujeto está fuera de sí, en mi opinión, es literalmente Da-sein: [*ser-abí*], de una manera más enfática que en el propio Heidegger. Esa noción de sujeto es a lo que remite compulsivamente Nancy con la frase de Freud: “«*Psyche ist ausgedehnt*»¹¹: *weiss nichts davon*». «Psique es extensa, nada sabe de ello»” (Nancy, 1992/2010, 20).

Bajo este argumento, Nancy sostiene que el cuerpo es *corpus ego*, porque no hay algo así como un sujeto de cuerpo, o bien, una encarnación del sujeto en el cuerpo. Sino que el sujeto está sujeto a sí mismo en tanto que cuerpo: sujeto a su corporeidad. Pero el “estar sujeto al cuerpo” significa “ser extenso”. Dice Nancy:

No el cuerpo del «ego», sino *corpus ego*, «ego» que sólo es «ego» en tanto que articulado, articulándose como el espaciamiento, la flexión, o sea, la inflexión de un *lugar*. La enunciación de «ego» no solamente tiene lugar. Mejor aún, es lugar (1992/2010, 23).

En la cita anterior, hay dos aspectos que resaltar. El primero, el cuerpo es enunciación, es decir, el yo se hace cuerpo, se pronuncia de este modo. El sujeto se enuncia a sí mismo como cuerpo. Por eso, el cuerpo puede ser “*expeausition*”, un neologismo que usa Nancy para sustituir el término exposición, a fin de señalar que lo expuesto es la piel, y en tanto que expuesto, enunciado. El segundo, la enunciación del sujeto es *lugar*. Puesto que la enunciación del cuerpo es el pliegue, la flexión, el espaciamiento de sí mismo sólo tiene su lugar como lugar. Hay una inflexión del lugar, porque hay un cambio, una torsión de la transitividad de ser, un desvío que nace en y para el cuerpo. Esto es fundamental, porque nos permite concluir que el cuerpo en tanto que extensión es el sujeto y el predicado a la vez. Detalla Nancy:

ahí donde *corpus* (se) enuncia «ego», *ego* en contraposición, se contrapone un *sí* frente a *sí-mismo*, y *corpus* deviene la materia-obstáculo de esta contraposición (y el lugar mismo de la enunciación). La materia objetada del sub-jeto. Por eso justamente no hay «cuerpo propio»: es una reconstrucción [...] Siempre es «objeto», cuerpo ob-jetado precisamente a la pretensión de ser cuerpo-sujeto, o sujeto-en-cuerpo (Nancy, 1992/2010, 25).

El cuerpo, entonces, es sujeto y objeto, o bien, mejor dicho un sujeto-a-cuerpo, y en esta medida, sujeto que se resiste a la construcción de la subjetividad. El cuerpo es exterioridad para la enunciación propia, pero es también él mismo la enunciación. Es por ello que aunque psique es extensa, nada sabe de esto. En tanto que el cuerpo se objeta desde fuera, el cuerpo constituye para el *sí-mismo* un otro ignorado en la enunciación, pero que es en el *abí mismo* de la enunciación. Esta reflexión me hace concluir que el concepto de sujeto en la interpretación de Nancy es muy distante del sujeto moderno. Por consiguiente, el cuerpo no puede conducirnos a la idea de

¹¹¹ La expresión verbal “*ist ausgedehnt*”, corresponde a la conjugación del verbo “*ausdehnen*”, el cual significa tal cual “espaciar”, “dilatarse”, “extender”, “expandir”. La traducción de “*ausgedehnt*” más común es justamente “extenso”, que alude claramente al carácter *extenso* de la materia, en cuanto que *res extensa*. Sin embargo, cabe mencionar que permite también otras significaciones que son resaltadas por el pensamiento de Nancy: alude al movimiento de extensión, como cuando se extiende una mano a otro; y también, refiere a la vastedad de extensión de un espacio, como cuando decimos que un terreno es extenso.

subjetividad. Para comenzar, el sujeto es un acto, y no como tal, una sustancia. Porque es sujeto extenso, es decir, movimiento de exposición, extensión, enunciación. El sujeto es *materia*, pero una materia dinámica, materia en movimiento, y no un punto, a ello sugiere todo el léxico de Nancy: articulación, espaciamiento, pliegue, flexión. El sujeto esta en movimiento *ex corpore*. El cuerpo es su acto de expresión afuera, donde se enuncia ahí “ego”.

Sin embargo, esta enunciación no puede construir una *identidad*. Si acaso puede ser una *ipseidad*, bajo la significación de “ser cada vez que soy” y en este “soy” expresar-me, exponerme, expelir el cuerpo, pero siempre también atravesado por la *diferencia* propia. Esta afirmación de la *diferencia* que atraviesa la *ipseidad*, nos permitirá comprender la conexión entre el cuerpo y el alma para Nancy:

El alma es la diferencia del cuerpo consigo mismo, la relación exterior que un cuerpo es para sí mismo. Dicho de otra manera, y esto me permite reencontrar a Aristóteles, el alma es la diferencia consigo que constituye el cuerpo, lo que Aristóteles enuncia al definir el alma como la *forma* de un cuerpo viviente (Nancy, 1992/2010, 90).

Como podemos ver en la cita, la palabra “alma” no es aquella que aparece en la tradición platónica y cristiana. No se dice alma para mentar una interioridad incorpórea. Aristóteles, en el *Péry Psychês* (2008), afirma que no hay alma sin cuerpo ni cuerpo sin alma. Por ello, el alma no es una especie de cuerpo espiritual. De hecho, Nancy advierte: “El alma no es específicamente humana, si bien el alma humana tiene sus caracteres propios. Se trata aquí, pues, del alma de todo cuerpo organizado” (1992/2010, 90). Para Nancy, en gran parte de la tradición —Aristóteles, Santo Tomás, Spinoza y Descartes— el alma “no representa *otra cosa* que el cuerpo” (Nancy, 1992/2010, 90). Sin embargo, esto que es el alma es la diferencia estructural y constitutiva del sí como fuera de sí. El concepto de “alma” captura la reflexividad de la relación exterior del sí mismo consigo mismo: que es otro para sí y en sí. Esta diferencia es estructural, porque es una diferencia que es relación constitutiva del sujeto. En efecto, es por esta diferencia que el sujeto es abierto, exterior y está fuera de sí mismo de origen.

Esta última reflexión no dista tanto de la noción de Dasein en *Ser y tiempo*. Sin embargo, hay aquí un desacuerdo fundamental. Heidegger se apropia positivamente del concepto de alma en Aristóteles con el vocablo Dasein [ser-ahí] para referirse a la vida humana, un rastro de esta apropiación es que para Heidegger, el Dasein —como para Aristóteles, el alma— no corresponde a la conciencia pura, sino que está vinculada al cuerpo viviente que presenta la sensibilidad y la pasividad [*Befindlichkeit*] como afectos (*pathê*); lo que ayuda a Heidegger a mostrar que efectivamente la vida humana tiene lugar como facticidad. Sin embargo, para Nancy el alma no es exclusivamente humana. Todo lo viviente tiene un alma. Mientras que para Heidegger, el Dasein es una estructura que corresponde únicamente a la vida humana, la cual goza de una preeminencia ontológica. Por tal razón, sólo el Dasein es ser-ahí, puesto que es ser abierto y esta aperturidad se identifica con el poder de develar, desocultar la verdad (*alétheia*). De este modo, esta aperturidad del Dasein se traduce en la posibilidad de *comprender* [*Verstehen*]. Acerca de este punto Volpi explica:

En cuanto tal, el ser-ahí es radicalmente distinto del modo de ser del ente que no es el ser-ahí (*nichtdaseinsmäßiges Seiendes*), es decir, del modo de ser de las “cosas”. Las cosas, según la disposición con la cual el ser-ahí se relaciona con ellas, pueden encontrarse en el modo de ser de la utilizabilidad (cuando son usadas como instrumentos o herramientas en un con-

texto operativo) o en el modo de ser de la simple presencia (cuando ellas son el objeto de una mera observación) (2012, 93).

A pesar de que Nancy recupera significativamente algunas de las ideas más representativas del pensamiento de Heidegger y se basa en la noción de verdad heideggeriana que se asume como realidad de la presencia que existe. Nancy trata de desarrollar un discurso que hable acerca de toda la presencia en cuanto que una verdad, un registro de la verdad. Puesto que la presencia es sentido, el sentido no es otra cosa que la existencia, por tanto, toda existencia tiene algo que decir acerca de la verdad. En consecuencia, no habría grados de autenticidad de la verdad, ni jerarquía entre saberes. Al respecto indica Ramírez:

Nancy busca pensar decididamente más allá de la conciencia, del sujeto, del Hombre, etc., es decir, de lo que podemos llamar el canon filosófico de la modernidad. Ciertamente, tampoco postula un simple regreso a la metafísica o al pensamiento teológico, aunque pueda dar esa impresión en algún momento. Su procedimiento consiste, más bien, en ‘una reasunción de la ‘deconstrucción’ derridiana, aunque cambiando su sentido y orientación. Nancy no se propone denunciar la ‘no-verdad’ de la verdad; por el contrario, podríamos decir que busca establecer la ‘verdad’ de la no-verdad [...] Esto es, la verdad (o no verdad) de lo deconstruido no está ‘en’ lo deconstruido mismo sino en el ‘resto’ que nos queda (a nosotros) tras la operación deconstructiva. (2014, 230).

De acuerdo a lo anterior, Nancy sitúa el lugar de la ontología, la búsqueda del sentido del ser en todo aquel material que es relegado por Heidegger como un “saber pre-ontológico”. Pero esta orientación hacia la “no-verdad” presente y actual es una orientación propiamente heideggeriana, porque, por un lado, se sitúa en la determinación histórica del ser, a partir de una deconstrucción (*Ab-bauen*), y por el otro, se ubica en la praxis del sentido del mundo, que no es idéntica a la *praxis* heideggeriana, porque no es única y exclusivamente praxis humana.

Dicho esto, desarrollaré poco a poco los diferentes argumentos que conforman la tesis de Nancy antes citada: “el alma es la diferencia del cuerpo consigo mismo”. Esta tesis será fundamental para mostrar lo que me interesa: en el *pathos* del cuerpo se presenta la mismidad, pero a la vez se fractura ésta, la experiencia existencial del afuera inscribe una diferencia en el sí-mismo que se experimente como un sí-fuera-de-sí. De este modo, el *pathos* problematiza la caracterización del Dasein como un sí mismo que para encontrar su sentido, como autocomprensión, debe apropiarse. En cambio, observaremos que si incorporamos un pensamiento del cuerpo, que no es otra cosa que un pensamiento del *pathos*, habremos de pensar al Dasein como un ser que está en relación de tensión consigo mismo, y que por tanto, no puede apropiarse para encontrar el sentido, sino más bien ex-propiarse, ex-cribirse, tocar el límite: “*este ser fuera sin dentro que constituye todo el dentro* — o todo el *ser consigo mismo*” (Nancy, 1992/2010, 98). Lo que de hecho sólo se toca con un pensamiento pasible que pueda tocar. Este pensamiento que puede pensar y pesar el sentido como el límite es en mi opinión el pensamiento de la *paradoxa*.

Volvamos a la cita, el alma en tanto que cuerpo “es la *forma* de un cuerpo viviente” (1992/2010, 90). Pero la *forma* no debe ser comprendida como el exterior de un interior. La forma es materia formada, no es contraria a la materia; esto significa que la materia no es informe, es propiamente forma. Por ello, Nancy asevera que la “forma de un cuerpo es el cuerpo mismo” (Nancy, 1992/2010, 90). Nancy se refiere en este punto a la concepción aristotélica de forma,

que nombra las tres grandes instancias del cuerpo orgánico: el simplemente vivo (vegetal), el sintiente (animal) y el humano (vivo, sintiente y pensante). Nancy identifica que: “El término común a estas tres instancias es el *sentir*, y es el término del cuerpo como forma en Aristóteles” (1992/2010, 91). De este modo, Nancy concluirá que la “forma” no es otra cosa que una relación de sentido consigo mismo: “El cuerpo siente y es sentido” (Nancy, 1992/2010, 91). Bajo este argumento es que Nancy establece que: “el cuerpo es una relación con otro cuerpo —o una relación consigo mismo” (1992/2010, 91). En consecuencia, podemos inferir que el cuerpo constituye un acceso al mundo, puesto que es el lugar del *pathos*—las sensaciones y los afectos— y es también el lugar de la articulación. De este modo, el cuerpo implica, en tanto que cuerpo sintiente, un doble acceso simultáneo: al *mundo* y al sí-mismo.

A su vez, este argumento sostiene el carácter del alma como entelequia de un cuerpo. Aclara Nancy. “La entelequia de un cuerpo es por tanto el hecho de que el cuerpo es materia como forma y forma como materia — un sentir” (1992/2010, 92). Así, el *pathos* es lo que brinda la unidad heterogénea materia-forma: “La materia del cuerpo es la materia sintiente. Y la forma del cuerpo es el sentir de esta materia” (Nancy, 1992/2010, 91). Si observamos estos quiasmos de Nancy podremos deducir que la materia refiere a la acepción de *pathos* que alude a la condición de pasibilidad de sentido, es decir, el ahí del acontecimiento pasible. Mientras que la forma, en cuanto que sentir, alude más bien al sentido como pasibilidad estructural, es decir, al padecimiento de la disposición al padecer que sólo se siente como padecer. Así, la materia es *pathos* y la forma es *pathos* del *pathos*.

No hay que perder de vista en este punto, que aunque el sentir sea estructural, es siempre sentir de uno y en uno, de esta manera, también sentir un uno, como un cuerpo singular. De modo tal que, el *pathos del pathos* refiere a la experiencia de sentir la pasibilidad estructural (pathos) en el ahí específico de un cuerpo (pathos), que es ya de por sí un sentir-se a sí mismo sintiendo. Y todo esto es presentado cada vez como una entelequia heterogénea.

En este punto, podemos empezar a comprender en qué medida puede sostenerse la identificación entre sujeto y cuerpo. Puesto que no hay como tal el cuerpo, sino *un* cuerpo en el que se da ocasión el sentir, en el sentir se presenta la *ipseidad*:

La determinación singular es esencial al cuerpo. No se puede definir un cuerpo como sintiente y como relación si no se le define al mismo tiempo por eso indefinible que es el hecho de ser cada vez un cuerpo singular — el cuerpo éste y no otro (Nancy, 1992/2010, 92).

El carácter singular del cuerpo sintiente es lo que abre la existencia en cuanto que *Jemeinigkeit* [*ser-cada-vez-mío*]. El Dasein no es sólo “cada vez” auto-comprensión de sí mismo. Su espacialidad y temporalidad depende de manera igualmente importante de este “sentir singular” del cuerpo que del comprender. El ser-en-el-mundo es abierto también por este cuerpo singular que siente. El Dasein es *ahí* [*da*] porque se encuentra y se siente *encontrarse* en este cuerpo. Recordemos que hay una acepción de la *Befindlichkeit* que refiere al “encontrarse”: el tener lugar de los estados de ánimo en un específico ahí espacio-temporal. De este modo, el cuerpo es “cada vez” sentido, en tanto que “cada vez” tiene lugar el sentido como un cuerpo y este sentido no puede ser pensado únicamente como un comprender [*Verstehen*].

De hecho, el cuerpo singular para Nancy, es el único *subjectum* posible:

«Yo» no es otra cosa que la singularidad de un toque, de un toque en tanto que un toque es siempre a la vez activo y pasivo y que un toque evoca algo puntual [...] La unidad de un

cuerpo, su singularidad, es la unidad de un toque, de todos los toques (de todos los tactos) de este cuerpo. Y esta unidad puede constituir un yo mismo, una identidad. Pero no se trata de un yo mismo, de una identidad o de un sujeto como el interior de un exterior [...] la subjetividad de este sujeto sea bien comprendida como el ser fuera de sí, como un «sentirse», pero en tanto que un «sentirse» justamente no es un posicionarse por sí mismo y apropiarse de sí mismo en la pura interioridad, sino que es un ser en una relación de exterioridad con relación a sí mismo (1992/2010, 96).

El toque singular, el *pathos del pathos* que se da lugar en el cuerpo como entelequia heterogénea: eso es el *yo*. Podríamos decir también, *yo* es un toque-ahí como un ser-ahí, puntual y específico. *Yo* es un toque del mundo y con el mundo. *Yo* es una ocasión del ser-en-el-mundo que se da lugar como *ese* toque.

En la experiencia tangible, dije antes, el tacto propio no se puede dar sin la otra piel y el otro tacto; razón por la cual el propio tacto siempre es una experiencia ambigua, porque es una experiencia que es dentro y fuera a la vez, o bien, es la experiencia de un sentirse fuera¹¹², “de un dentro que se siente fuera” (Nancy, 1992/2010, 96). Si el yo no es otra cosa que el toque-ahí, el yo se siente como una ex-tensión hacia fuera, es decir, el movimiento del afuera que la existencia implica nos conmociona. El yo es esta conmoción: “sentirse fuera”, y por ello, no puede ser el fundamento de una identidad, ni el basamento de una existencia. En realidad, el yo que acontece como cuerpo singular, el cuerpo que es sujeto, no es otra cosa que el *sentirse existencia*, que la existencia sintiéndose existir. Esto implica que en tanto que falta de sustancia, el yo mismo no tiene fondo ni interioridad, la única forma de esta interioridad es la de ser-fuera-de-sí como un sentir-se. Este sentirse, aunque heterogéneo, se experimenta en *un mismo* cuerpo, en la unidad de todos los tactos de este cuerpo, que reunidos configuran el *pathos* del sí mismo. De este modo, lo que es propiamente la subjetividad es este *pathos*, la experiencia de la reunión de sentidos —en su doble registro: sensible e inteligible— que, en palabras de Kant repetidas por Nancy, se presenta como el “sentimiento de una existencia” (*Gefühl eines Dasein*) (1992/2010, 96). Este sentimiento de una existencia que tiene lugar como cuerpo es, para Nancy, lo que tratamos de nombrar con el vocablo alma (Nancy, 1992/2010, 95).

A partir del análisis emprendido, podemos advertir que Nancy recupera las categorías de la metafísica tradicional: alma y sujeto, pero las somete a una deconstrucción, con el objetivo romper en ambas la relación dialéctica entre interioridad y exterioridad que atraviesa casi toda la tradición filosófica de corte platónico y de inspiración cristiana. Lo que se puede empezar a adivinar es que el lugar de la existencia no se sitúa ni en el alma, ni el cuerpo, sino en la reunión-tensión entre sí de ambas, la cual se expresa, también podríamos decir se extiende, como un *pathos*. Coincidente con ello, Nancy describe este “sentir” como “un ‘sentirse’ como relación consigo mismo como fuera” (1992/2010, 97).

Desde mi apropiación, el *pathos*, debe quedar claro, no es una experiencia interior, ni una percepción sensible, es el *cuerpo* mismo. El desdoblamiento que hice del *pathos* como *pathos del*

¹¹² Al respecto, Nancy se diferencia de la tradición filosófica que lo precede y a la que ya anteriormente me he referido. El mismo Nancy hace una advertencia al respecto: "Los análisis fenomenológicos del 'tocarse' vuelven siempre hacia una interioridad primera. Lo que no es posible. Haca falta primeramente que yo esté en exterioridad para tocarme. Y lo que yo toco permanece fuera. Yo estoy expuesto a tocarme yo mismo. Y por tanto, pero ahí está el punto difícil, el cuerpo está siempre fuera, afuera, es de fuera. El cuerpo está siempre fuera de la intimidad del cuerpo mismo" (2010, 93).

pathos es sólo una manera de capturar las múltiples acepciones del *pathos* que acontecen como una *misma* cosa en el cuerpo, pero no de una manera sintética, sino en su heterogeneidad diferenciándose en una multiplicidad de *pathos* que se copertenecen en el ahí, pero a la vez, se tensionan entre sí. De hecho, desde mi perspectiva, no hay concepto de cuerpo sin *pathos*, ni *pathos* del cuerpo, ni cuerpo antes del *pathos*; sino el cuerpo como *pathos*, como unidad de toques de sentido que traman el *pathos*-cuerpo. Este múltiple *pathos* tiene su lugar en la piel como *expeausition* (expiel-sición), en el espacio ahí del encuentro entre las pieles de los cuerpos singulares.

A propósito de ello, considero que el cuerpo es la forma en la cual se hace patente el *ahí* heideggeriano en el pensamiento de Nancy, a pesar de que las evidencias textuales no apunten a ello. Debido a que, en la interpretación de Nancy el cuerpo es el lugar donde la existencia tiene lugar, donde se da el espaciamento, podemos comprender éste como un archi-existenciario¹¹³.

¹¹³ El término "archi-existenciario" me fue sugerido por Begonya Saez Tajafuerce, con alusión al término "archi-escritura" de Derrida. El concepto de "archi-escritura" aparece explícito en *La voix et le phénomène* (1967) [*La voz y el fenómeno*] con el objetivo de desmontar el privilegio fonocéntrico del lenguaje. El contexto de su aparición corresponde justamente a una reconsideración de la importancia del espaciamento para el ser. Derrida afirma la "archi-escritura opera en el origen del sentido" (1967/1985, 144). La archiescritura está precisamente fundamentada en el carácter de *ex-cripción* del ser, en los cuerpos, como diferencia. Introduce la lógica del "suplemento" como articulación original del sentido, no hay sentido trascendental, porque el sentido se define por la sustitución, la suplementación y el desplazamiento. Esto se funda en la comprensión de Derrida sobre la diferencia ontológica como diferencia entre los entes. El ser viene a ser como diferencia en el diferirse y diferenciarse de los cuerpos. Ahora bien, en términos de sentido, eso significa que los elementos que integran el sentido sólo tienen identidad por su diferencia con el resto.

Derrida expresa la diferencia como una relación que precede a toda relación. Refiriéndose a los sonidos que integran el habla, Derrida sostiene que los fonemas suenan sólo por la ausencia que tienen marcada, es decir, el producto de la significación no es el fonema sino el intervalo que los conecta y separa. Desde esta perspectiva, Derrida afirmará que no hay significado trascendental del lenguaje, el significante ya es el todo del significado, en la medida en que el significado no le viene por el referente al que remite, no tiene una relación autorreferencial, ni puede ser pensado como identidad. Por el contrario, el significado del significante ya está siempre encadenado a los otros significantes, esto es está remitido a los *otros* y sólo por esta remisión es que se define. Así, el funcionamiento del significado se atiene a la operación de la escritura. Con este pensamiento, Derrida deconstruye la estructura del signo como binomio entre significante y significado.

La archi-escritura designa entonces una escritura primigenia, que no concibe la escritura como representación del habla, sino como lógica del ser en su presentación. Con ello se afirma que, entonces, el presente viviente no es otra cosa que huella—significante, suplemento—, es decir, no hay una sustancia que lo soporte y pueda brindar identidad fija. El presente viviente no tiene una relación consigo mismo en términos de identidad, sino que su identidad le viene como una iterabilidad, repetición diferante en el tiempo. Así, el presente viviente implica el espaciamento, en cuanto que huella, necesidad retencional que brinda una identidad trazada por la alteridad en principio. La presencia que se articula como huella es escritura, de modo que el ser en la medida que está escrito, está reenviado a los otros entes, su sentido se disemina en los otros, y su identidad es dependiente de la diferencia con estos. Por ello, también señala Derrida en *La écriture et la différence*, la huella implica su negatividad, en cuanto que siempre está en amenaza o angustia de su desaparición. La huella no es la presencia plena, justamente es lo que no puede ser sustancia, sino que es el "borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia" (315). "Borrarse" que ya está implicado en todo fenómeno de temporización. La huella inscribe la *diferancia* que articula la presencia misma, que algo fue y que esto no es. De modo que, lo presente no es jamás simplemente presente, sino que éste se ex-cribe como huella, en términos de sentido, "ha salido de sí siempre ya en la «capa expresiva» de la vivencia" (1967/1985, 144). Así, la huella como archi-escritura, expresa la "relación de la intimidad del presente viviente con su afuera, la apertura a la exterioridad en general, a lo no-propio" (1967/1987, 144).

Desde esta perspectiva, la archi-escritura se refiere al carácter de exposición existencial, estar-fuera-de-sí, pero que es ante-predicativo y pre-lingüístico, por ello, podemos decir que el cuerpo sería la archi-escritura de

Puesto que el ser-cuerpo es la disposición ontológica en la que tiene lugar el encontrar-se abierto *para sí* y al mundo. El *ser-cuerpo* es el carácter que más enfáticamente expresa que el Dasein es esencialmente *apertura*. Este carácter abierto de la estructura de ser del ser, ya lo expresé anteriormente, era enunciado como la forma de la relación *ser-a*. Desde esta perspectiva, el cuerpo en términos ontológicos, no debe ser pensado como encarnación del *alma*, de un sujeto ideal que es substrato, ni de una conciencia interior que brinda unidad a la experiencia sensible a partir del sentido inteligible. Sino que es estructuralmente *ser-cuerpo-a*: cuerpo abierto, cuerpo hacia sí y hacia otro, cuerpo en sí y fuera de sí, cuerpo para sí y para otro¹¹⁴. Desde mi punto de vista, esta consideración nos permite pensar el cuerpo como *kbôra*, un tercer género, que es ex-tensión del ser-en-el-mundo, esto es, el espaciamiento de la tensión entre la *Befindlichkeit* y el comprender.

Bajo tal premisa, podemos comprender que para Nancy el cuerpo no pueda ser nunca cuerpo significante¹¹⁵. Por el contrario, el cuerpo no se organiza en función a un sentido otro impuesto, exterior o interior, que su sentido mismo. Y el cuerpo tiene otra lógica que la del lenguaje instrumental y comunicativo, constituye otro modo de ser del sentido. El cuerpo no tiene “partes”, es decir, es “sin falo y acéfalo”, su extensión es una piel en movimiento, modificándose y modulándose espacialmente. Por eso, el cuerpo tampoco es uno *todo entero* (Nancy, 1992/2010, 70), aunque se exprese como unidad. Esta unidad no es sintética. Teniendo esto en la mira, lo que propongo es pensar el cuerpo como el lugar de la correlación, co-pertenencia, coligación de los toques de sentido¹¹⁶.

En consecuencia con la anterior, la pasibilidad del sentido que tiene lugar en el *pathos-cuerpo* es en sí misma reparto de sentido. Puesto que el sentir es sentir diferenciado, zonificado, se despliega como pluralidad de sentidos. Al respecto, expresa Nancy:

Lo sensible o lo estético es lo exterior a sí en virtud de lo cual y como lo cual hay la relación

la existencia; y por eso, archi-existenciario, el espaciamiento del que surge la existencia como sentido. El cuerpo como archi-existenciario es huella de la existencia en el tiempo, como un deshacerse, borrarse, dejar de ser propio. Asimismo, articula la existencia como un contacto, es decir, como existencia siempre ya en desplazamiento y reenvío hacia los otros cuerpos: cuyos límites se definen por la *diferancia* con los otros que se presiente en el contacto. El cuerpo presenta lo impropio de la identidad que nos atraviesa, fracturándola. Pero en término de archi-escritura es de ahí de donde surge el sentido, de esa impropiedad originaria.

¹¹⁴ Ya se verá más adelante, en el último subapartado de este apartado, que esta estructura es la razón por la cual el cuerpo, bien entendido como *pathos*, tiene el potencial de donarnos una experiencia del sí-mismo como *expropiación*, en lugar de como *apropiación*.

¹¹⁵ Precisamente porque el cuerpo es archi-escritura es que no es significante, ni significado. El cuerpo no es significante, en la medida en que no tiene referente, ni es representación de otro sentido ajeno, el del alma, como lo representa la tradición filosófica precedente.

¹¹⁶ En el tercer capítulo de esta tesis se trama la forma en que este modo de espaciamiento, que nos remite ya de antemano a la lógica de la creación, puede darse como *acto del lenguaje*, específicamente en la literatura. Por el momento, cabe mencionar que esta lógica otra de la “coligación” de toques de sentido —sensibles e inteligibles— no corresponde efectivamente a la lógica de la sintaxis, típica del lenguaje comunicativo de la *dóxa*, sino a la *parataxis*, en la cual hay una coordinación de elementos que crea una relación de co-pertenencia, la cual no es necesaria, ni subordinante. Esta ordenación paratáctica es *partes extra partes*. Coincidente con ello, Watkin dice lo siguiente: “One expression of the dis-articulation of corpus is the disjointed contiguity of Nancy’s lists of body parts. *Corpus* is not a logos or a well-wrought story, but an asyndetic juxtaposition without articulation (C, 48), not a cosmo-logy but cata-logue. Existence, then, is a question of relation, the problem of the many, spatiality and spacing, (a)cosmol-ogy, and ‘one must not consider the anatomy of dissection, but of con-figurations, of shapes’ (C, 24). In line with Nancy’s flattening and spacing of the figure-ground relation, the corpus or catalogue is the recitation of an empirical logos (Cor 17)” (Watkin, 2009, 176).

para sí de un sentido en general, o en virtud de lo cual hay la *à* del sentido. Pero no hay sentido ‘en general’, ni sentido genérico, sólo hay sentido en la diferencia local y en el reparto *diferante*. La *diferancia* in-sensible es sensible: es lo insensible en el sentido absolutamente sensible, infinitesimalmente sensible [...] Los cinco sentidos no son los fragmentos de un sentido trascendente o inmanente, son la fragmentación o la fractalidad del sentido que sólo es sentido *fragmento* (1993/2003c, 188).

El cuerpo se despliega como reparto *diferante*. Para empezar a aclarar este punto, es necesario comprender qué significa esto de “reparto *diferante*”. Puede reconocerse en la cita que Nancy utiliza el neologismo de Derrida: *différance*. La *différance*, que encontramos traducida tanto como *diferencia* como *diferancia*, “no es ni una palabra ni un concepto” (Derrida, 1994, 43). La acepción que recupera Nancy del corpus derridiano de la *différance* alude a la tensión ambigua que enuncia el verbo *differre* en latín por su doble significación original como “diferir” y “diferenciar”, que corresponden a las dos acepciones de la *diferancia*, señaladas por Derrida: *temporalización* y *espaciamiento* (1972/2013). La *diferancia* debe ser entendida como una demora temporalizadora, al mismo tiempo que un espaciamiento de las diferencias. En el proceso de significación, hay una temporalización puesto que el sentido se anticipa o se retrasa con respecto a lo presente: los signos. De modo tal que, hay una suspensión temporal en el cumplimiento de la voluntad. Esta demora temporalizadora tiene lugar como espaciamiento, puesto que envía el sentido a otros signos diferentes entre sí. El espaciamiento es una condición necesaria de la diferencia. Y, de este modo, el sentido se experimenta como un desplazamiento temporal a través del entramado de las significaciones diferentes que históricamente se repiten. Derrida designa con ésta una lógica del sentido que trata de romper con la preeminencia que el presente y la presencia gozan en el discurso metafísico. La *diferancia*, que no puede ser como tal definida de una manera efectiva, nombra el carácter siempre diferente de la *mismidad*.

Sé que hago aquí una brusca reducción de la amplia significación que la *diferancia* evoca en Derrida, para no desviarnos demasiado de la cuestión. A pesar de ello, cabe mencionar en términos generales la importancia que tiene la *diferancia* como discurso crítico de la metafísica tradicional al respecto del asunto tratado. Uno de los objetivos primarios, sino es que el objetivo fundamental de la invención de este término por Derrida es ampliar la deconstrucción [*Abbauen*] heideggeriana, señalando el gran problema de la metafísica: el olvido del ser que se presenta como indiferencia entre el ente —la presencia— y el ser, el olvido de la diferencia ontológica. Derrida localiza este olvido del ser como un olvido de la *diferancia*, de tal modo que la propia *diferancia* tiene el potencial de señalar la lógica del ser: el ser se difiere en los entes y en este sentido su sí-mismo es diferir, diferir de sí-mismo. A su vez, el ser se difiere porque temporaliza en los entes, es decir, se demora y se retarda en los entes, porque en estos se posterga a sí mismo. Pero esta temporalización tiene lugar como espaciamiento de la diferencia en los entes y entre los entes. El ente presenta la “marca” de tal diferir del ser. El olvido del ser se produce por un borramiento de la marca, en el cual la marca simula el ser, se hace signo del ser y lo sustituye. Como puntualiza Nancy, la *diferancia* nombra el carácter siempre diferente del ser (intransitivo) en sí mismo, y a su vez, la mismidad *diferante* del ser que transitivamente es el ente (1990/2002, no. 10, 9). De acuerdo con ello, lo que afirmará Derrida es la imposibilidad de “nombrar” al ser, no hay como tal un lenguaje que pueda decir al ser, ni un pensamiento que pueda pensarlo en sí mismo. Hay en cambio una cadena infinita de sustituciones, y, por ello, una demora interminable del sentido en múltiples signos, que son espaciamientos. Por tal razón, tampoco hay un sentido del ser que ya

está de antemano dado, el sentido del ser no es otra cosa que sus múltiples y diferentes concreciones históricas, los modos en los cuáles se ha temporizado, el juego e intercambio de estas significaciones. Lo que hay de origen es la relación creadora de diferencias de sentido¹¹⁷.

Nos acercamos a lo que Nancy trata de puntualizar recuperando a Derrida. Nancy no pone su atención como Derrida en el carácter temporal de la *diferancia*. Derrida busca una deconstrucción de la presencia como presente, mientras que Nancy se enfoca en el problema de la *diferancia* en términos de espaciamiento y este problema lo conduce a la reflexión sobre el cuerpo. El cuerpo es una estructura *diferante*, de modo tal que es infinitesimalmente sensible y sólo por ello absolutamente sensible. Su carácter *diferante* nombra la imposibilidad de la unidad *pasible* del cuerpo como un *sí-mismo*. El *pathos* del cuerpo se presenta como una relación consigo mismo, pero esta relación no resulta en una síntesis que unifica las diferentes sensaciones, aunque tenga la posibilidad de presentar la *mismidad*. Precisamente porque lo *mismo* no es lo idéntico, es que el sentido del sí-mismo experimentado como un *pathos* no es nunca un sentido general del *sí-mismo*, ni tampoco un sentido único. Desde luego que, por lo antes dicho podemos deducir que el cuerpo está abierto y dispuesto a la *pasibilidad*. Sin embargo, su disposición está ya zonificada, el “sentir es necesariamente local” (1993/2003c, 187). El cuerpo consta de zonas específicas, tiene lugar en cada sentido, pero los sentidos no son partes de un sentido unitario, no hay más sentido unitario que sentido *diferante*, sentido de las diferencias que difiere—desvía, posterga— el sentido, y lo retorna sólo como un *fragmento*: un sentido incompleto, abierto, desobrado¹¹⁸. El *fragmento* no es una obra, señala la imposibilidad del acabamiento de una obra, y con ello, niega el desarrollo de una única verdad y un sólo sentido: “el todo de lo sensible no obtiene su ser más que de su división, de su dis-sentimiento” (Nancy, 1993/2003c, 188). De este modo, la expe-

¹¹⁷ Me remitiré de nuevo al concepto de *diferancia* en el tercer capítulo, con el objetivo de señalar el valor que tiene la escritura para Derrida, en contraste con el habla, como lugar de creación del sentido como *diferancia*.

¹¹⁸ Nancy indaga en la naturaleza del fragmento como género literario, que no es otra cosa que un género de pensamiento, en uno de sus primeros libros *El absoluto literario*, publicado en 1978 y escrito en colaboración con Philippe Lacoue-Labarthe. El fragmento tiene su exposición máxima como género del romanticismo, señala de entrada el abandono de la idea de la obra como obra acabada y completa. El fragmento afirma varias ideas relacionadas con la modernidad: la idea de que lo inacabado es digno de publicarse e incluso que lo publicado no está como tal acabado; el valor del fragmento en cuanto que "proyecto", "proyección" del inacabamiento pendiente de la modernidad que todavía no adviene; el fragmento como operación de individuación, que entra en relación con la totalidad de los fragmentos diversos, pero no como parte de un todo sino como replicación del todo (Nancy y Lacoue-Labarthe, 1978/2012, 86-8). De este modo, Nancy y Lacoue-Labarthe definen la propia naturaleza del fragmento como una operación *diferante*: "Que la totalidad esté presente como tal en cada parte, y que el todo no sea la suma sino la co-presencia de las partes en tanto co-presencia a fin de cuentas del todo ante sí mismo (puesto que el todo es también lo suelto, la clausura de la parte), tal es la necesidad fundamental que deriva de la individualidad del fragmento: lo totalmente-suelto es el individuo, y 'de cada individuo hay una infinidad de definiciones reales' [Ath. 82]. Los fragmentos son al fragmento sus definiciones, y esto es lo que inviste su totalidad como pluralidad, y su acabamiento como inacabamiento de su infinidad" (1978/2012, 89). De este modo, cuando los autores afirman que el sentido es *fragmento*, lo que afirman es que cada uno de los sentidos y cada una de las partes del cuerpo que siente no tienen *su* sentido unitario en una operación que las suma, sino en la co-presencia, que es también co-pertenencia entre las partes. De este modo, el "cada vez" del sentido localizado construye un individuo, pero este individuo es totalmente suelto e infinitesimalmente sensible en su división de sentidos. Esta consideración será también importante en lo que refiere a la propuesta del tercer capítulo, tratar acerca de la experiencia del lenguaje, en específico de la literatura, como ocasión de este otro sentido *pasible* de la paradoxa. Habrá que señalar en ese punto en qué medida la literatura recrea este sentido *fragmento*, y sobre todo, localizar qué tipo de literatura es *fragmento*, es decir, que tipo de arte se afirma como abierta, inacabada y desobrada.

riencia del *pathos* es un acceso local al sentido, en el cual el sentido del sí-mismo se experimenta como un fragmento, que no puede por supuesto devolver un sentido total del *cuerpo* y tampoco un sentido total y unitario del *sí-mismo*, sino un sentido diferante. Pero este modo del sentido es de hecho la naturaleza del sentido existencial para Nancy: “Hay sentido desde que el ser-a-sí [*être-à-soi*] no se pertenece, no se retorna. Desde que este es ese no retornar-se: no retornar-se sin resto, y sin un resto que no «resta» [se queda] afuera, en falta o en exceso, sino que es él mismo el *a* del ser-a sí, lo abierto de su apertura” (Nancy, 1990/2002, 8).

Así, el cuerpo no es un acceso *al* sentido existencial entre otros, en tanto que presenta el *sí-mismo* como “la unidad de ser fuera de sí” (Nancy, 1992/2010, 98), abre al existente a la aperturidad del sentido estructural y lo dis-pone a la posibilidad del sentido. El cuerpo presenta el *sí-mismo* como un “no retornar-se”. En la *pasibilidad* de sentido hay un desvío del sí que implica el propio acto de sentir. El cuerpo se siente como “la unidad de un ser fuera de sí” (Nancy, 1992/2010, 98). Es una unidad que para volver al sí, en el sentir-se y el tocar-se, “necesariamente pasa por el exterior”, y, como ya enfatice, esto señala que es imposible sentir-se “sin notar al otro y sin ser notado por el otro” (Nancy, 1992/2010, 98).

De este modo, el cuerpo como sentido, o bien, lo que he llamado *la pasibilidad (el pathos)* de sentido, no tiene lugar en el cuerpo cerrado, sino siempre afuera en el cuerpo abierto que es *diferante*; porque de por sí necesita del espaciamiento de la diferencia —de un otro— para temporalizarse. Este cuerpo no puede cerrarse en sí mismo: la diferencia de sí y el desvío de sí que implica este no retornar-se totalmente son insalvables.

Igualmente, el cuerpo es una “forma que es inevitablemente articulación” (Nancy, 1992/2010, 98). Nancy observará en este punto la potencialidad que el cuerpo tiene para presentar el sentido a-sí en su multiplicidad originaria: “En ‘mí’ el sentido es múltiple, incluso si también puede ser parte de esta multiplicidad, aquí o allí, un sentido ‘mío’; ‘fuera’ de ‘mí’, el sentido está en la multiplicidad de los momentos, estados o flexiones de comunidad (pero entonces también de un ‘nosotros’ singular [...])” (Nancy, 1990/2002, 12). El sentido “entre” nosotros es el *corpus* del sentido, múltiple, finito y diferencial. Por eso, el cuerpo no puede ser ni significativo ni significado, en tanto que de hecho lo que presenta es el carácter abierto del existente y esta apertura es caracterizada por Nancy, como una rasgadura, una herida, una fractura del sentido. Dice Nancy:

El cuerpo del sentido no es para nada la encarnación de la idealidad del «sentido»: al contrario, es el fin de esta idealidad, el fin del sentido, por consiguiente, en cuanto que cesa de remitirse y de referirse a sí (a la idealidad que le da «sentido»), y se suspende, *sobre ese límite que le da su sentido más propio*, y que lo expone como tal. El cuerpo del sentido *expone* esta suspensión «fundamental» del sentido (expone la *existencia*) — que asimismo se puede llamar la fractura que es el sentido en el orden mismo del «sentido», de las «significaciones» y de las «interpretaciones».

El cuerpo expone la fractura de sentido que la existencia constituye, sencilla y absolutamente (1992/2010a, 22).

Como puede verse en la cita, la aperturidad del humano para Nancy es experimentada como esta *fractura* de sentido. Lo que se padece como pasibilidad de sentido es esta suspensión, el espaciamiento que abre la fractura del sentido ideal. La *pasibilidad* implica la auto-dehiscencia¹¹⁹ del

¹¹⁹ La palabra "déhiscence" significa tal cual abertura. En botánica, refiere a la abertura de un fruto o flor que conforme a su proceso de maduración eclosiona. Podemos ver que Nancy utiliza el término con la intención de

sentido ideal del sí mismo.

Desde esta perspectiva, podemos resolver que no hay en realidad un sentido propio en sí mismo. Lo que da el sentido propio es el límite, por lo cual, el sentido sólo tiene lugar en la *ex-propiación* que implica el ser-cuerpo, en tanto que unidad siempre exterior y siempre fuera de sí. La alteridad a la que nos exponemos en esta posibilidad corporal, el otro insalvable, es un otro persistente, un otro que no puede incorporarse a la experiencia. De acuerdo con tal idea, Nancy advierte: “ahí donde *corpus* (se) enuncia ‘ego’, *ego* entra en contraposición, se contrapone un *sí* frente a *sí mismo*, y *corpus* deviene la materia-obstáculo de esta contraposición (y el lugar mismo de la enunciación)” (Nancy, 1992/2010a a, 25). Ese otro es un “otro-sentido”, en sus dos acepciones posibles: el sentido como otro y el otro que se siente. Este otro-sentido reafirma la finitud, impone el límite, es hiato para la *mismidad* de la relación del ser consigo mismo. A propósito de ello, Nancy previene:

De esta fractura, de esta partida de los cuerpos en todos los cuerpos, todos los cuerpos forman *parte*, y la libertad material —la materia como libertad— no es la de un gesto, todavía menos la de una acción voluntaria [...] o de la extensión indefinida de un *principium individuationis* tal que los mismo individuos *no dejan de in-dividuarse*, cada vez más diferentes de sí mismos, cada vez por tanto más semejantes y más sustituibles entre sí, jamás sin embargo multiplicándose en substancias, sin que la substancia, antes de ser soporte de nada, ni de sí, ni de otro, deje de estar expuesta *aquí*: en el mundo (1992/2010a , 29).

A mi entender, entonces, el ahí del cuerpo es el lugar donde cesa de haber remisión y referencia, y, por eso, es donde se suspende el orden de la significación, que es también para mí, el orden de la *syn-taxis*: la ordenación conjunta de los cuerpos en función a un cierto sentido, que es casi siempre voluntario e indiferente, el sentido de la *dóxa*. En cambio, el mundo en esta interpretación no es un mundo ordenado por la comprensión, sino un mundo de los cuerpos. Este mundo es tanto de los otros como igualmente mío, pero no es mundo propio. Sino “mundo de los afueras”, “mundo de la contraposición” y sobre todo, “mundo del desencuentro” (Nan-

referir a esta auto-eclosión, es decir, el surgimiento de algo que nace de la abertura misma, y a su vez, la rasgadura o herida que requiere todo surgimiento o creación y también, por lo mismo, toda identidad. Cuando en *Identité* (2010b) utiliza el término se refiere justamente a la dehiscencia de la identidad que significa una apertura de sí misma consigo misma, es decir, una eclosión que surge de su diferencia interna. Así, la dehiscencia del sí-mismo se refiere a la eclosión de la mismidad como diferencia, dice Nancy: “[L'identité] a toujours été, pour un peuple comme pour une personne, un simple index tendu —index du nom— dans la direction de cela qui vient, qui ne cesse de venir, qui revient e qui se transforme, qui fraye des voies nouvelles, qui laisse des traces, mais jamais un chose ni un unité des sens. Elle vient d'infiniment loin, puits qu'elle vient d'avant aucun espèce d'identification possible” (68). De este modo, la identidad es una relación, pero nunca una relación viciosa o circular, porque se imposibilita el retorno de lo mismo a lo mismo, o bien, la apropiación en tanto que identificación. Por ello, para Nancy la identidad humana no se constituye en la contabilización actas de nacimiento, pasaportes, número de seguridad social—, sino que justamente escapa a la economía. La identidad es la eclosión constante de sí misma en el tiempo y en el espacio, y por tanto no es nada más que la dehiscencia: una abertura-surgimiento del “mío” (como index del nombre) que llega cada vez, se transforma, abre nuevos caminos y deja trazos —huellas—, nuevos sentidos de sí. A su vez, la identidad dice Nancy es “ex-apropiación”. Cada apropiación, implicada en el surgimiento de una identidad, rasga; es expropiación de sí, surge de esa abertura que expropia: “Pareil événement n'a pas lieu une fois mais sans cesse, à chaque instant. Et chaque fois cette appropriation forme une 'ex-appropriation', selon le mot de Derrida, puisqu'il n'y a jamais un sujet fix, déjà identifié, aunque l'appropriation reviendrait. Chaque fois il est différent, et des autres et de soi, c'est-à-dire différent de toute identité” (Nancy, 2010b, 69).

cy, 1992/2010a , 26). Por tal razón, considero que el mundo no es mundo encontrado por la comprensión, es decir, no es mundo in-corporado. Sino un afuera que, como *corpus* inagotable e infinitesimal, no puede enlazarse por el *ego* como propio. Este mundo es mundo de articulación, en el cual los cuerpos son los que articulan el espacio exponiéndose unos a otros. Pero, esto significa que no hay espacio antes de los cuerpos, el espacio comienza y termina con los cuerpos, hay espaciamiento, ex-tensión del lugar.

Conforme a este razonamiento, podemos comprender el cuerpo como un hiato, porque es *marca* de la *diferancia* que interrumpe la contigüidad material. Tal y como el hiato señala un corte, un intervalo espacio temporal; igualmente, el cuerpo es una ruptura, una excepcionalidad que está ahí, donde debía haber un diptongo, donde esperamos una unidad vocal: continuidad indiferenciada. Por eso, el cuerpo es también el lugar de la libertad del ser, lo que interpreta Nancy, como “libertad material”. El ser se diferencia en los cuerpos, creando los cuerpos, pero este crear es absolutamente gratuito en su necesidad, como el hiato. Lo necesario es la operación de *diferancia*, pero esta operación se caracteriza por la absoluta libertad de los individuos, que pueden ser unos y otros, sustituibles entre sí, pero irremplazables unos por otros. De este modo, lo que se expone en el cuerpo es el carácter del existente como ex-puesto al mundo. Lo que nos remite a la caracterización del Dasein como “*este ser fuera sin dentro que constituye todo el dentro — o todo el ser consigo mismo*” (Nancy, 1992/2010a , 98).

Ahora bien, éste es el carácter del cuerpo que enfatiza el *ex* como extensión. Después de indagar en este aspecto, Nancy revisará también la “tensión” que refuerza la idea de que el sentido se abre con el “desvío del sí mismo”:

Pero una extensión también es una in-tensión, en el sentido de una intensidad. Y tal vez justamente ahí se desvanece el sujeto de una intención, en el sentido fenomenológico de la palabra, en el sentido de la mira intencional de un objeto —la mira que, cargada de sentido, va a dotar de sentido mi percepción de un objeto. Esta intencionalidad hay que sustituirla por la intensividad, la extensión en el sentido de la tensión del afuera como tal (Nancy, 1992/2010a , 99).

Nancy propone aquí modificar la intención fenomenológica por la intensividad. Esta sustitución se puede observar como una crítica que toca no sólo a la fenomenología de Husserl, sino incluso la analítica existencial de Heidegger. En *Ser y tiempo*, si bien no hay intencionalidad, en mi opinión, queda un rezago de esta intención fenomenológica. Ésta se expresa en el *por-mor-del* Dasein como principio significativo último que dota de sentido tanto a los objetos, en la forma del *para qué*, como a los otros, en función a la *solicitud o procurar* [*Fürsorge*]. En cambio, Nancy propone una noción de in-tensión que intenta recuperar el carácter tensionante de la estructura del sujeto y que se distingue fundamentalmente por un desinterés de sí. Lo que puede entenderse por intención, desde esta acepción, es la tensión estructural del cuerpo como unidad heterogénea cuya más propia intimidad es ser fuera de sí. Esta tensión, dice Nancy, es lo que se ha buscado nombrar con “la *diferencia* del alma y del cuerpo, la diferencia que *es* el cuerpo en sí, por sí — esta diferencia de la tensión, de la extensión, de cierto tono del afuera. Y lo que ha sido pensado bajo el nombre del alma no era otra cosa que la experiencia del cuerpo” (1992/2010a , 99).

Como se puede observar, la “intensividad” sitúa su atención no sobre la intencionalidad, sino sobre el *tono* que es el cuerpo. Esta alusión al tono en cierta medida alude a la *Stimmung* heideggeriana. Recordemos que la palabra *Stimmung* tiene una conexión con el vocablo *Stimme*,

la voz¹²⁰. Desde esta resonancia, cabe pensar que la intensividad podría pensarse desde la *Stimmung*. Las *Stimmungen* son de cierta manera también tonos, o con mayor precisión, entonaciones que aluden a una relación de tensión o de armonía en el propio Dasein. En *Ser y tiempo*, es en los estados de ánimo (*Stimmungen*) donde tiene lugar la condición de arrojado y consignado del Dasein al mundo. Además, son los estados de ánimo en los que se despliega tanto el encontrarse en acuerdo —en concordancia— con el mundo entorno, como el absoluto des-encontrarse, esa di-sonancia que se manifiesta con la angustia. Por lo tanto, esta intensividad puede referirnos a la forma de la relación en la cual los hombres y mujeres nos encontramos orientado/as, entregado/as y abierto/as hacia el mundo. Desde esta óptica, ésta nos remite a los *pathé* aristotélicos, las pasiones y afectos experimentados en el humano.

Para Nancy, la intensividad se localiza en el *tono afuera* que constituye el cuerpo. El *tono afuera* específico, diferente y particular de cada Dasein y del cada vez de estos Dasein que experimentan su propia aperturidad como *cuerpo*. Cada cuerpo es ocasión de un tono, de una modulación, de un timbre, color y volumen de voz, de una in-tensión como cuerpo. En tanto que: “Ser un cuerpo es ser cierto *tono*, cierta tensión” (Nancy, 1992/2010a, 99), el cuerpo es extenso y eso significa que tiene un tono, una voz, una forma particular de ser ex-tenso en el mundo. Este *tono afuera* es su específica forma de ser-ahí, de experimentar-se como cuerpo. Desde esta interpretación, podemos comprender la *Stimmung* no como un estado emocional general e indiferenciado del que el humano participa, sino como el *tono afuera* específico del cuerpo que describe el modo, el *cómo* de la relación, del ser-en-el-mundo. Un tono propio de la expropiación que es su cuerpo: he ahí la entonación como tensión.

De igual manera, explica Nancy: “El todo de la experiencia está ahí, *in nuce*, en la experiencia del cuerpo — en la experiencia que el cuerpo *es*. *Experiri*, en latín, es justamente ir al exterior, salir a la aventura, hacer una travesía, sin siquiera saber si se volverá” (Nancy, 1992/2010a, 99). Esto me indica que la *pasibilidad* de sentido que implica la extensión corporal constituye también lo que arroja al Dasein al mundo a la búsqueda del sentido como un ser-ahí: fuera de sí. Al respecto, Nancy describe justamente la emoción, como lo que dis-pone, mueve, a la ex-

¹²⁰ Cabe mencionar al respecto de esta afinidad, que Heidegger en su periodo tardío, se remitirá en varias ocasiones a la voz del ser, justamente en este tenor. Esto abre la posibilidad de pensar una correspondencia entre voz y estado de ánimo, misma que tiene lugar en el lenguaje, como una tensión entre el sentido sensible e inteligible. Sobre este punto, Ziarek y Sallis (2013) comentan que esta afinidad semántica entre los términos se muestra en el carácter fundamentalmente silencioso que el lenguaje tiene en la época tardía, en particular en *De camino al habla* (1959/2002) y el tomo 74 (2010a) de la Gesamtausgabe, dedicado al lenguaje y al arte: "Opening up, the clearing proceeds to resonate the tonality of relations, their disposition, which constitutes the enigmatic 'voice' (*Stimme*) of being. The voice is enigmatic not because it is mystical or merely evocative but because it is soundless (*lautlos*) in a way that confounds our pattern of experiencing in terms of the difference between the sensible and the intelligible. What is more, this *Stimme* is never simply voice or speech, as it uses no speech organs and makes no sound. This is why Heidegger underscores the 'sound-lessness' (*Lautlosigkeit*) of this 'voice' just about in all of his texts on language, which suggests that this peculiar *Stimme* is to be thought of less by way of voice than with regard to the verb *stimmen*, that is, as a predisposing or a tuning that draws out and holds open the jointure of relations. Figuratively, *stimmen* can also mean 'to be true' in the sense of 'to be in order', which ties Heidegger's use of *stimmen* and *Stimmung* specifically to his rethinking of truth" (65). A propósito de ello, podemos observar, que de hecho, el lenguaje en la obra tardía de Heidegger está fundado en este profundo silencio, previo a la articulación, el cual constituye ya un decir. Acerca de este tema pueden consultarse, además de los autores antes mencionados, los textos: "The Secret Homeland of Speech: Heidegger on Language", 1933–1934" de Polt (2013); "And the Rest Is Siletik: Silencing Logic and Dialectic in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie*" de González (2008); The Silence of the Origin: Philosophy in Transition and the Essence of 'Thinking' de Keane (2013).

perencia entendida como travesía: “emoción quiere decir: puesto en movimiento, puesto en marcha, sacudido, afectado, herido [...] La conmoción es el ser puesto en movimiento con” (1992/2010a, 100). Por eso, esta experiencia no es apropiación, sino ex-propiación, travesía existencial en la que el Dasein no retorna al sí-mismo. El sentido tiene lugar como experiencia del sí mismo, pero es una experiencia en la que el *sí* se desvía de sí y sólo así, se toca. También, en *Ego sum* (1987/2007a) Nancy soporta la experiencia del sí-mismo en la autoafección de la emoción: “La emoción es el estremecimiento de un ego que se altera o que se afecta de sí [*soi*]. Al mismo tiempo, toda e-moción presupone la auto-afección egológica o *cogitatio* que es exactamente la co-agitación del ego, la cual se anuncia en el doblamiento, incluso en el tartamudeo e-mocionado ‘*ego sum, ego existo*’” (141). La intensividad que hay que pensar, entonces, es del orden de la emoción, es la emoción en tanto que operación que no es ni activa ni pasiva, sino *pasibilidad* dinámica: experiencia-*patos*. Pero en este *pathos* se toca lo intocable: la experiencia de existir. Como dice Nancy: “El cuerpo es la experiencia de tocar indefinidamente lo intocable, pero en el sentido en que lo intocable no es nada que esté detrás, ni un interior o un adentro, ni una masa, ni un Dios. Lo intocable es que eso toca” (Nancy, 1992/2010a, 99). La e-moción es el punto de confluencia de la ex-tensión como in-tensión, o bien, el movimiento del pensamiento que es a la vez también movimiento del cuerpo, o bien, el lugar en donde el pensamiento se hace de una extensión y se convierte en “peso”. La intensividad intocable que toca tiene también este nombre en la obra de Nancy: “peso”.

El peso, en esta acepción, no debe ser comprendido como la fuerza con la que atrae la tierra a un cuerpo por el efecto de la gravedad. Aunque su definición tampoco sea del todo distante. Cuando Nancy habla del “peso de las cosas”, se refiere a la fuerza o gravedad de las cosas, pero como una relación ontológica que se tienden éstas entre sí, en tanto que cuerpos y por ello, también, en términos de sentido. “El pesaje es la intención de la extensión” (Nancy, 1992/2010a, 67). Por eso, el peso o pesaje es el elemento donde se puede localizar la intensividad del toque del cuerpo. El peso considera el *tono afuera* del cuerpo resaltando el modo en que éste toca y al tocar, con-mociona otro cuerpo: mueve y afecta a los otros cuerpos que toca. Explica Nancy (1992/2010a):

peso, empuje ejercido, recibido, comunidad completamente archiprimitiva de fuerzas, de los cuerpos en tanto que fuerzas, de las formas de los cuerpos —psiques— en tanto que fuerzas que se empujan, se apoyan, se repelen, se equilibran, se desestabilizan, se interponen, se transfieren, se modifican, se combinan, se amoldan. Los pesajes distribuyen lo extenso, extensiones e intenciones. Lo extenso es el juego de los pesajes: *partes extra partes* (el fallo de Descartes es concebir el *extra* como vacío y como lo indiferenciado, cuando es muy exactamente el lugar de la diferenciación, el lugar de la «corporación», el tener-lugar del pesaje y por consiguiente de la comunidad del mundo). Es el tocar, el tacto antes de todo sujeto, ese «sopesar» que no tiene lugar en ningún «debajo» —ni por consiguiente, en ningún «antes» (68).

Como se observa en la cita, el peso es propiamente lo intocable que toca en el con-tacto entre cuerpos, donde los cuerpos pesan y reparten lo extenso en pesajes: extensiones e intenciones puntuales. La extensión tiene lugar como “juego de los pesajes”, lo que quiere decir que la emoción de cada existente es simultáneamente con-moción. Par mí, el pesaje se refiere también a la pasibilidad de sentido: el tacto antes de todo sujeto. Pero esta acepción de la pasibilidad de sentido comprende tanto la extensión como la intensión, y en mi opinión, por ello puede reunir las

cuatro acepciones del *pathos* estipuladas por Aristóteles.

A su vez, este juego de pesajes, este movimiento entre pasibilidades que se con-mueven entre sí, describe la naturaleza misma de la creación. La creación comienza en el contagio de pesajes que entran en relación de co-presencia y de co-pertenencia. Por eso, la creación no presupone un creador, tanto como *psique* no presupone un sujeto. De acuerdo con ello, cabe mencionar la siguiente afirmación de Nancy: "Psique no es Sujeto. Lo que queda es precisamente cuerpo, los cuerpos. O bien: 'cuerpo' es el sujeto de no tener objeto: sujeto de no ser sujeto, sujeto a no ser sujeto, como cuando se dice 'sujeto a acceso de fiebre'" (1992/2010a, 67). Por consiguiente, el cuerpo es cuerpo-*a*, para su espaciamento debe de serlo, pero precisamente es cuerpo "sujeto *a*" la creación, sujeto *al* espaciamento del ser. Lo que significa también que sea un sujeto desujetado, abierto a la con-moción, a la experiencia, a la salida de sí, al movimiento del juego de los pesajes. En la creación, los cuerpos son sujetos *al tacto*, sujetos *al pathos*: a la modificación y a la afectación de la experiencia misma.

Por eso, Nancy concibe la *arrealidad* como una archi-téctica de los cuerpos (1992/2010a, 34). Debido a que la construcción de esta *arrealidad* es una articulación de los pesajes mutuos de tales cuerpos: *creación de mundo*; no hay fundamento que dé origen a esta *arrealidad* maciza, como afirma Nancy, ésta se sostiene con extensión (1992/2010a, 66). Pero esta *arrealidad* se espacia como intercambio de pesajes, que en los cuerpos "vienen a pesar unos contra otros, eso es el mundo" (Nancy, 1992/2010a, 66). El concepto de a-realidad no debe ser interpretado como lo que no es real, sino que señala que la realidad está falta de realidad, es decir, que hay una condición negativa de definición, identidad y sustancia en la realidad. En este sentido es un concepto deconstructivo puesto que arremete contra el binomio real-irreal. Por ello, con el concepto de *arrealidad* podríamos remitirnos a una archi-escritura, para mentar la aperturidad relacional en la que los cuerpos se tocan entre sí ex(s)cribiéndose, exponiéndose, de ahí que Nancy utilice la palabra archi-tectónica. El carácter a-realizado de esta articulación corporal constituye una resistencia a la inmanencia del ser, en la medida en que puede devenir en una obra porque no es posible la síntesis, permanece en aporía. Por ello justamente es que hay con-tacto, en la medida en que hay discontinuidad, separación e intervalo entre los cuerpos, es que hay movimiento: extensión e in-tensión. Por otro lado, hay que tomar en cuenta que el concepto *arrealidad* también está intrínsecamente vinculado al ex-nihilo del mundo, en cuanto que no existe un sentido trascendental del ser al que se le pueda llamar "realidad, todo el sentido y todo el ser se manifiesta como falta de fundamento originariamente, o más bien, habría que decir que se resiste a la idea misma de origen, separado y enfrentado a la finitud. No habría origen que no sea finito, ni finitud que no sea original: otra aporía.

A partir de esta visión, Nancy sostiene la noción de creación de mundo. Puesto que la noción de creación implica que sea *ex-nihilo*¹²¹, se levantan muchas posibles oposiciones a este tér-

¹²¹ El carácter "ex-nihilo" de la creación es uno de los aspectos medulares de la deconstrucción del cristianismo que emprende Nancy. Como Eva Morin (2012) explica, la "creación ex-nihilo" es la propuesta de superación de Nancy del "nihilismo" al que nos orilla el pensamiento desde Nietzsche y su proclama acerca de la "muerte de Dios". La alternativa propuesta por Nancy es asumir justamente la falta como falta de nada, es decir, la ausencia de fundamento o razón de los seres. Así, la creación *ex nihilo* se propone como una forma de decir que no hay nada más que los seres en su acontecer de ser. Esto significa que no hay más allá del mundo, no hay presupuesto ni condición previa. Dice Morin: "This world is without 'God', that is without given reason, but not without opening, even if the opening opens unto nothing. The world opens form within to and unconditional alterity that is an 'outside' of the world without being another world. This 'outside does not exist (it is nothing

mino. Sin embargo, la creación del mundo no es una creación que surja de la nada, sino que más bien se afirma con esta significación: no hay nada más que el acto-creador. Dice Nancy: “pesaje: creación. Eso por lo que comienza una creación, sin presuposición de creador” (1992/2010a , 67). Por eso el cuerpo ya está siempre abierto y articulado, porque pesa y el pesar ya es sentido pasible con otros cuerpos. Esta articulación de la creación deconstruye la interpretación de *poiesis* que contempla una división procedimental entre agente y paciente.

A partir de este pensamiento de Nancy, puedo concebir la creación como *pathos creador*. *pasibilidad* que crea porque se articula en su *pathos* con otros pesajes. Este *pathos*, como he dicho, se expone en el cuerpo, se sitúa en el cuerpo y tiene lugar como cuerpo. En esta medida, el cuerpo es ya *corpus creador*, como afirma Nancy, pues es ahí donde acontece la experiencia del pesaje con otros cuerpos:

Pero la experiencia del pesaje se ofrece primeramente como *corpus*, no como cuerpo-de-sentido-y-de-historia. Ella abre al posible sentido de un cuerpo por el corpus proliferante, por el corpus *creador* de este cuerpo. (La creación como *corpus*: sin creador, lógos empírico, variedad aleatoria, ordenación extensible, modalización permanente, ausencia de plan y de fin — *solamente la creación sería el fin, lo que quiere decir también, sólo los cuerpos, cada cuerpo, cada masa y cada intersección, interfaz de cuerpo, cada uno, cada una y toda su comunidad sin obra constituiría los fines infinitos de la téchne del mundo de los cuerpos*)” (Nancy, 1992/2010a , 69).

Por lo tanto, el cuerpo es el acceso a la experiencia de la creación, porque de entrada es ahí donde tiene lugar el *pesaje* como articulación del sentido, y esta articulación es de hecho la *téchne* de los cuerpos, que Nancy llamará *ecotecnia*. La *ecotecnia* refiere a la *téchne* sin fin de los cuerpos finitos y presenta gran afinidad con la noción de *téchne* deconstruida por Heidegger en “La pregunta por la técnica”, con la salvedad de que Nancy no haría una diferenciación entre “esencia de la técnica” y “técnica efectiva”; sino que trata de pensar la *téchne* en un sentido más amplio. Desde esta perspectiva, la creación es *téchne* sólo en tanto que la *téchne* se comprende como articulación simultánea de pesajes y experiencias:

la *téchne* es la de la repartición de los cuerpos o de su comparecencia: los diversos modos de dar lugar a los trazados de arrealidad a lo largo de los cuales *nosotros estamos expuestos conjuntamente*, es decir, *ni presupuestos en algún otro Sujeto, ni pospuestos en algún fin particular y/o universal*. Pero expuestos, cuerpo a cuerpo, borde a borde, tocados y espaciados, *próximo de puro no tener nada para asumir en común, sino solamente el entre-nosotros de nuestros trazados partes extra partes*” (Nancy, 1992/2010a , 64).

En la creación, entonces, un cuerpo se escribe. El ser escrito es la naturaleza propia del cuerpo mismo. La creación es como ya se verá en el siguiente apartado escritura, en tanto que ex-crip-

that 'is') but it, as Nancy says, can 'mobilize' existence (D 10). To think this outside or this alterity, we need a thinking that is strictly atheistic without being the simple denial of theism [...] the becoming atheistic of Christianity (the dissolution of its theism) disencloses the world by opening it to an alterity that is not a transcendent principle but the breach or break of the here-below right at the here-below, this same becoming atheistic also disencloses reason and liberates it from its enclosure in the calculative forms of rationality that consists in giving reasons, in justifying” (61-2). Resulta fundamental comprender, entonces, la importancia del carácter *nihil* para la articulación de "otro", que no es el gran "Otro" trascendental de Lévinas, que estaría todavía preso de esta interpretación "teísta".

ción. El cuerpo viene a la presencia como cuerpo escrito, es decir, como cuerpo que es creación. Sobre la interpretación de los entes como *ecotecnia* tratará el segundo capítulo de la tesis, donde esbozaré los diferentes modos de esta *téchne* a través de la cual se da la creación del mundo. Por el momento, cabe sólo enfatizar algunos aspectos pertinentes.

Primeramente, según lo que he dicho, la creación no es un acto de la voluntad ni tiene un creador. En cambio es un *lógos empírico*: una lógica de la experiencia articulada que implica la *pasibilidad* de los cuerpos. Esta pasibilidad abre el sentido, pero este sentido no es el de un cuerpo significativo, este sentido es el de la *pasibilidad de sentido*: el pesaje entre los cuerpos.

El *pesaje* es la experiencia del cuerpo, o bien, la intensividad del toque que es/hace nuestro cuerpo. Asimismo, el pesaje incluye la experiencia del peso de otros cuerpos sobre el mío, es decir, la gravedad que los otros tienen en términos de sentido pasible, y en su vinculación sentido inteligible, sobre mi cuerpo. Las pasiones *pathé*— que despierta el con-tacto y el encuentro constante con los otros *pathé* (pesajes). Por ello, esta experiencia no puede ser concebida como una experiencia de la comprensión, porque la “experiencia no es saber, ni no-saber” (Nancy, 1992/2010a , 78). En mi interpretación, esta experiencia ya es en sí misma el transporte, la emoción que nos pone en movimiento, la travesía del sí-mismo que viene como un cuerpo a constituir-se, y que, por sí mismo, significa un hiato en la transitividad del ser, la imposición de un límite finito para la infinitud del ser.

Con respecto a ello, Nancy afirma que el cuerpo expone su intimidad como “aseidad pura”, es decir, el cuerpo posee en sí mismo el principio de su propia existencia, no tiene otro fin que su propia finitud. Lo que queda reafirmado es que el cuerpo es tanto el sujeto como el alma. Dice Nancy: “La aseidad —el a-sí mismo, el por sí mismo del Sujeto— sólo existe como la separación y la partida de este *a*— (de este *a sus adentros*) que es lugar, la instancia propia de su presencia, de su autenticidad, de su sentido. *El a sus adentros en tanto que partida*, he ahí lo que se expone” (Nancy, 1992/2010a , 28). Así, el cuerpo creado está ahí y su estar no tiene razón de ser ahí. Por eso el cuerpo nos abre hacia el sentido. En la medida en que el cuerpo creado está impropriamente abandonado a su destino por hacer, en tanto que su ahí no da razón de sí, ni tiene un *télos* definido. El cuerpo creado no es más que *arrealidad* sin sentido y en ello radica su máxima libertad para el sentido.

En este apartado, he intentado esbozar un retrato del cuerpo y específicamente de la forma del sentido que expone éste con miras a orientar la interpretación del ser-ahí y su aperturidad hacia otro orden del sentido, que es *lógos empírico*, lo que también he llamado *pasibilidad de sentido* y *lógos del pathos*. Como he descrito, este sentido no pertenece al orden de la comprensión, sino que demanda una propia consideración del *pathos* específico del *corpus creador* de sentido. Para emprender esta tarea propongo un pensamiento de la paradoja, puesto que considero que este pensamiento podrá desarrollar la intensividad, en lugar de la intencionalidad, como el movimiento que nos arroja, orienta y determina nuestra aproximación al mundo. Con este pensamiento de la paradoja, intentaré desarrollar un modelo de articulación de la existencia, que considere el peso de los cuerpos, en la significación que describí, para poder tomarlos en su justa medida, en la medida que tienen en tanto que seres-con y seres-fuera-de-sí: con-mociones y e-mociones que tocan a otros cuerpos.

1.3.3. EL PENSAMIENTO DE LA PARÁDOXA: EX(S)CRIBIR EL PESO DEL PENSAMIENTO.

La palabra *parádoxa* refiere, por su etimología, a un discurso contrario a la opinión común. Se compone del prefijo “para”, que significa “contrario” o “alterado”, y el sufijo *dóxa* que, en griego, se refiere tanto a la opinión común, como al habla cotidiana. Este origen etimológico de la palabra guarda una mayor relación con lo que llamaré aquí *parádoxa*, que la definición tradicional de paradoja que encontramos en la lógica filosófica. Se podría decir que la acepción de paradoja que nos interesa no es como tal “la paradoja semántica”, sino la “paradoja existencial” (Ferrater Mora, 1965, 365). Sin embargo, en tanto que parto de la ontología heideggeriana, el ser-en-el-mundo siempre es de orden ontológico, razón por la cual cualquier paradoja existencial implica un modo particular de acontecer el sentido en tanto que *lógos*: lenguaje. En el tercer capítulo, dedicado a la obra literaria, indagaré en esta “semántica paradójica”, situándola en específico en la escritura literaria. En ese punto demostraré que en el arte acontece ese otro modo del sentido que describo en este apartado como *paradoja*. Esta semántica paradójica se vinculará en su momento con la estructura paradójica de la *diferancia* lingüística de Derrida.

Con frecuencia, la paradoja se refiere a aquello que parece contrario a la lógica, sin embargo, lo que llamamos “lógico” es el sentido común, es decir, el sistema de relaciones entre ideas que asumimos desde nuestro horizonte de comprensión compartido y cotidiano. La paradoja tradicionalmente es una contradicción de este discurso, que para ser paradoja, tampoco puede presentarse como una falacia, como es el caso del sofisma. De hecho, para los griegos, un *paradoxon* no necesitaba de la contradicción, podía referir también a un discurso excepcional, singular, extraño, diferente de la opinión común. “Cicerón (De fin., IV, 74) escribe: [...] ‘Lo que ellos [los griegos] llaman παράδοχα, lo llamamos nosotros «cosas que maravillan»’. En efecto, la paradoja maravilla, porque propone algo que parece asombroso que pueda ser tal como se dice que es” (Ferrater mora, 1965, 365). Es esta acepción de paradoja la que me interesa desarrollar aquí: la *parádoxa* como un “discurso-otro” con respecto al discurso de la comprensión, lo que Heidegger llama *Rede* para traducir la *dóxa* aristotélica. La *parádoxa* referirá en este trabajo a otro registro del sentido, a una forma otra de ser del *lógos*, que desde mi perspectiva no es considerada por Heidegger en *Ser y tiempo*, y que de hecho, significa el cambio radical de su pensamiento después de la *Kehre*.

Este orden otro del *lógos* se distingue, como la paradoja, por no tener como intención primaria la comunicación. Al contrario, la *parádoxa* presenta más bien la problematización del sistema de creencias y saberes exponiendo en éste una fractura de sentido. Sin embargo, para que una paradoja sea una paradoja y no una falacia, esta fractura del sentido no significa la negación absoluta del sentido, ni siquiera la exposición de un sentido imposible. La paradoja señala el sentido como límite de la lógica común, tiene sentido ahí donde se abre un límite ante el sentido común, es fractura pero abre la posibilidad de un sentido nuevo.

Para desarrollar el concepto de *parádoxa* en esta acepción, parto de la noción de *paradoja* en el pensamiento de Kierkegaard¹²². Una de las ventajas que presenta esta acepción de *paradoja*

¹²² La importancia del concepto de "paradoja" es central para la obra de Kierkegaard, puesto que no será exclusiva del libro al cual me remito, sino que estará presente también aunque sea de forma implícita en otros textos de Kierkegaard. Ejemplo de ello es la inclusión del concepto en *Temor y temblor*, donde a partir de la anécdota de Abraham queda claro que la fe cristiana implica la paradoja. Por esta razón, constituye uno de los conceptos

sobre otras es que la *paradoja* para Kierkegaard no se opone forzosamente al pensamiento racional, porque la paradoja podría comprenderse como una “patética de la razón”¹²³. Hablamos de un orden del sentido que no deviene necesariamente de la comprensión, sino al contrario es la paradoja la que nos orienta a la comprensión auténtica. En *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1844) [*Philosophiske Smulder eller En Smule Philosophi*], Kierkegaard define la paradoja como “la pasión del pensamiento” (1844/2007, 51). Esta pasión del pensamiento, desde mi perspectiva, no es otra cosa que la “pasibilidad de sentido” de Nancy. En este texto, bajo el seudónimo de Johannes Climacus, Kierkegaard reflexiona acerca de la paradoja de la verdad que Sócrates esboza en el *Menón*: “a un hombre le resulta imposible buscar lo que sabe y le es igualmente imposible buscar lo que no sabe, porque lo que sabe no puede buscarlo, pues ya lo sabe, y lo que no sabe tampoco puede buscarlo, pues ni siquiera sabe qué debe buscar” (1844/2007, 27). Este problema es pensado también por Heidegger en *Ser y tiempo* con relación a la verdad del ser, que está como *factum* en la estructura del propio Dasein y en su autocomprensión: “La verdad no puede ser demostrada en su necesidad, porque el Dasein no puede someterse a sí mismo a demostración” (Heidegger, 2003b, 249; 1927/2006d, 229). Tanto en uno como en otro caso hablamos del descubrimiento de la verdad como *reminiscencia*, esto es, como *a-letheia*: literalmente des-olvidar, des-ocultar al sí mismo para el sí mismo¹²⁴. Como Kierkegaard señala, en este problema se concentra

clave para la interpretación y elucidamiento de la obra de Kierkegaard, al respecto de este concepto, el lector puede orientarse a partir de la siguiente bibliografía: "Two of Kierkegaard's Uses of 'Paradox' " de Herder (1961); "Kierkegaard's Absolute Paradox" de Larsen (1962); "The Puzzle of the Absolut Paradox" de Mercer (2001); *The paradoxical rationality of Soren Kierkegaard* de Mcombs (2013); "Believing the Paradox: A Contradiction in Kierkegaard?" de McKinNon (1968); "Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith" de Evans (1989); "Kierkegaard's 'Philosophical Fragments: A Clarification" de Harrison (1997).

¹²³ Dolores Perarnau Vidal (2015) interpreta la paradoja kierkegaardiana como "patético racional", donde describe con mucha claridad la apropiación de Kierkegaard del concepto de razón kantiano y la diferencia propuesta por el autor danés. En este desarrollo nos muestra que la presentación del límite que acontece como paradoja, en Kierkegaard no se convierte como en Hegel en un obstáculo para la razón, sino en el camino mismo de la razón que la sitúa correctamente y que hay que transitar para alcanzar la verdad del cristianismo (100-237).

¹²⁴ Acerca de la importancia que tiene el concepto de "repetición" en Kierkegaard, se puede consultar la propuesta de Caputo en *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Para el teórico, la repetición kierkegaardiana es un concepto postmoderno, en cuanto que intenta incorporar el flujo o movimiento como su principio interno. Este objetivo atenta contra la concepción fija del *eidos*, por ello, sostiene que la repetición sería la traducción existencial de la *kinesis*. Para Caputo, la trascendencia de este concepto para la hermenéutica posterior y específicamente *Ser y tiempo* será central: "One wonders how he [Heidegger] could have written the ontology of 'temporality,' which constitutes the meaning of the Being of Dasein in *Being and Time*, without so much as acknowledging Kierkegaard, when the whole analysis, in my view, derives in its main lines from Kierkegaard! Kierkegaard wants to undo the prestige of the metaphysics of presence embodied in Platonic recollection and to have us think instead in terms of temporality and movement (*kinesis*). Repetition is *kinesis*, the way the existing individual makes his way through time, the constancy with which he confronts the withering effects of time upon character and faith" (1987, 16). Caputo resalta también la importancia que tiene la "repetición" en la teoría existencial de Kierkegaard y su concepción del "sí-mismo" [*selb*]: "Repetition is thus the centerpiece in Kierkegaard's 'existential theory of the self.' For the self is defined by choice, as something to be 'won' (E/O II 167). This is an ethical, not a metaphysical, account of the self (which clearly anticipates §64 of *Being and Time*), which treats the self not as a substance, a permanent presence which endures beneath the changing fortunes of age and bodily change, but as a task to be achieved not as presence but as possibility" (1987, 29). Puede observarse aquí de forma clarísima en qué medida el pensamiento de Kierkegaard anticipa la resolución [*Entschlossenheit*] de *Ser y tiempo*. Lo anteriormente descrito resulta verdaderamente claro en la siguiente indicación del mismo Kierkegaard: "La paradoja surge cuando juntamos a la verdad eterna y a la existencia en el mismo sitio; sin embargo, cada vez que ponemos énfasis en la existencia, la paradoja tórnase cada vez más clara.

realmente la reflexión de Sócrates acerca del *pathos* griego que prueba la preexistencia del alma (1844/2007, 27): la verdad es *padecida* como afecto y en ello radica la potencialidad de la paradoja. Más adelante señalaré puntualmente cuál es la relación de la paradoja, en tanto que pasión del pensamiento o pasibilidad del sentido, con la aperturidad propia del Dasein.

Otro aspecto que también llama mi atención es la recuperación por parte de Kierkegaard de la analogía entre Sócrates y una comadrona, tal y como se desarrolla en el *Teeteto*. Al respecto, Kierkegaard menciona que Sócrates, como una comadrona, se concentra en la relación entre humano y humano como la verdadera relación, “se renuncia desde el fondo del corazón a comprender ese medio-sentido que aparece como deleite de los hombres y el secreto del sistema” (1844/2007, 28). Ahí, enfatiza Kierkegaard que al “hombre” no le corresponde el dar a luz, porque esta tarea, sólo le corresponde a Dios; en cambio a la relación entre humanos les corresponde la mayeútica, la cual es una tarea de desocultamiento mutuo, en la cual ambas partes requieren ser pasibles entre sí para recuperar la verdad. De acuerdo con esto, me gustaría resaltar dos aspectos: 1) el humano puede ser por sí mismo ocasión de la verdad porque de origen ésta le preexiste, o le determina existencialmente, y esta determinación es un *pathos*. 2) La tarea de desocultamiento de esta verdad no es una creación, como la creación divina; pero es una creación, en la cual se trae a la verdad por medio del *lógos*, en la ocasión específica del diálogo. Es una tarea que acontece en el sí-mismo, pero que significa también, al mismo tiempo, la relación más propia con los otros: el diálogo. Propongo entender aquí diá-logo, desde su etimología, un *lógos* se divide, acontece entre dos y por eso es reparto del sentido. En esta tarea, el “maestro empuja al discípulo lejos de sí, aunque el discípulo, entrando dentro de sí mismo, no descubra que antes sabía la verdad, sino que descubra su no-verdad” (Kierkegaard, 1844/2007, 31). Podríamos decir que el maestro toca al discípulo, o más bien, en el con-tacto que es el diálogo, el maestro conmociona al discípulo; y como en el tacto, es a partir de otro que el discípulo se toca, se descubre a sí mismo. Esta no-verdad le es mostrada en un “instante decisivo”, en el cual el discípulo presente que él no tiene el sentido: “Él es la no-verdad” (Kierkegaard, 1844/2007, 32).

Como antes dije, en mi interpretación, esta reflexión que emprende Kierkegaard puede ser comprendida bajo el concepto de pasibilidad del sentido. En la *pasibilidad* de sentido es otro el que nos con-mociona, nos empuja hacia ese desvío de sí que nos abre a la libertad. Sobre este punto, también Kierkegaard menciona que es hasta que el discípulo experimenta el instante decisivo en el que pierde la idea de verdad, cuando éste consigue la libertad. Puesto que antes se encontraba encadenado a sí mismo (1844/2007, 32). Al respecto, para Kierkegaard, la labor de liberación no puede obtenerla el hombre solo —el discípulo no puede liberarse a sí mismo—. Este punto de la comprensión rompe las coincidencias reconocibles que este pensamiento pueda tener con el de Heidegger, claro discípulo de Kierkegaard, para quien la resolución [*Entschlossenheit*] es un proceso de absoluta auto-comprensión, en la que es el mismo Dasein quien actúa de interlocutor y oyente, “salvador” y “libertador” de sí mismo —en palabras de Kierkegaard—¹²⁵.

Desde la perspectiva socrática, el cognoscente era un sujeto existente; en cambio ahora, el sujeto existente es enfatizado de tal manera que la existencia se convierte en una transformación esencial para él” (1846/2008, 210).

¹²⁵ Como es sabido, Kierkegaard constituye una de las influencias centrales en la obra de Heidegger, sobre todo en lo que respecta a *Ser y tiempo*. Para empezar habría que resaltar la afinidad entre los proyectos de estos dos autores, quienes buscan romper con la idea de que la razón es responsable del auto-conocimiento del yo abstracto. Para hacer esta deconstrucción del sujeto, ambos habrán de articular su filosofía situándose en la reflexión de la cotidianidad. Kierkegaard, al igual que Heidegger posteriormente, concibe al *sí-mismo* (*selb*) como una relación, que está manifiesta en todas nuestras reflexiones y cuestionamientos. Por otro lado, él será el primero en distin-

Esta tarea mayeútica que describe Kierkegaard es para mí una forma de creación en la acepción en la que la he descrito desde el pensamiento de Nancy. Como cualquier creación, ésta también es *ex nihilo*, y constituye un espaciamento en la forma del instante, donde se da lugar el reparto del sentido del ser. Continuemos con Kierkegaard:

El punto de partida temporal es una nada, pues en el instante mismo de descubrir que desde la eternidad había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno, de tal modo oculto allí dentro que, por así decirlo, tampoco podría hallarlo yo aunque lo buscara, por que no existe ningún Aquí o Allí, sino solamente un *ubique et nusquam* [en todas partes y en ninguna] (1844/2007, 30).

De este modo, la paradoja de la verdad tiene lugar como existencia en el instante, pero esta existencia que en el instante tiene un sentido decisivo para el descubrimiento de la verdad, se oculta con la apariencia de una *mismidad*. ¿Acaso no es lo eterno una mismidad temporal que olvida los instantes incorporándolos indiferenciados en una sola identidad? El instante crea la eternidad y la lógica que esboza Kierkegaard es precisamente la de una continuidad temporal que se reparte “en todas partes y en ninguna”. El instante, afirma Kierkegaard, es aunque pasajero, decisivo “por estar lleno de eternidad [...] *plenitud en el tiempo*” (1844/2007, 34). Reconozco en este punto una importante afinidad con la propuesta de Nancy acerca de que cada existencia es creación de mundo.

La existencia presenta la *plenitud del tiempo*, porque significa un instante pasajero, breve e incluso arbitrario, pero decisivo en su existencia para la eternidad. El humano está ya en la verdad, porque el sentido le está repartido de antemano, aunque oculto. El instante sólo se convierte en decisivo cuando el humano se siente ignorante y pregunta por la verdad, cuando se concibe a sí mismo como posibilidad de la verdad en la no-verdad. Este descubrimiento de la no-verdad es

guir la "angustia" como aquella pasión que tiene la posibilidad de un despertar espiritual, que pueda recuperar al sí-mismo, mostrándole su pecado, que Heidegger traduce secularizándolo, por el ser-culpable. Ya Kierkegaard identifica la culpa como la expresión decisiva del *pathos* existencial (al respecto véase el §3 de *Poscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (1846/2008)). Esta culpa es la que puede conducir al estadio de la felicidad eterna, en la medida en que enfrenta al humano a su auto-afirmación existencial. Dice Kierkegaard: "En otras palabras, la conciencia de la culpa que todavía permanece esencialmente en la inmanencia es distinta a la conciencia del pecado. En la conciencia de la culpa es el mismo sujeto quien, al mantener juntas la culpa con la relación con una felicidad eterna, se vuelve esencialmente culpable, pero la identidad del sujeto es tal, que la culpa no convierte al sujeto en otra cosa, lo cual es la manera de expresar una ruptura. Pero una ruptura, en la cual consiste la paradójica acentuación de la existencia, no puede intervenir en la relación entre un sujeto existente y lo eterno, porque lo eterno envuelve por todas partes al existente y, en consecuencia, la desproporción permanece dentro de la inmanencia [...] (534). Puede verse la afinidad en la descripción con la resolución heideggeriano, donde el ser-culpable es lo que llama a la conciencia a hacerse cargo del proyecto existencial y afirmar el sí-mismo. Asimismo, Kierkegaard introduce el pensamiento de la muerte como una de las orientaciones vitales que afecta el comportamiento del humano y, al mismo tiempo, tiene el potencial de abrirlo a su libertad. Esta idea será rectora en el pensamiento de Heidegger. Por último habría que decir que la diferencia que señala Kierkegaard entre el carácter "parcial" y "absoluto" de la paradoja, el *pathos* de la culpa, y a su vez, el temor y la angustia serán fundamentales para la comprensión de la angustia heideggeriana en términos de experiencia fundamental, es decir, experiencia que por retirar la significatividad cotidiana puede abrir al Dasein a la pregunta por su fundamento. Del mismo modo, esta pregunta en la filosofía Kierkegaardiana sería justamente la paradoja absoluta que lo hable a al cristianismo como fundamentación [en términos de origen y de *telos*]: "Ser un cristiano no se define por el 'qué' del cristianismo, sino por el 'cómo' del cristiano. Este "cómo" se adapta a una sola cosa: la paradoja absoluta" (1846/2008, 613).

un salto cualitativo en el humano, a tal grado, que para Kierkegaard significa un paso del no-ser al ser comparable al de un nacimiento. También para Nancy, es sólo cuando el hombre se enfrenta a la fractura del sentido, que nace al sentido¹²⁶. Puesto que en la pasibilidad se fractura el sentido de la *dóxa* en tanto que horizonte de comprensión común y cotidiano, en ésta hay una suspensión que implica la auto-dehiscencia del sentido ideal del sí mismo. Este sentido ideal surge de una aparente certeza ante lo que yo pienso y veo, donde yo interpreto el mundo como mi verdad. Esto nos permite comprender la *pasibilidad* de sentido y el instante decisivo de la no-verdad como una misma cosa.

Este momento decisivo corresponde al instante de la paradoja. Explica Kierkegaard en *Migajas filosóficas*:

paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo. Pero la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se tome de uno u otro modo en su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera se puede pensar (1844/2007, 51).

Antes de reflexionar acerca de la cita, recordemos que, en *Migajas filosóficas*, como en el resto de la obra de Kierkegaard, se articula la relación entre Dios y el humano. Tomando esto en consideración, la primera malinterpretación que hay que hacer para recuperar el concepto en el marco de una filosofía secular, es sustituir a Dios por el “sentido del ser”. Esto para mí es posible, puesto que Kierkegaard menciona que Dios “es sólo un nombre”, que se refiere a aquello que es desconocido y, contra lo que la razón choca en su pasión paradójica, y que turba el autoconocimiento del hombre (Kierkegaard, 1844/2007, 53). Esto desconocido es una existencia indemostrable para Kierkegaard, en tanto que el procedimiento de demostración es siempre de carácter ontológico. Esto implica que, cuando trato de demostrar que existe una existencia fuera de la humana, concluyo en una reflexión de la existencia humana, es decir, en una reflexión de que lo existente es de una determinada manera para nosotros (1844/2007, 53).

Esto es relevante, porque Kierkegaard afirmará que “la pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad, pero que también es desconocido y desde ese punto de vista no existe” (1844/2007, 57). Esto “desconocido”, entonces, más allá de llamarse Dios, constituye en términos de sentido una verdad que parece no existir porque nos es de momento desconocida. Dice Kierkegaard: “La inteligencia no va más allá, pero tampoco puede en su paradoja dejar de llegar hasta allí y ocuparse de ello, ya que querer expresar su relación con eso desconocido, diciendo que no existe, no encaja, pues esa declaración encierra justamente una relación” (1844/2007, 57). De este modo, lo desconocido se expresa por una

¹²⁶ Al respecto Nancy aclara que la "muerte" sólo tiene el potencial de proporcionar el sentido, en cuanto que es una muerte que, como establece Heidegger, ya siempre tiene lugar en el existir mismo, como finitud expuesta: "Lo que, para el existente, hace sentido, no es la apropiación de un sentido que haría la existencia in-sensata como un monolito de ser. Es al contrario, cada vez, y de cada nacimiento a cada muerte, la apropiación (*a sí*) de lo siguiente: *que no hay sentido* en ese sentido in-sensato. Es, por ejemplo, lo que quiere decir un pensamiento de la muerte cuando piensa, no que la muerte da sentido, sino al contrario que el sentido hace sentido porque la muerte suspende su apropiación, y apropia lo inapropiable del ser-a, que él mismo no es ya *a nada más*" (1990/2002, 10). Se puede observar en la cita que Nancy, concibe muerte y nacimiento como una misma operación, en cuanto que la muerte no significa ni el acabamiento, ni el cumplimiento, ni el fin del existente, sino la aperturidad, lo que suspende el sentido, donde el existente nace al sentido del mundo.

relación con los límites de la razón, lo que es desconocido es aquello que resulta extraño para nuestro horizonte de comprensión. Lo desconocido es un sentido que presenta un límite en la comprensión del mundo que nos proporciona la *dóxa* como opinión común. Dice Kierkegaard: “¿Qué es, por tanto, lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre y, visto de esa manera, cuando se sustituye la definición de movimiento con la de reposo, es lo diferente, lo absolutamente diferente” (1844/2007, 57).

Como ya expliqué, para Nancy, la diferencia absoluta se da como sentido *diferante*, es decir, como el sentido singular de todos los singulares. De este modo, no hay una sola diferencia, sino un sentido diseminante que se diferencia como *diferancia*. Esta diseminación es el sentido absolutamente:

El sentido es la singularidad de todos los singulares, en todos los sentidos simultáneamente: en el sentido distributivo o diseminante de la unicidad insustituible de cada singular (piedra o Pedro), en el sentido transitivo o transicional de lo que los reparte y que todos ellos reparten (su finitud, común a todos, propia de ninguno, impropiedad común comunicante jamás comunicada o dada en comunión), y en el sentido colectivo o mundial de lo que hace de la totalidad del ente mismo lo absoluto singular del ser (su espaciamiento infinito) (Nancy, 1993/2003c, 111).

De acuerdo con ello, lo desconocido es la diferencia absoluta y, desde mi perspectiva, esta diferencia kierkegaardiana puede ser interpretada secularmente (y no sin cierta violencia hermenéutica) como diferencia ontológica. La diferencia ontológica, aquello que la filosofía metafísica ha olvidado, es que el ser y el ente son diferentes entre sí. A esta noción de la diferencia que sostiene Heidegger, Nancy agrega —siguiendo a Derrida— que el ser de hecho es sólo en la diferencia, en tanto que su operación es diferenciarse (diferirse) en los entes. A partir de esta perspectiva, sostengo que la diferencia absoluta no tiene que ser necesariamente un otro enfrentado al hombre, como un Dios. La diferencia en términos de *diferancia* del ser es absoluta, pero no porque nombre una supra-identidad que lo abarca todo, sino en tanto que no hay más que ese todo. Como Nancy sostiene, no hay más sentido que ese realismo material. Por lo tanto, el sentido absoluto es un sentido distributivo, es decir, un sentido que tiene lugar en la unicidad de cada singular en cada cuerpo. Pero este sentido es paradójicamente también sentido transitivo, infinito. Es el infinito del ser que se reparte espaciándose en las finitudes singulares. El sentido absoluto de los cuerpos es el absoluto del sentido. Lo absoluto es la existencia singular: el ser infinito es absolutamente singular y finito.

Antes de continuar con el esbozo de la pasión paradójica, quiero resaltar que Kierkegaard advierte acerca del olvido de esta diferencia entre Dios y el humano, muy a la manera en la que lo que hará Heidegger posteriormente con respecto a la diferencia ontológica. Dice el filósofo danés: “La diferencia que se adhiere estrechamente a la razón la confunde tanto que no se conoce a sí misma y termina con toda lógica tomándose a sí misma por la diferencia” (1844/2007, 58). Como el olvido de la diferencia ontológica, Kierkegaard reconoce un olvido de la diferencia entre Dios y el hombre. Este olvido acontece como una transmutación de la razón que no puede permanecer en la paradoja, y se toma a sí misma como el ser, sin pensar-se en sí misma como estructura de la diferencia. Dice Kierkegaard: “ella [la razón] no puede negarse absolutamente a sí misma, pero se ocupa de ello y piensa la diferencia en sí misma tanto como la piensa respecto de sí; tampoco puede elevarse absolutamente por encima de sí misma y sólo piensa la elevación sobre sí como la piensa respecto a sí” (1844/2007, 57). Pero para Kierkegaard esto no puede

ser de otro modo, pues cuando la razón trata de pensar la diferencia absoluta se vuelve locura (1844/2007, 63). Por ello, aunque la razón desea la paradoja y, de algún modo, toca el absurdo que está le propone, ésta sólo se le hace presente como un *pathos*¹²⁷.

En consecuencia, para Kierkegaard, Dios es lo infinito pero su verdad tiene lugar en la finitud del humano como una pasión de la razón. El humano necesita de un conocimiento de Dios para saber que Dios es absolutamente diferente de él, pero esta diferencia se le presenta como una deuda consigo mismo, para sí mismo. Por ello, Kierkegaard identificará el instante decisivo con la pasión del pecado, donde el humano se encontrará con que él era la no-verdad y lo era por culpa propia.

Para Nancy, el sentido es lo infinito, sin embargo, tiene sólo sentido en cuanto que verdad finita. La afección de la finitud se puede comprender como esta pasión paradójica de la razón, en tanto que es como la “pasión paradójica” una afección que transparenta la diferencia absoluta con Dios:

*‘Finitud’ nombra esa afección esencial que ek-siste la esencia: la esencia es privada de su esencialidad, pero esta privación de nada la priva, es más bien el privilegio de la existencia, su ley reservada, la propia ley de su propiedad singular de ser singularmente, cada vez, expuesta a este trance que es el *esse* del ser (Nancy, 1993/2003c, 57).*

La *finitud* es una afección que presenta la naturaleza de la existencia como existencia finita, y por ello, es también diferencia absoluta con Dios. Dios, en contraste con el humano, es un ser que es esencia. Dios tiene un *fin* en sí mismo, lo cual implica que no está por-venir, sino que está ya finalizado, acabado, rematado y perfecto (Nancy, 1993/2003c, 58). Dios es el ser infinito porque está en “pura consistencia absoluta de sí, inmanencia pura de una pura trascendencia, sin tener lugar, él mismo privado de *esse*” (Nancy, 1993/2003c, 56). En contraste, lo que se presenta en la pasión paradójica es el puro *esse*. La existencia humana está privada de esencialidad. Lo que de otro modo se afirma con Kierkegaard en el descubrimiento de la no-verdad del discípulo. Así, la diferencia con Dios no sólo presenta a Dios, sino también la propia naturaleza finita de los existentes. Para Nancy, el sentido deviene precisamente de la constatación de la falta de esencia en el existir: “El sentido es: que el existir *sea* sin esencia, que el existir sea para eso que no es *esencialmente*, para su propio existir” (1993/2003c, 59).

De este modo, la *finitud* en Nancy, como la pasión paradójica en Kierkegaard, puede pensarse como el “instante decisivo” que abre al hombre a una responsabilidad para consigo mismo, en cuanto que le presenta su propio límite a través de una experiencia. La afinidad entre pasión paradójica y finitud continúa cuando Nancy aclara:

Entonces, ‘finitud’ debe decirse de lo que carga con su *fin* como si le fuera propio, o de lo que está afectado tanto por su fin (límite, cesación, fuera-de-esencia) como por su fin (meta,

¹²⁷ En este punto coincido con la lectura que hace Perarnau Vidal (2015) de la paradoja como *pathos del límite*, al respecto cabe mencionar que la autora propone que esta paradoja atraviesa toda la obra de Kierkegaard, y se transparenta sobre todo en su retórica, que se articula de forma paradójica a través de diferentes decisiones en el discurso: la comunicación indirecta; el uso de los seudónimos para despersonalizar el discurso y negar al enunciante; la orientación del discurso hacia la pasión del lector; y a través de este encuentro su despertar espiritual. Esta tesis resulta interesante porque plantea la relación que puede tener este *pathos* con el lenguaje filosófico de Kierkegaard, y cuáles sería las implicaciones que se pueden inferir acerca del lenguaje y la comunicación, a partir del concepto mismo de paradoja al que se alude aquí.

terminación, tope) y de quien allí es *afectado*, pero no a la manera de un hito impuesto desde otro lugar (del afuera una supuesta inmanencia esencial infinita de la esencia para sí misma, del afuera de la *essentia* absoluta y nula), sino como proveniente de un trance, de una trascendencia o de un paso a otra vida inscripto desde el origen, y a tal punto originario que allí el origen ya está desprendido, también él, transido en primer lugar por el abandono (Nancy, 1993/2003c, 58).

Para Kierkegaard, la verdad del instante decisivo tampoco es una verdad que se presenta como revelación, es decir, no es una verdad que constituye un “hito impuesto” desde el afuera. Sino que desde el sí mismo, con la ayuda del maestro, el discípulo atraviesa esa especie de “trance mágico”, que constituye también “un paso a otra vida” (*renacimiento*); una vida inscrita ya desde el origen bajo la figura del pecado. Pero el pecado, no es tampoco algo heredado de fuera, sino algo que determina la relación del sí mismo consigo mismo. El pecado es una relación de deuda original que afecta al hombre de origen, pero que a la vez es su culpa¹²⁸. En ambos casos hablamos de una pasión que presenta los límites del pensamiento, afectando al pensamiento de este límite, interponiendo al pensamiento el límite de sí-mismo.

Tanto en Kierkegaard como en Nancy se nos presenta una remodulación de la noción de sujeto como sustancia¹²⁹. Aunque, en el primero esta noción de “sujeto” le corresponde a la idea de Dios, y en el segundo, ésta le corresponde a la existencia. En ambos casos se rompe con el sujeto como una posición metafísica de pre-suposición. Se suspende el sentido ideal” de la sustancia como un soporte supuesto al que le corresponden todos los predicados. Como Nancy

¹²⁸ Resultan evidentes las coincidencias con *Ser y tiempo*, en uno y otro caso, pareciera que el existencial del *ser-para-la-muerte*, es el eslabón que falta entre el ser-culpable de Kierkegaard y la *finitud* de Nancy. Como indagaré más profundamente en el siguiente apartado (que está dedicado a ello), hay ciertos aspectos del pensamiento heideggeriano, que me permitirán leer a Heidegger más allá de Heidegger, para así poder problematizar el “cuidado” desde una lógica de la paradoja.

¹²⁹ Al respecto de esta ruptura con la noción de sujeto cabe mencionar el capítulo que dedica Judith Butler a Kierkegaard en *Los sentidos del sujeto* (2015/2016), en éste la filósofa hace una interpretación verdaderamente interesante acerca de las afinidades y rupturas que comporta el pensamiento de Kierkegaard con respecto a la filosofía hegeliana. La clave en la que realiza dicha interpretación muestra mucha afinidad con la interpretación que hago aquí de Kierkegaard contrastándolo con Nancy. Para Butler, Kierkegaard hace una filosofía de la desesperación por la paradoja, en la cual a través de la fe uno se hace absolutamente responsable de sí mismo, “a la vez que afirma que uno no es el origen de su propia existencia” (84). Conforme a ello, Butler sostiene que en Kierkegaard: “El yo es una alteración, un constante ir de aquí para allí, una paradoja viva, y la fe no detiene ni resuelve esa alteración convirtiéndola en un todo armónico o sintético. Al contrario, la fe es precisamente la afirmación de que no puede haber solución [...] Pero para Kierkegaard, lo que está ‘fuera’ del yo finito, es decir, el infinito, también se encuentra ‘dentro’ del yo como libertad y como la doble posibilidad de la desesperación y la fe (las cuales son pasiones ‘infinitas’, que no pueden llegar a un final). Es más, el infinito que persiste como el fundamento del yo finito o dentro del yo como su propia pasión nunca podrá pertenecer por completo al yo finito o al mundo finito en el que, sin embargo, existe de un modo menos que aparente. De ahí que, para Kierkegaard, el infinito, que es el fundamento del yo y que persiste en el yo como su pasión, nunca formará parte ‘del’ mundo en el que tiene lugar. El yo, según Kierkegaard, permanecerá separado no solo de sí mismo, sino también de sus orígenes y del mundo en el que se encuentra” (85). El análisis de Butler aquí muestra las posibilidades que tiene la obra de Kierkegaard en conjunto para un desarrollo más detallado de la afinidad con la noción de sentido de Nancy, a su vez, cabe mencionar que se abre una oportunidad interpretativa para una meditación posterior acerca de la posible relación entre la fe kierkegaardiana y la responsabilidad por el sentido, de Nancy. Ambos conceptos resultan muy interesantes pues nos permiten pensar en una especie de “ética”, en tensión entre lo óntico y lo ontológico, esta sería una ética que nos está demandada por la propia estructura de la posibilidad de sentido y la forma paradójica en la que se experimenta como existencia.

enuncia: “la síntesis de todas estas formas la *subjectividad* se llama [tradicionalmente] Dios, que es así el nombre de la suposición de la síntesis misma” (1993/2003c, 112). Aunque Kierkegaard habla de Dios no parece que Dios esté presupuesto por adelantado, puesto que sólo tiene lugar a través del instante decisivo: es en el momento en que tiene lugar la relación efectiva entre Dios y el humano como el maestro y el discípulo, cuando se conoce a Dios y se puede pre-sentir su existencia. Es en el momento de la paradoja, específicamente de la pasión, cuando esta relación originaria se da ocasión. Si bien hay una presuposición por principio de la existencia de Dios, porque está es indemostrable, esta existencia, aunque sea la existencia de Dios, no se identifica con una identidad ideal que reúne y sintetiza las determinaciones y cualidades del mundo. Al contrario, para Kierkegaard, la paradoja es un escándalo y nos toma por sorpresa. Porque de hecho la existencia de Dios sólo se hace presente como la diferencia absoluta y ésta se presenta únicamente como pasión en el singular, en cada hombre como un relación de sentido consigo mismo (1844/2007, 59).

Esta caracterización es coincidente con lo que dice Nancy acerca de la existencia. Para Nancy, el “verdadero sujeto es el ser sí-mismo sin cualidades” (1993/2003c, 113), el cual solamente puede ser presupuesto como la propia existencia, es decir, como un singular. De hecho, la existencia es la “suposición de toda suposición” (1993/2003c, 113), lo que está en lugar del fundamento como acto absoluto sin fundamento:

La existencia: eso que pre- viene la suposición misma, o eso que le sobre- viene por sorpresa.
La misma-cosa-enteramente-otra: no más el despojamiento de todos los predicados, sino los predicados sin soporte, manteniéndose todos juntos los unos a los otros, singularmente (Nancy, 1993/2003c, 113).

En ambos pensamientos, la existencia no tiene demostración y esto es así porque está no es diferente de sus predicados: cualidades y atributos. Aunque Kierkegaard se refiere a la existencia de Dios, ésta es una experiencia que se da en el singular; podríamos decir “es subjetiva”, pero sólo si tomamos subjetividad como el sí-mismo. Mejor decir es experiencia singular. Como podemos ver en la cita, para Nancy, la existencia también se presenta en una especie de presentimiento. La existencia se expone en el acto mismo de existir, que no es otra cosa que la exposición. De hecho, para Nancy cada existencia es testimonio de la existencia del ser (1993/2003c, 119). Por eso, puede afirmar que “el sentido del mundo está en cada *uno*, cada vez al mismo tiempo como la totalidad y la unicidad” (1993/2003c, 111). Del mismo modo, que el sentido de Dios está en cada existencia para Kierkegaard y cada experiencia de la pasión paradójica es testimonio de la existencia de Dios.

Una vez establecidas las diferencias y afinidades entre Kierkegaard y Nancy, permítame volver a la noción de paradoja, considerando lo que antes dije, pero proponiendo una interpretación más laxa que me permita establecer mi propio sentido de la paradoja. Desde mi apropiación de ambas posturas, la paradoja es la pasión del pensamiento, lo que también puede enunciarse como: la paradoja es la pasibilidad de sentido. La “suprema potencia de la pasión” a la que se refiere Kierkegaard es la pasibilidad de las cosas, es decir, la disposición original de las cosas que son pasibles a *[a]* ser, que dejan-ser al ser en ellas. Sin embargo, esta suprema potencia de la pasión tiene lugar en el existente como una pasión del pensamiento, al mismo tiempo que un pensamiento de la pasión. De este modo, lo que identifico como “suprema potencia de la pasión” es esta disposición al *pathos*, que en términos estructurales era para Aristóteles la potencia

de la facultad sensitiva¹³⁰. Esta potencia, ya dije, no puede ser más que una potencia, puesto que ésta no se siente por sí misma, ni se auto-afecta sin el movimiento de un objeto exterior. Esta potencia se materializa como *pathos* en la concretización de los cuerpos, que no es otra cosa que la pasibilidad de la finitud. Por ello, la potencia de la pasión quiere su propia pérdida, busca un choque. Este choque es el “toque de sentido”, en el cual se toca el propio límite, el cual es el sentido del sí-mismo a través de un otro. Este sentido toca la propia finitud con la que carga la existencia y ésta se presenta como una afección. Esta afección de la suprema pasión no es otra cosa que lo que antes he nombrado cuerpo: es la experiencia del cuerpo. Así, lo que entiendo por paradoja es el *lógos* del *pathos* del *pathos*, es decir, el pensamiento que choca con el cuerpo como su límite, y que en este choque alcanza a tocar-se con toda la significación y amplitud que esbocé anteriormente acerca del tacto.

Asimismo, sostengo que el pensamiento de la paradoja, este *lógos*, será una onto-heterología, que es al mismo tiempo, onto-eroto-logía¹³¹, es decir, ontología del contacto entre los cuer-

¹³⁰ Robert Herbert (1961) enfatiza y desarrolla que se pueden reconocer dos definiciones de la paradoja que corresponden a diferentes formas de religiosidad. La primera forma de paradoja acontece porque el existencial finito, a través de la fe que se experimenta como pasión, experimenta la verdad eterna y esencial; ésta refiere a la religiosidad A. La segunda paradoja es la que opera en el ejemplo de Abraham e Isaac, propia de la religiosidad B. Ésta sería la paradoja del absurdo, en la cual la religiosidad implica una contradicción o imposibilidad lógica. En el caso de Abraham acontece una contradicción lógica entre el deseo de obediencia de la orden divina, sacrificar a Isaac, y la promesa divina de prosperidad futura para Isaac. En la interpretación de Herbert, en este orden de la paradoja, no habría realmente una contradicción lógica, en cuanto que Abraham no contempla las dos posibilidades como reales, sino que más bien se decide por la fe en la promesa. Esta postura coincide también con la expuesta por Evans (1992), entre otros. Sin embargo, como Westpahl (1996) resalta que la contradicción significaría más bien una (mi traducción del original): "incongruencia entre el contenido de una creencia en particular y un marco de referencia más amplio que excluye dicha creencia, pero cuyas credenciales normativas estarían abiertas a un cuestionamiento"(181). De este modo, podemos ver que la incongruencia se da justamente entre la *dóxa* —el marco de referencia normativo— y la fe, que acontece en la forma de la pasión. Así, la paradoja en este sentido sería justamente una puesta en tensión que surge de la contradicción entre la *dóxa* y la pasión que la cuestiona. Sin embargo, aún pensándola de este modo, veremos que esta paradoja es la paradoja relativa y no la paradoja absoluta. En *Poscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (1846/2008) Kierkegaard hace esta distinción, la gradación entre una y otra consiste en la comprensión de la diferencia ya sea como conmensurable o como absoluta (220). De hecho, Kierkegaard resuelve tras este razonamiento, que la paradoja absoluta no puede ser comprendida, en tanto que el pensamiento especulativo no puede ni siquiera comenzar a pensarla (220). Esto se da porque la paradoja significa la experiencia de una verdad eterna, lo que quiere decir también un sentido que es de origen negativo y excedente, que en la interpretación de Kierkegaard corresponde a la verdad esencial y eterna, y en mi interpretación desde Nancy, al sentido infinito, continuo y circulatorio de la relación del ser-con. Lo que me interesa resaltar en esta nota es que, desde una perspectiva secular, la correspondencia y distinción entre estos dos niveles de la paradoja puede ser pensada de la siguiente forma: hay una paradoja relativa y cotidiana, cuando se experimenta el sentido que desafía la *dóxa* y abre al cuestionamiento de la misma, por ejemplo, en la pasibilidad de sentido cuando el ente se resiste a su comprensión desde la ocupación y se presenta como "otro sentido que es sentido" en mí; o bien, podría pensarse como absoluta, cuando hablamos de la experiencia misma del sentido en términos de *diferencia*, que sería también la pasión de la diferencia ontológica misma, la cual es experimentada en el modo de la pasión de la finitud como experiencia misma del *sí-mismo* como un cuerpo. Puede verse en esta parte del desarrollo que me refiero a ambos tipos de paradoja.

¹³¹ El concepto de *ontoerotología* es enunciado por Nancy en el *El sentido del mundo* (1993/2003): "Don que viene por delante del deseo, deseo dirigido hacia el don: mutuo colmarse, onto-teo-erotología acabada. El sentido es, entonces, el ser-*al* recíproco y sin resto del deseo y el don, el ajuste, el sistema de la falta y de lo pleno: goce de la verdad, verdad del goce" (85). Como es común en la filosofía de Nancy, el concepto no se explica claramente; lo

pos, de la pasibilidad y pasión de la entelequia del sentido y el placer, mejor dicho, goce como sentido que surge por los toques entre los cuerpos. Por ello, también puede enunciar la lógica de la paradoja que esboza Kierkegaard, puesto que la paradoja es pensada por éste fundamentalmente como una “paradoja del amor”:

El hombre vive imperturbable de pronto se despierta la paradoja del amor propio como amor hacia el otro, hacia lo que le falta (el amor propio se halla en el fondo o va al fondo en todo tipo de amor, por lo cual, si deseamos pensar en una religión de amor, ésta de modo epigramático podría desear establecer una condición como verdadera y aceptarla como dada: amarse a sí mismo para mandar después amar al prójimo como a sí mismo). Igual que el amante es transformado por esta paradoja del amor tanto que casi no se reconoce a sí mismo [...], del mismo modo aquella presentida paradoja de la razón actúa a su vez en el hombre y en el conocimiento de sí de tal manera que él, que creía conocerse a sí mismo, ya no sabe con precisión si quizás no es un complejo animal más raro que Tifón o si posee en su esencia una parte más dulce y más divina (1844/2007, 52-3).

Como se puede observar en la cita, la relación paradójica que utiliza Kierkegaard como modelo es el “amor”. En esta paradoja, la relación del humano consigo mismo es lo que abre al humano a otro tipo de amor, en específico, al amor hacia el prójimo. Como en la pasión paradójica de la razón, la pasión del amor propio desea su propia pérdida como amor de otro. En el amor de sí mismo que dirige al amante al amor del otro, el amante se transforma a tal grado que no se reconoce a sí mismo. En la cita resalta para mí el uso del término “epigramático”. Aunque en el contexto de enunciación del texto, con este término Kierkegaard parece referirse al establecimiento del epigrama: “amarse a sí mismo para mandar después amar al prójimo como a sí mismo”. En un claro gesto de sobre-interpretación de mi parte, considero que el concepto de “epigrama” puede constituir un modelo apropiado para pensar la propia estructura de la paradoja esbozada por Kierkegaard.

Un epi-grama por su etimología significa sobre-escritura. Me gustaría pensar la propia estructura de la paradoja de la razón bajo este concepto de sobre-escritura que proporciona el epigrama y de este modo, tratar de entablar una conexión con la idea de la existencia como ex-cipción del ser que sostiene Nancy.

Antes de convertirse en género literario, el epigrama se refería a la escritura sobre un objeto. La estructura de la paradoja es un epigrama en su acepción más antigua. Puesto que en la paradoja del amor se escribe un amor al prójimo sobre el amor del sí mismo, que se halla en el fondo como soporte de tal escritura. Pero como en la escritura del epigrama sobre una tumba, un regalo, un objeto, el soporte queda transformado con esa sobre-escritura, que lo convierte en un momento estético: un momento de pasibilidad de sentido. El soporte sufre un cambio cualitativo, pasa de ser un monolito de piedra a ser una ocasión particular de presentarse el sentido. El sentido escrito sobre la piedra después de su inscripción, no puede separarse de ésta, pues el sentido cambia o incluso deja de tener sentido. La escritura se convierte en un instante de aper-

traigo a colación aquí para referirme a la ontología como un contacto de los cuerpos, cuya articulación, tanto en Nancy como en Kierkegaard, puede pensarse bajo la figura de la paradoja del amor. En esta lógica, la ontología está inscrita y articulada fundamentalmente por el ser-con, el goce surge de esta relación de exceso implícita en el con de los cuerpos, que en su fricción producen el sentido, el peso y el empuje de la archi-tectónica corporal. La relación entre cuerpos abre, desgarrar sus identidades, los agujerea, y de esta negatividad, surge el goce como sentido. Hay una dialéctica pero ésta no puede culminar en la *Aufhebung* hegeliana.

tura del sentido, pero el sentido que se abre y se expone en la transformación, no existía antes, se trama en la relación. En el instante de escritura podemos reconocer el soporte y el sentido escrito como elementos diferentes pero elementos en relación y de esta relación decisiva nace un sentido.

A propósito del tema, Nancy escribe en *Corpus*, que “la escritura se revela como ontología” (1992/2010a, 18); y a continuación describe:

«Escritura» quiere decir: no la mostración, ni la demostración, de una significación, sino un gesto para *tocar el sentido*. Un tocar, un tacto que es como un dirigirse a. Quien escribe no toca a la manera de la captura, del agarrar de la mano (del *begreifen* = capturar, apoderarse de, que es la palabra alemana para «concebir»), sino que toca al modo del dirigirse, del enviarse *al* toque de un afuera, de algo que se hurta, se aparta, se espacia. Su mismo toque, y que es justamente *su* toque, viene a serle en un principio retirado, espaciado, apartado. El *es*: que advenga el contacto extraño, el extraño sigue siendo extraño en el contacto (permaneciendo en el contacto extraño *al* contacto: es todo el asunto del tacto, del toque de los cuerpos) (1992/2010a, 18).

Desde esta perspectiva, podemos decir que la paradoja kierkegaardiana también es una escritura en términos ontológicos. La paradoja no es ni la mostración, ni la demostración de una significación: “la existencia de Dios”, sino un gesto que toca el sentido de la diferencia absoluta. Cuando la razón choca con su propio límite, se escribe a sí misma porque toca su sentido. Su toque constituye un dirigirse *a-fuera* de sí misma. Este toque no es experimentado como una comprensión que captura a Dios como una significación. El sentido se presenta como el propio toque, es decir, “se hace presente en el instante de la pasión” (Kierkegaard, 1844/2007, 59), en el cual, como en el contacto, se hace presente un acuerdo en la diferencia absolutamente irreductible de los mutuamente extraños que chocan. En esta medida puede decirse que se sobre-escriben el uno al otro transformándose. Kierkegaard alude claramente a este punto, cuando explica que hay un acuerdo entre la paradoja y la razón que desea su propia pérdida. Pero este acuerdo, no es tácito, sino que se hace presente como instante de pasión: ya sea como pasión feliz o bien como escándalo. Y comenta Kierkegaard: “Esto lo desea también el amor sensual y de este modo esas dos acepciones están de acuerdo en la pasión del instante y esta pasión es precisamente el amor sensual” (1844/2007, 60).

La escritura en la explicación de Nancy es perfectamente comprensible como una situación erótica en sí misma. En la escritura, lo que se escribe es el acuerdo. Este acuerdo debe pensarse más como un acuerdo a la manera de la *Stimmung*, que como un acuerdo de la razón. En la consideración de la *Stimmung* que hice antes, aclaré que el mundo del Dasein se presenta de acuerdo [*gestimmt sein*] con su estado de ánimo y que a esto es a lo que le llamaríamos “intensividad”. Al igual que la paradoja, la escritura tiene lugar sobre el límite y por eso, tiene la potencialidad de tocar. Dice Nancy: “No le ocurre, pues, otra cosa a la escritura, si algo le ocurre, que *tocar*. Más precisamente: tocar el cuerpo (o más bien, tal o cual cuerpo singular) con lo incorporal del sentido. Y, en consecuencia, *hacer que lo incorporal conmueva tocando de cerca*, o hacer del *sentido* un toque” (1992/2010a, 13). Cuán clara se visualiza aquí una paradoja.

De acuerdo con la paradoja kierkegaardiana, la razón choca con su propio límite, que es la misma pasión paradójica, la cual significa para la razón una ex-cripción (escritura) de sí misma. Pero este choque puede ser pensado a la vez bajo la figura del tacto, precisamente como un toque al cuerpo. Lo que se toca en el instante de pasión es lo incorporal del sentido —en Kierkegaard

la existencia de Dios que se presenta como pecado—, y esto incorporal del sentido es lo que conmueve, haciendo del sentido una pasión: un toque.

Coincidente con mi interpretación acerca de la paradoja como escritura, dirá Nancy que: “escribir es el pensamiento dirigido, enviado al cuerpo, es decir, a lo que lo separa, a lo que lo hace extraño” (1992/2010a, 18). En la escritura, el pensamiento toca lo que le es más extraño, “lo desconocido”. Desde esta perspectiva, considero que la escritura es epigramática, puesto que sobre-escibe el sentido en el límite, toca el límite. Pero en este tocar está tramando una relación, descubriendo la relación que ya es el sentido en sí-mismo. En esta instancia, como explica Nancy, no hay comunicación posible que no toque el límite “en el que el sentido todo entero se derrama fuera de sí mismo, como una simple mancha de tinta a través de una palabra, a través de la palabra «sentido»” (1990/2002, 39).

Entonces, la escritura es ex-cripción porque siempre es escritura-dirigida-a-fuera-de-sí, escritura que derrama el sentido, y que por tanto, constituye un tocamiento del límite. Nancy afirmará que este derramamiento del sentido es lo que produce el sentido (1990/2002, 39). Razón por la cual, podemos afirmar que el sentido tiene lugar en el límite mismo; pero éste no se acaba ahí, sino que comienza, nace, se ex-cribe. Por lo antes dicho, a mi modo de ver, la experiencia del sentido es una experiencia del límite. Y esta experiencia del límite es una experiencia del cuerpo. Los cuerpos son lo escrito. Pero no tienen lugar ni en el discurso, ni en la materia: su lugar es el límite entre ambos, el espacio “entre” del epigrama relacional que derrama el sentido. En la experiencia del sentido, el cuerpo se con-mociona de placer o pena, emociones que surgen de la imposibilidad de comunicar cualquier cosa sin chocar con la paradoja, la pasión del límite. Así, no hay comunicación, no hay ni siquiera comprensión, que no toque la paradoja y no sea tocada por la paradoja, que no padezca de esta pasión paradójica. De manera que, no hay sentido sin posibilidad sentido.

Por ello, considero que una meditación sobre la paradoja exigirá que pensemos los cuerpos como el lugar de la escritura del ser. De acuerdo con esta afirmación, Nancy propone: “La *excripción* de nuestro cuerpo, he ahí por donde primeramente hay que pasar. Su inscripción-afuera, su puesta *fuera de texto* como el movimiento más *propio* de su texto: el texto *mismo* abandonado, dejado sobre su límite” (1992/2010a, 14). Si del propio cuerpo debe surgir el discurso, esto es así porque el propio cuerpo ya es ocasión del espaciamento de la paradoja. Sólo desde esta perspectiva podemos pensar en un cuerpo que es texto finito, pero no es significante. El texto del cuerpo, como toda escritura, está abandonada fuera de sí, dirigido hacia eso desconocido: el lector. El movimiento más propio de un texto es su condición de dejar-ser el sentido a través de un otro. Por eso, el sentido de un texto es dinámico y aunque finito, no está acabado, sino abierto infinitamente para el sentido por-venir. El texto no tiene un fin en sí mismo, su fin comienza con el límite.

Al respecto hay que tomar en cuenta que si el cuerpo es un texto no será un texto organizado en función de la razón. Sino un texto atravesado por la paradoja, es decir, el lugar donde ocurre un toque de sentido: choque de la razón con su propia pasión. Así, como dije, el cuerpo no tiene cola ni cabeza. Sobre este punto aclara Nancy:

Lo que tiene cola y cabeza no depende del lugar, sino de su *sitio de colocación*: cola y cabeza están colocados a lo largo de un *sentido* y el conjunto mismo constituye una colocación de sentido [...] Pero lo sin-cola-ni-cabeza no entra en esta organización ni en este espesor compacto. *Los cuerpos no tienen lugar, ni en el discurso, ni en la materia*. No habitan ni «el espíritu»

ni «el cuerpo». Tienen lugar al límite, *en tanto que límite*: límite — borde externo, fractura e intersección del extraño en el continuo del sentido, en el continuo de la materia. Abertura, *discreción* (1992/2010a, 17-8).

Como se puede observar en la cita, el cuerpo ya es en sí mismo “lo desconocido”, puesto que es el lugar de la diferencia absoluta, o bien, del sentido del ser absolutamente diferenciado en los cuerpos. Por ello, el cuerpo nos parece extraño. Pero es un extraño que no es ajeno, no es un “hito impuesto” de fuera, sino que él es la constatación del sí-mismo como fuera de sí. Por consiguiente, el cuerpo es la interrupción del sí mismo en sí mismo, pero esta ruptura es lo que dispone la apertura del sí, donde se da lugar la intersección con el sentido. En consecuencia, el cuerpo ontológico no es propiamente la paradoja, sino la pasión paradójica que es experimentada en la paradoja. Conforme a esto, cabe citar aquí a Nancy: “Quizás el «cuerpo ontológico» sólo sea para pensar allí donde el pensamiento *toca* la dura extrañeza, la exterioridad no pensante y no pensable de este *cuerpo*. Pero sólo un tacto semejante, o un toque semejante, es la condición de un verdadero pensamiento” (1992/2010a, 17). Así, podemos afirmar que el cuerpo ontológicamente visto es el *pathos* que choca contra la razón, es la experiencia del sentido como toque de los límites: “Desde mi cuerpo *yo tengo* mi cuerpo como extraño para mí, expropiado. El cuerpo es el extraño «allá lejos» (es el lugar de todo extraño) *puesto que está aquí*. Aquí, en el «allá» del aquí, el cuerpo abre, corta, separa, el «allá» *lejos*” (1992/2010a, 18).

A la luz de esta exposición, cobra un mayor sentido la frase de Freud que citamos arriba: «*Psyche ist ausgedehnt, weiss nicht davon*» [Psique es extensa, nada sabe de eso]. En la paradoja, la razón toca el cuerpo, el sentido roza el límite que constituye para el sí mismo un extraño: lo desconocido. Eso de lo que nada sabe psique. El cuerpo entonces es sin-sentido, pero no porque su sentido sea absurdo, sino que es un sentido que no es comunicable, aunque sea comunicación. Nancy lo enfatiza cuando afirma que para describir al cuerpo está excluido acercarse bajo ninguna figura de sentido (1992/2010a, 15). Lo que excluiría también a la paradoja, sino hubiésemos pensado la paradoja como un “instante de pasión” en la que el sentido se hace toque, no significación. A partir de dicho razonamiento puedo afirmar que el cuerpo es tanto el lugar del límite del sentido, como la sobre-escritura de la existencia y la aperturidad del *ser-con*.

Por tal razón, aunque dice Nancy, que el sentido es “autístico”, esto significa que “precisamente no hay *autós*, tampoco ‘sí mismo’” (1992/2010a, 15). De este modo, lo que suscita la paradoja no es una apropiación del sentido del sí mismo, sino una interrupción del sí-mismo. “El autismo sin *autós* del cuerpo, lo que lo hace infinitamente menos que un sujeto, pero también infinitamente otra cosa, arrojado, *yecto*, no «sub-yecto», pero tan duro, tan intenso, tan inevitable, tan singular como un sujeto” (Nancy, 1992/2010a, 15). Una cesura del sí mismo que se presenta como *diferencia* que lo abre, lo hace yecto y arrojado al tacto del mundo. Lo único que queda del sí-mismo es la singularidad de la experiencia: el cuerpo singular —su dureza y su intensividad—. Este sentido singular es la finitud y el cuerpo es también su lugar.

De hecho, en mi interpretación en el instante decisivo que presenta la diferencia absoluta se hace presente también la finitud. Ya antes comencé a describir qué entiendo por la *finitud*, pero falta situarla en su relación con respecto al sentido absolutamente. Dice Nancy: “La *finitud* designa ‘la esencial’ multiplicidad y la ‘esencial’ no-reabsorción del sentido, o del ser. En otros términos, si es como existencia, y únicamente como existencia, que el ser está en juego: ella designa el *sin-esencia* del existir” (1990/2002, 9). A mi juicio, lo que la paradoja presenta es el sentido de la existencia, pero este sentido no es un sentido que la razón pueda comprender, porque es

un sentido que no remite a nada, es un sentido de otro orden que el de la *dóxa*. El sentido que se presenta en la paradoja es el sentido del ser, pero este sentido no tiene nombre, no hay sustantivo ni sustancia que pueda nombrarlo. Si acaso el sentido del ser puede ser el verbo, es decir, el sentido como transitividad, de acuerdo con la definición de Nancy: “transmitiéndose solamente, transmitiendo *al* existente ese *a* de la transmisión, el ser-a del sentido, dando a la existencia el ser en tanto que el sentido del ser, no el ‘sentido del ser’ como contenido de significación, sino el ‘ser-sentido del ser’ (1992/2010a , 9).

Por lo tanto, la paradoja transmite el sentido como la misma transmutación del sí-mismo que la existencia es. Esta interpretación del sentido del ser como un ser que es sentido en su doble significación, para mí, apunta a una interpretación del *pathos* del sentido que puede ser interpretado en la forma del amor. El existente, el amante, se transforma en su propia pérdida: la *finitud*. Al amante se le hace presente que en realidad nunca hubo fondo, porque el amor a sí mismo no era un amor cerrado, aunque sí fuese un amor singular y finito. El sentido tiene la forma del amor porque es entelequia del deseo y el don. Amar implica tocar. Ya Aristóteles, observaba una relación entre el tocar y el deseo. Derrida identifica también esta conexión en la obra de Nancy:

El tocar como *tocarse* es el ser de todo sentido en general, el ser-sentido del sentido, la condición de posibilidad de la sensibilidad en general, la forma misma del espacio y del tiempo, etc. Pero antes, el querer, la esencia de la voluntad y, en consecuencia, toda metafísica de la voluntad (tal vez de Descartes a Kant, e incluso a Nietzsche) habrá sido reconducida al tacto [...] Querer es querer tocar, y querer tocarlo. Querer sería querer tocar —por lo tanto, plegar la actividad a ese repliegue sobre la pasiva auto-afección que es, en todo querer-tocar, el dejarse-tocar por esto mismo, el otro, que uno toca a voluntad [...] lo que declina o conjuga la actividad *pasiva* del querer, también se llama sin duda *deseo*. Como lo ontológico y lo trascendental, el querer se afecta de su otro ya en el primer contacto, en cuanto toca o en cuanto uno toca en el tocar en cuanto uno quiere *tocarlo, a él, a él mismo* (2000/2011b, 389).

El tocar presenta al otro como “deseo de tocar”. El tocar es también transitivo, como el ser y el sentido del ser. El tocar toca en el tocar el propio tocar, es decir, el sentido del tocar. Así lo toca todo: al sensible, al sentir, al sentido. Pero el tocar, demanda el don y éste es su deseo: el don de dejarse tocar para tocar, donarse a aquello que se quiere tocar en la recepción del toque. Dice Nancy: “El amor es el tacto de lo abierto” (Nancy, 1992/2010a , 24-5).

En el amor, el “querer” —contrario a la visión de Heidegger en *Ser y tiempo*— se afecta de origen por el otro porque implica el tocar. Puesto que siempre es además de un tocar-se un tocar-le o tocar-la, o incluso en relación con el amor a sí mismo: un tocar-se como un tú. Esta reconducción conlleva importantes consecuencias para la noción del sentido desde el amor. Si pensamos que filosofía no es de hecho otra cosa que el amor por la sabiduría, en el origen de la filosofía está este deseo por el sentido. Nancy refiere a que este deseo es nombrado por Platón como *agathón*: “el bien de Platón, o el bien o la excelencia que está por buscar (¿por desear?, ¿por apropiarse?) *epekeina tes ousias*, más allá del ser o de la esencia” (1993/2003c, 83). El nacimiento de la filosofía está asociado a este deseo por el sentido, el deseo en cuanto que conjunción de lo dado y del deseo. A propósito, Nancy enuncia una especie de quiasmo: “Don que viene por delante del deseo, deseo dirigido hacia el don: mutuo colmarse, onto-teo-erotología acabada” (1993/2003c, 83).

Desde mi perspectiva, en la paradoja hay sentido erótico, en tanto que el sentido se presenta en la forma del amor. El sentido es una reciprocidad que se articula como un ser-para-el-otro el deseo y el don. Sin embargo, el deseo no puede apropiarse del don, como dice Nancy:

el deseo del don programa una apropiación en relación con la cual el don, en cuanto don, se sustrae —y también el deseo [...] Recíprocamente el don hace al deseo, para ser don, hace *à* lo que desea en el deseo, no sabrá dar nada que colme a éste. Debe ser don del deseo mismo. *Apropiación de la donación misma y donación de lo inapropiable mismo configuran el quiasma originario de la filosofía y del sentido* (1993/2003c, 86).

Bajo esta articulación, pienso que la paradoja reconfigura la propia posibilidad de la verdad. En el deseo de la verdad no puede haber apropiación de la verdad. En el pensamiento que desea la verdad, no sólo la verdad no puede ser la verdad propia, sino además hay donación. El pensamiento debe desear el don (el tacto) y con este deseo no desear la apropiación del objeto. A su vez, el don —que supone el deseo de tocar con el pensamiento algo— dona lo que no puede ser donado, lo inapropiable del sentido propio. Este inapropiable sentido propio es el deseo por esa “pérdida infinita del sentido ya dado” (1993/2003c, 74), que significa para sí deseo de donación, apertura de un sentido finito del mundo. Este deseo es sin objeto ni sujeto. De esta manera, el pensamiento se dona porque desea su propia pérdida, en su propia pérdida se le presenta lo “inapropiable mismo”: que él es su no-verdad. Pero todo esto no es un proceso de la razón, sino una pasión que abre al hombre al deseo por el sentido, a la posibilidad del sentido.

Por consiguiente, en la paradoja, como en el amor acontece una ex-propiación, en vez de una apropiación. Esta ex-propiación tiene su lugar en el carácter expuesto de la existencia, en tanto que cuerpo escrito. Lo que se siente en el sentir-se no es, como la mayoría de los análisis fenomenológicos lo han leído, una especie de interioridad primera que se muestra en la reflexividad del “se”. Por el contrario, esta reflexividad devuelve algo así como un “yo”, el cual no es ni un yo-mismo, ni una identidad, ni un sujeto. Sino el carácter exterior de la *finitud*. Por eso, la paradoja significa para la razón una locura, porque en ésta la razón se da cuenta de que carece de un fundamento, es originariamente sin esencia. La *finitud* plantea al ser como ausencia de fundamento, como apertura del sentido.

Para mí, este es el argumento debajo de la postura de Nancy que defiende el valor de cada existencia como ocasión del sentido: “La existencia es sentido del ser: no según una relación para con el «ser» en general (como si *hubiera* algo parecido), sino de tal manera que cada vez se trata de una singularidad (finita) de ser” (Nancy, 1990/2002, 12). Así, cada uno de los seres finitos constituye una especie de *aleph* para el sentido, esa figura borgiana de totalidad múltiple, caótica, desorganizada y sobre todo, irreductible. En tanto que cada cuerpo es ocasión del sentido infinito, cada cuerpo es un “*cada vez* finito de un acceso al sentido finito” (Nancy, 1990/2002, 22). Aquí “de-finir” no quiere decir “brindar cualidades”, sino que los cada vez finitos ya son el sentido absolutamente. La finitud es su de-finición.

Esto debe tenerse en la mira para comprender por qué cuando Nancy propone el *pensamiento finito* niega que este pensamiento pueda acceder a nada más que sí mismo. El pensamiento finito es el pensamiento que tiene la facultad de pesar tanto como de pensar. A mi modo de ver, estos verbos nombran de otra manera don y deseo. En mi interpretación, el *pensamiento finito* de Nancy es lo mismo que la paradoja, y por eso, no tiene afuera, aunque sea efectivamente un dirigirse afuera. Sabemos que paradoja no es una palabra que Nancy utiliza, pero tal y como la he definido, podemos hacer las conexiones pertinentes entre sus diferentes libros para rastrearla.

Por ejemplo, cuando Nancy en *El pensamiento finito* afirma que el sentido tiene lugar como goce, este *pathos* también se presenta como una pasión paradójica, casi podríamos decir estructural, en cuanto que pasibilidad originaria y extrema de los estados de ánimo puntuales. Dice Nancy: “el concepto de goce no es el de una apropiación, sino el de un sentido (en todos los sentidos) que aquí y ahora no se retorna” (1990/2002, 25).

Es evidente que con “gocce” [*jouissance*], Nancy alude a la significación que éste tiene en Lacan. Peter Gratton reconoce que la significación del “gocce” en la obra de Nancy, surge en igual medida tanto de Lacan como de Bataille (en Gratton y Morin, 2015, 126). La lectura que hace Bataille del goce consiste en la famosa transgresión del interdicto que en el erotismo está en posibilidad de trasgredir la “discontinuidad de los seres”, su individualismo, y de este modo conseguir la comunión infinita de los participantes de la relación sexual. Esta acepción de “gocce” como comunión, que se produce por la trasgresión y el orgasmo, será ampliamente discutida por Nancy, quien pretende justamente una deconstrucción del cristianismo. Para Nancy, el goce no nos remite por un lado, ni a una experiencia del sujeto, en cuanto que no hay ser fuera de la relación; ni a la disolución del sujeto en el Otro. Para Nancy, en la experiencia del goce sí habría una imposibilidad del “yo”, sin embargo, esto no significa que exista un goce solitario¹³². En el texto *Jouissance* publicado en el 2014 [*El goce*, 2015], Nancy explica esta relación justamente bajo el modelo del tacto. El goce acontece como el tacto, en cuanto que en éste me siento sentirme y soy lo sentido. A su vez, en el goce habría una experiencia de la alteridad, pero ésta no es la del radical otro, ya que en Nancy nunca hay un gran Otro. Al respecto de este punto, hace falta aquí una revisión clara de la relación que tiene la acepción de goce en Nancy con el concepto de Lacan.

Para Lacan, el “gocce” significa un lugar imposible, en cuanto que absoluto, puesto que no hay significantes que los signifiquen. Por ello, el goce corresponde al inconsciente. El goce es la energía que se libera cuando el inconsciente se pone en acción. En la medida en que el inconsciente ya está estructurado en la forma del lenguaje, es que el goce corresponde con la materialidad de la lengua, la *letra* (*lettre*). En este sentido, el goce no tiene sujeto, en cuanto que el sujeto del inconsciente se representa por un significante, es decir, está referido a la dimensión lógico-simbólica del lenguaje. En la medida en que el goce no tiene significante no hay sujetos de goce. El goce, entonces, se localiza justo en el límite, es el goce quien goza en nosotros. Esta caracterización corresponde al goce absoluto que es el goce del Otro, el cual para Lacan es hipotético y no puede ser alcanzado. En coincidencia con ello, el goce es definido por Nancy, como “lo imposible”, recuperando una afirmación de Deleuze y Guattari¹³³, en *El sentido del mundo*

¹³² Esto también es enfatizado por Eva Morin (2012) en su interpretación de Nancy: “*Jouissance* (delight, enjoyment) is neither the pleasure that a subject can experience for itself, nor should it be understood as the moment where the I ‘loses itself’ and dissolves into the Other. *Jouissance* happens at the moment of *rappor*t or access, when the finite being is neither inside nor outside but on the limit. A delighted or enjoyed body is what Nancy will call a corpus, in opposition to the flesh or to the body proper” (130).

¹³³ La afirmación original es “el goce es lo imposible, pero el goce está inscripto en el deseo. Pues tal es el ideal, en su imposibilidad misma, la carencia de gozar que es la vida ” (1980/2010, 160). En el contexto del texto al que pertenece la cita “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” en *Mil mesetas* (1980/2010)—, se puede observar que Deleuze y Guattari buscan interpretar el goce del masoquista, como un placer que surge de la abolición de los órganos corporales. Para entender este fenómeno, contraponen dos acepciones del deseo. La primera es precisamente la de la frase citada, que corresponde a la interpretación del deseo como carencia y el placer como satisfacción del deseo, para el cual el goce es imposible porque es imposible la satisfacción de esta carencia. En contraste, contraponen otra forma de goce, que corrige esta interpretación: “Hay un gozo inmanente al deseo,

(1993/2003c): “Pero lo ‘imposible’ del goce sólo es lo imposible de su (re) presentación ‘sensata’, siendo por completo la posibilidad extrema, originaria, de toda venida en presencia, gozo y dolor, y de sus significaciones eventuales” (196).

Ahora bien, para Lacan el lugar de este tipo de goce será el cuerpo, desde el punto de vista real, un lugar atravesado por una multiplicidad de goces. Este cuerpo no es ni el cuerpo simbólico, como conjunto de significantes, ni el cuerpo imaginario, que se soporta a partir de la imagen exterior. Aquí cabe mencionar que el goce no puede ser leído como placer. Puesto que para Lacan, el placer se determina por el control, en el placer se teme a la pérdida y por tanto se trata de economizar lo más posible. En cambio, el goce se refiere a la pérdida y al exceso, de modo tal que en el estado de goce, el cuerpo “de lo real” se excede y tiende al gasto. En el goce del Otro somos arrojados a los límites.

Según lo observado, podemos inferir que para Nancy, como para Lacan, el gran “Otro” no existe y constituye el límite para el sujeto. Sin embargo, mientras que para Lacan el Otro hipotético a pesar de no existir, si es supuesto por el sujeto en el goce del Otro¹³⁴. Para Nancy, el

como si se llenase de sí mismo y de sus contemplaciones, y que no implica ninguna carencia, ninguna imposibilidad, pero que tampoco se mide con el placer, puesto que es ese gozo el que distribuirá las intensidades de placer e impedirá que se carguen de angustia, de vergüenza, de culpabilidad” (1980/2010, 160). A este gozo le corresponde la construcción del cuerpo sin órganos y es el gozo de la pura inmanencia del flujo del propio deseo. Esta inmanencia es interesante, puesto que trata de pensar el cuerpo como una piel, sin cuerpo y sin cabeza. Es evidente que habría que pensar esto en otro trabajo, hacer un entramado de las coincidencias y las diferencias entre las aproximaciones de Deleuze, Guattari y Nancy. Otro lugar que puede ser interesante meditar es *La lógica del sentido*, donde Deleuze trata precisamente acerca de la paradoja.

¹³⁴ Habría que mencionar aquí lo que advierte Miller (1999) sobre la transformación del goce lacaniano. En un principio, Lacan extrae el gran Otro de la intersubjetividad, éste se refiere en un principio a la transferencia en términos estructurales. Al respecto cabe mencionar que el goce resulta más fundamental que el Otro, así como, *lalengua* se visualiza como anterior al lenguaje. En este punto, Lacan considera: “que el lenguaje es una elucubración de saber sobre *lalengua*. En este nivel primordial son solidarios el goce y *lalengua*, y resultan derivados del deseo, el discurso e incluso el lenguaje” (Miller, 1999, 312). Cuando habla Miller de lenguaje aquí, se refiere al sentido que el lenguaje tiene en Lacan en términos de sistema de significantes; y a la distinción con la *lalengua*, como la dimensión del lenguaje que se *mama*, una acepción fundamentalmente pasiva del sentido y del *lógos*. Ahora bien, *lalengua* todavía no es la *letra*, en cuanto que a pesar de no estar referida a la comunicación, todavía está vinculada al *Uno* y es la dimensión que sostiene lo simbólico. Al respecto, agrega Miller: “en ese inconsciente solamente hay *Unos*, pero todo lo que es *Uno* en el inconsciente puede escribirse con una letra; o sea que bien puede no representar al sujeto. Lacan agrega que el síntoma opera de un modo salvaje una escritura con letras, y a veces, con partes del cuerpo” (349). A esta vinculación entre goce y *lalengua*, también le corresponde la comprensión del Otro como palabra plena y verdadera: “la palabra verdadera es la propiamente transferencial, la que se transfiere al Otro, a tal punto que el mensaje proviene de él. Esta palabra siempre lo inviste y, dado que no se desconoce como llamado, vehiculiza un reconocimiento del Otro y recibe, consecuentemente, un reconocimiento” (Miller, 1999, 369). Posteriormente, Lacan vincula al Otro con lo real, este será el momento en el que se convierta en un sentido a-semántico, es decir, en una especie de significante que es una *letra*. En este momento, lo real se convierte en lo Otro del sentido y el síntoma en una escritura. Ahí, el Otro está desubjetivado y no puede pensarse más dentro de una dialéctica del sujeto, se convierte en un saber sin sujeto. En este momento es cuando Lacan pensará que el inconsciente no está estructurado como lenguaje, sino como escritura y que por ello, el goce es goce de la *letra*. “La letra es el significante considerado fuera de su función de producir significaciones. Luego, la letra se distingue del significante. Como la palabra es escuchada, la audición regula todo. La letra se escribe (*s’écrit*), no se clama (*s’écrite*). He aquí toda la diferencia, que sólo puede percibirse mediante la escritura. Aunque suenen igual, *s’écrit* y *s’écrite* no se escriben, en efecto, de la misma manera” (Miller, 1999, 280). Resulta importante esta transformación porque es lo que le posibilitará a Lacan a pensar en un goce que ya no está dirigido al otro, ni es sexual; este goce corresponde con la transformación del Otro al objeto *a*. En mi opinión, resulta fundamental esta última acepción de la *letra* como alteridad, inscrita en la materialidad del lenguaje, pues será ésta alteridad en la que sitúe Nancy su apropiación del goce.

goce presentara una alteridad, que no está presupuesta porque que ya corresponde a la existencia misma: el ser-con. Desde esta perspectiva, el goce es justamente la experiencia la articulación del sentido, es decir, del sentido que rebasa a los singulares en términos de circulación. Así, la experiencia de la alteridad a la que conduce el goce es la alteridad de los cuerpos que dejan de responder a su organización funcional. En este sentido, los cuerpos se convierten en un cuerpo sin órganos, “cuerpo concebido ya no como organismo, sino como producción del deseo” (Nancy, 2014/2015, 35). Ahora bien, cabe decir que el goce lacaniano ya abre esta opción interpretativa. En tanto que para Lacan el goce se relaciona con el elemento material de la lengua, o bien, la “impureza” del significante. El goce tiene una negatividad intrínseca. Esto también se soporta en que el goce es visto como lo que agujerea al inconsciente¹³⁵. Habría una relación, entonces, entre la negatividad del significante y el inconsciente. Así, en el goce se goza el sentido que surge de la suspensión de la dimensión simbólica y el carácter significativo de la lengua. Nancy conserva esta acepción del goce y su identificación con la *letra*. Esta dimensión del lenguaje donde se produce el goce, a mi entender, puede ser concebida en términos de pasibilidad, en cuanto que plano de “lo real” lacaniano, que sería también lo *arreal* nancyano.

De acuerdo con lo anterior, podemos ver que Nancy busca desplazar la interpretación del goce lacaniano, para observarla como una forma del sentido, que como el cuerpo sin órganos, es singular plural, inapropiado e inapropiable. A mi parecer, la figura del goce es sobre todo y fundamentalmente un *pathos*. Pero es un *pathos* que a pesar de no poder construir ninguna figura de sentido hace sentido. Nancy busca enunciar una doble topología: “la presencia que viene al sentido, y del sentido que viene a la presencia, la pres-encia sin presentidad, o la pres-esencia, no trasciende más de lo que inmane: viene, va y viene” (1993/2003c, 196). Entonces, el goce puede enunciar: 1) Por un lado, el don, la “presentación sin presentidad”: el cuerpo sin órganos. 2) Por el otro, la inmanencia, el flujo del deseo de la transitividad del ser y de la circulación del sentido.

Por ello, Nancy afirma que lo que el gozar suspende es la ordenación simbólica y significativo (1993/2003c, 196), lo que de otro modo he llamado *dóxa*¹³⁶. Esta interrupción del “sentido sensato” es una doble interrupción: suspende los encadenamientos simbólicos y con ello, también rompe la interpretación de la significación, que supone el ser como una continuidad de sustancias. Pero el goce, aclara Nancy, interrumpe sin hacer vacío. Al contrario, pareciera que éste toca por sorpresa al sentido, y en este tocar el sentido parece un “demasiado pleno” (1993/2003c, 196). Esta interrupción es coincidente con la interpretación del instante, que para Kierkegaard, sólo era decisivo, aunque pasajero, en cuanto que constituye una plenitud temporal (1844/2007, 34).

¹³⁵ Cabe aclarar aquí que el lugar como agujero no corresponde con el significante, sino precisamente designa la falta en el sistema significante, desde la que opera el desplazamiento mismo del sentido como envío y reenvío entre significantes. El lugar del goce en el inconsciente, advierte Nacio (1992/1993), se sitúa diversamente según el tipo de goce del que hablemos. Lacan reconoce dos formas parciales del goce: el goce fálico y el plus-del-goce. Estas formas del goce son locales, y por tanto su lugar en el inconsciente es el agujero que está bordeado por un límite, los orificios erógenos del cuerpo. Mientras que el goce del Otro, “debemos imaginarlo como un punto abierto al horizonte, sin borde ni límite, difuso, sin sujeción a un sistema particular” (43).

¹³⁶ De hecho, para Nancy ésta es la naturaleza más propia del símbolo. El *symbolon* está fragmento y repartido. Para Nancy, lo simbólico tiene lugar antes de cualquier representación, en la comunicación “pática y fática” del sentido, que es el don de la presencia. Esta comunicabilidad de las cosas es secreta. Para Nancy, este es el poder del arte, el arte presenta el secreto como un goce (placer y/o dolor) e interrumpe la simbolización de lo simbólico (1993/2003c, 186-206). Decidí no ahondar más aquí al respecto, porque este tema será desarrollado ampliamente en el tercer capítulo.

Así, desde mi interpretación, en el goce acontece un toque de los sentidos, hay una plenitud desbordante, pero es una plenitud espacial más que temporal. Podemos pensarla como una apertura de sentido en su sensualidad originaria. Dice Nancy en otro punto: “la pasibilidad o el sufrir originarios del sentido se encuentran infinitamente próximos al goce” (1993/2003c, 217). Por ello, el goce puede enunciar la entelequia sensible del placer y el dolor, en los cuales el ser goza el existir, lo que quiere decir también padece el existir: “Este gozar-y-padecer es venida en presencia, presentación sin presentidad: de esto no hay verdad como hay verdad de —a propósito de— el ser” (Nancy, 1993/2003c, 200). Esta verdad es ella misma una “presentación sensual de la verdad” (Nancy, 1993/2003c, 196). Por lo cual, el sufrimiento que se padece no se puede vislumbrar como un signo de nada más. Es sufrimiento sin remisión, y por ello, no es representación de la verdad, como sí lo es el sufrimiento en su acepción de sacrificio, donde una verdad es revelada. Esta acepción del sufrimiento es el *pathos* en términos estructurales; una presentación sensual de la verdad, y por ello, puede ser tanto placer como dolor, en tanto que un modo de “soportar, de reunir, de alguien que estaría ‘sujeto al sufrimiento’” (Nancy, 1993/2003c, 217). Conforme a tal, en la paradoja el existente sufre y goza el sentido, ya sea como dolor o como alegría.

Kierkegaard advertía ya sobre esta dualidad posible de la pasión, cuando afirmaba que la paradoja podía suscitar la feliz pasión de la *fe* o el escándalo de la locura. De hecho, cuando Kierkegaard define el escándalo pone énfasis en el carácter pasible de la paradoja como sufrimiento. En el escándalo, el amor hacia sí mismo es sufrimiento, y este sufrimiento se manifiesta como dolor (1844/2007, 62). El escándalo comienza a existir en el instante de la paradoja. En el instante, el humano “se torna perplejo sobre sí mismo y en lugar de alcanzar el conocimiento de sí, llega a la conciencia del pecado” (1844/2007, 63). La interpretación de Kierkegaard acerca del pecado como una falta de autocomprensión es la de una pasión del pensamiento, o más bien, de una perplejidad que se sufre: el hombre padece su no-verdad. La no-verdad es para mí otra manera de decir, que de origen el no se apropia de la verdad, lo que entiende por “su verdad” es inapropiado. (Esta “inapropiabilidad” que Heidegger traducirá como la impropiedad del uno). El escándalo se expresa en un “instante de locura”, en el cual la razón se convierte a sí misma en absurdo, aparenta un sin-sentido. Asimismo, cuando la paradoja choca con la razón, la razón se aparta a un lado y la paradoja se abandona a sí misma, acontece un instante de “feliz pasión”, a la cual Kierkegaard llama “fe” (2007, 70). Ni el pecado ni la fe son actos de la voluntad. Si éstos tienen sentido, su sentido no es el sentido de la razón, sino un sentido que es sufrido o padecido en el instante de la paradoja. En uno y otro caso, tampoco hay apropiación de una pasión por la razón, no hay aprehensión posible, ni representación sensata. La pasión paradójica se determina por esta inapropiabilidad de su verdad, la cual puede ser sufrida como un instante de locura o de felicidad.

Como comencé a esbozar antes, en mi versión secularizada de la paradoja, siguiendo a Nancy, la paradoja también tiene estas dos formas del sufrimiento del sentido: la alegría y el dolor. Nancy aclara que una y otra demandan, por su insignificancia, la oportunidad del sentido. El dolor es inexplicable e inaplacable. La felicidad es fugaz e inapropiable. En ambos casos, surge la posibilidad de “responder a —y de— lo inaplacable/inapropiable por igual en tanto tal” (Nancy, 1993/2003c, 218). Esta oportunidad del sentido es la aperturidad sintiente que antes reconocí como goce. El goce, como *pathos* estructural, hace la aperturidad, es decir, se padece como aperturidad sintiente. Esta aperturidad es la posibilidad extrema de toda venida a la presencia, lo cual quiere decir, que es la posibilidad extrema del sentido. Esta aperturidad debe ser pensada en la

doble topología que antes vimos: “presencia que viene al sentido y sentido que viene a la presencia”. En la aperturidad sintiente el sentido se hace presente y su presencia “demasiado plena” es inaplacable e inapropiable. Por ello, Nancy dice que el responder expone nuestra “falta”, pero la falta no nombra una carencia de algo. Sino que refiere a la ausencia de fundamento como un carácter determinante de la aperturidad: lo inaplacable e inapropiable de la existencia que se manifiesta como alegría o dolor. Nancy nos dice que “esta falta es falta de nada. De nada: es decir, de ninguna cosa de la cual habría que lamentar su ausencia, por lo tanto ninguna cosa de la cual habría que colmar su ausencia para consumir nuestro ser o nuestra ‘humanidad’ “ (1993/2003c, 219). El responder abre el sentido como la única posible superación de la falta, pero el sentido es “inaplacable e inapropiable ser-à” (1993/2003c, 219), por ello, no puede apaciguar ni superar la falta. Así, la alegría y el dolor en su insignificancia ya eran la significancia misma como un toque. Entonces, no es que el sentido de la paradoja sea inexpresable, sino que no hay nada que expresar más allá del *pathos* mismo: la disposición del ser-a o la aperturidad sintiente; todo el sentido ya está ahí. La existencia es la respuesta de la paradoja, el tercero en cuestión, al mismo tiempo un escándalo que una pasión feliz.

Conforme a ello, Nancy enuncia: “El ser o la existencia es un destello absoluto” (1993/2003c, 219). Desde mi perspectiva, la existencia es el *aleph*, un “destello absoluto”, una parte del mundo que tiene la extensión del todo, pero en la que el todo no es más que la simultaneidad co-perteneiente de los instantes decisivos de la existencia. No de la existencia humana, sino de toda la existencia, del ser que es sólo el existir. Por eso, en mi opinión, Nancy puede afirmar que el sentido puede ser lo infinito sin caer en un sentido trascendental, puesto que el sentido es el mundo singular plural: “el ser-existente del mundo es infinito, en el registro del infinito *actual* y no potencial. El ser es la actualidad infinita de lo finito” (Nancy, 1993/2003c, 219). Podemos inferir que el mundo es la resolución infinita del sentido como espaciamento diferente en las presencias. El mundo se resuelve como diferencia finita. Al respecto, también afirma Nancy: “El mundo es la apertura finita de una decisión infinita: el espacio de la responsabilidad del sentido, y de una responsabilidad tal que nada le precede, ningún llamado, ninguna cuestión” (1993/2003c, 223).

De hecho, Kierkegaard describe de una manera semejante a ésta la temporalidad del instante de la paradoja: “El instante aparece justamente por la relación de una decisión eterna con un instante diferente” (Kierkegaard, 1844/2007, 41). Para mí, éste es otro modo de expresar que el ser sólo viene en la decisión finita de una existencia singular. Esta responsabilidad singular plural, dice Nancy, “precede toda egoidad y toda subjetividad” (Nancy, 1993/2003c, 223). Desde mi perspectiva, lo que se presenta en la paradoja como posibilidad de sentido es el mundo. El mundo es la aperturidad sintiente: el quiasmo de la presencia y el sentido. En el instante decisivo, con la posibilidad, los existentes participamos de la responsabilidad del sentido que implica el mundo. La responsabilidad viene en el propio acto de existir y está implicada en el cuerpo como ocasión puntual de mundo. No hay otro acceso que el acceso al cuerpo, porque éste es ya el acceso al mundo. En cada existencia se crea un mundo, porque se da lugar a la relación de posibilidad-al mundo que la aperturidad implica.

Con base en esta interpretación del mundo, podemos observar que Nancy emprende una crítica fuerte al concepto de la decisión [*Entscheidung*] en *Ser y tiempo*. Nancy comenta que la decisión es tomada por ella misma, es una sorpresa para sí misma; y ella decide sobre y hacia la experiencia óptica. Puesto que para Nancy no hay otra parte que el mundo, en cuanto que el Dasein es en el mundo, la decisión de la existencia tiene lugar tanto en el “cada vez mío” como

en el cada vez nuestro. Por ello, Nancy afirmará que la decisión en la forma de la (in)decisión del uno es fundamental para la posibilidad de la decisión. Puesto que es en la (in)decisión, donde el “existente se revela pasible de la decisión por la cual y *como* la cual él puede existir, o bien, por la cual y como la cual su existencia puede hacer *sentido*. La posibilidad existencial del sentido está inscrita en la pasibilidad de la decisión” (Nancy, 1990/2002, 89). Desde mi punto de vista, esto nos remite a que la decisión no es un acto como tal sino la experiencia del sentido: el gozar, padecer o sufrir la responsabilidad del sentido en la ocasión finita de una existencia.

En mi interpretación, con este señalamiento sobre la importancia de la pasibilidad de la decisión en la resolución [*Entschlossenheit*] heideggeriana, el pensamiento de Nancy le otorga un rol fundamental a lo que yo he llamado *paradoxa*. La estructura de la paradoja que ha sido ampliamente descrita aquí, me señala una forma de pensar la apertura del ser-en-el-mundo desde otro paradigma que la “comprensión templada”. A partir de una exposición de la fundamentalidad de la aperturidad sintiente o la pasibilidad de sentido, que se manifiestan en la forma de la *paradoxa*, podré mostrar su fundamentalidad como otra forma en la cual el mundo acontece para el humano. Este desarrollo en su momento me permitirá remodelar las estructuras en las que *Ser y tiempo* bosqueja la manifestación de los entes y los otros para el Dasein. Con esta remodelación, busco emprender una remodelación del proyecto de la ontología, que deberá incluir, como advierte Nancy, un pensamiento que pese los cuerpos. Convertirse en onto-hetero-logía. Puesto que sólo a partir de este pensamiento puede pensarse la existencia humana, no sólo como temporalidad, sino también como espaciamento. Lo cual reformula también, como ya se ha empezado a esbozar con el concepto de *finitud*, la comprensión del ser-para-la-muerte, y a su vez, lo que apenas desarrollaré a continuación, el concepto mismo de la “resolución” heideggeriana.

La interpretación que hace Nancy de este término es sugerente desde un inicio. Nancy traduce la palabra *Entschlossenheit* como “apertura decidiente” [*overture décidante*], con el afán de conservar la conexión que tiene en alemán este término con *er-schlossen-heit* [*aperturidad*]. Esta decisión sobre la traducción es ya una interpretación que nos indica que Nancy habrá de privilegiar el carácter abierto de la decisión, por encima, del carácter resolutivo de la misma. Lo cual es coincidente con lo que antes dijimos. Sólo hay resolución en cuanto se está abierto a la decisión en la forma de la pasibilidad de sentido. Desde mi perspectiva, la *Entschlossenheit* estructuralmente acontece como paradoja. Puesto que lo que caracteriza a la paradoja es que ésta expone en la pasibilidad de sentido una experiencia de la que el humano no se puede apropiarse. A esta experiencia o afección le he llamado antes “finitud” desde el pensamiento de Nancy, lo que en Heidegger corresponde a la constatación del *ser-para-la-muerte*. Recordemos que también para Heidegger, el ser-para-la-muerte no designa ni la certeza del final de nuestra vida, ni el fin como acabamiento. Como ya dije antes, la muerte tiene que ser un sentido existencial que se presenta únicamente dentro del fenómeno de la vida.

Para Heidegger, el ser-para-la-muerte se presenta en la vida como una inminente posibilidad del sí mismo. De hecho, es la posibilidad extrema del sí mismo, irrespectiva e insuperable. Esta posibilidad irrumpe en la afección de la angustia y es lo que posibilita la atestiguación del poder-ser propio que caracteriza a la resolución. Es con el ser-para-la-muerte que se interrumpe la comprensión media y el Dasein se hace pasible de una diferencia que atraviesa su ser-sí mismo. El Dasein se da cuenta de que existe y actúa cotidianamente como quién él mismo no es. Para que haya una decisión de la existencia, debe hacerse presente al Dasein la diferencia entre su comprensión media como *uno mismo* y su comprensión propia. La auto-comprensión es primero una comprensión de la diferencia de sí mismo consigo mismo. Podríamos formular esto

en términos de la paradoja kierkegaardiana: al Dasein se le presenta su no-verdad, puesto que padece su propia diferencia y esta diferencia es para sí, la diferencia más absoluta.

Nancy interpreta de una forma muy interesante esta comprensión de la diferencia. Para Nancy, la comprensión media del uno se caracteriza fundamentalmente porque ella cierra el acceso a su propia diferencia, ella es el cierre al acceso de la propia diferencia y esta diferencia es “diferencia en el comprender del comprender el hablar y del comprender de qué es hablado” (Nancy, 1990/2002, 94). Desde esta óptica, la comprensión media del uno se caracteriza por la indiferencia entre el Dasein y el mundo. La comprensión media subsume todo en una impresión de que ya todo está comprendido en el mundo de los entes, incluso el Dasein como un ente más. Dice Nancy: “Esta diferencia puede entonces también ser articulada como diferencia del comprender (y del resentir) el ser y del comprender-resentir el ente” (Nancy, 1990/2002, 94). Sin embargo, para Nancy esta comprensión del ente, que sabemos no es la comprensión del ser, ya ha comprendido el carácter abierto, entregado y arrojado de la aperturidad del Dasein. Pregunta Nancy:

Pero ese no-acceso a sí de la comprensión (y de su afecto) ¿cómo no sería la parte de una comprensión que, en tanto que aprehensión de (y por) el ser, no es la aprehensión de ningún ente, de *nada* de ente —sino solamente de este *ser*-entregado al ente, que es la existencia? O incluso: ¿cómo no sería la apropiación, aquí idéntica a la inapropiación de una «diferencia propia»? toda la cuestión está ahí, o más bien: toda la *decisión* está ahí (1990/2002, 94).

Asimismo, la diferencia de la comprensión, se traduce en una diferencia en el lenguaje. Lo que en *Ser y tiempo* es la *Rede*: el lenguaje que hace y es en la praxis existencial el habla o discurso. Por ello, Nancy entenderá que la indiferencia del *uno* es también la indiferencia de la *dóxa*, la *Gerede* heideggeriana [la habladería]. Para desarrollar este punto, Nancy recupera el párrafo 35 para puntualizar que el “desarraigo” de la *Gerede* es constitutivo de la existencia. Si la apertura del mundo se da como habla y el ser mundano es lenguaje, esta afirmación significa también que la comprensión desarraigada del uno y su habladería pertenecen a la esencia misma del Dasein, que es el no-tenerse: ser impropio.

Atengámonos al texto original. En este desarraigo, Heidegger dice que el Dasein tiene “cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo” (1993/2003c, 193). Por lo que en la habladería el Dasein está cerrado al sí-mismo como acceso, está cerrado a su propia aperturidad. Continúa Heidegger: “Se mantiene en suspenso y, sin embargo, sigue estando en medio del ‘mundo’ con los otros y en relación consigo mismo” (1993/2003c, 193). Al respecto de este punto, Nancy afirmará que este suspenso en el que se mantiene el Dasein es el suspenso de la decisión. Pero la decisión no es otra cosa que “la diferencia de la apertura para consigo misma [...] la apertura misma como decisión, decidiéndose (a estar) abierta” (Nancy, 1990/2002, 100-1). De este modo, la decisión es una decisión que no puede tener lugar más que en el uno, incluso sostiene que uno no necesita en realidad salir del uno hacia un registro más auténtico de la existencia. Puesto que el *uno* y la *dóxa* (*Gerede*) son ya la forma de la aperturidad del Dasein, en la cual éste se mantiene en suspenso, la decisión no sucede en otro lugar que el uno. Para comprender este punto cito un fragmento en el que se expone claramente la postura de Nancy:

Se decide abierto, se abre a la decisión de esta apertura. La apertura ofrece la decisión, pero la decisión hace ella misma la apertura. Dicho de otro modo, el existente no hace nada que no sea el apropiarse su ser más propio: la existencia misma en tanto que apertura. La

Entschlossenheit no es otra cosa que la apropiación de la apertura en tanto que apertura: la *Zueignung* que hace la posibilidad propia de la propiedad de existencia como tal [...] En la apertura decidiente no está en juego ninguna decisión que tomase o no tomase un sujeto, cualquiera que éste fuese, de la existencia, o un sujeto-existente que viniese a decidir, de manera consecuente e inconsecuente en relación a su ser propio, entre posibilidades exteriormente ofrecidas a él en el mundo (1990/2002, 105).

No hay otra decisión entonces que la de la aperturidad. Bajo este argumento, Nancy puede decir que lo propio de la existencia “*no se distingue en nada* de la existencia existencial” (1990/2002, 103). Desde mi interpretación, esta decisión que abre al Dasein a su propia aperturidad acontece precisamente como paradoja. No hay otra decisión, otro instante decisivo, que la paradoja; puesto que en ésta lo que se sufre, lo que se padece, es la propia posibilidad de sentido, que no es de hecho otra cosa que la aperturidad. La decisión es *pathos*—sufrimiento— pues no hay nadie que decida.

A mi juicio, es bajo esta articulación que cobra sentido la afirmación de Nancy acerca de que la decisión no es una auto-apertura sino una onto-apertura (1990/2002, 105-6). Lo que es coincidente también con la interpretación que he desarrollado acerca de la posibilidad de sentido como *aperturidad* de mundo. Al respecto, Nancy afirma que la apertura es el mismo lugar al cual el Dasein está arrojado y errante: “eso mismo en lo que él se *mantiene*, teniéndose y captándose *él mismo*, en ese lugar o en ese tener-lugar archi-originario, *como la diferencia abierta de su mismidad de ser*” (1990/2002, 106). Por consiguiente, la apertura tiene lugar en el pre-sentimiento de la pasión paradójica que presenta la diferencia del sí-mismo como diferencia absoluta. La decisión es un instante pasible, en el cual el existente sufre la afección de su límite mismo: el lugar de su diferencia. El espaciamiento de esta diferencia es la aperturidad. En esta decisión, la apertura abre al Dasein a la diferencia que él es en tanto que existencia arrojada al mundo: onto-apertura. Y puesto que la apertura es onto-apertura, es que el lugar de la decisión no puede ser más que el mundo del *DasMan*.

Con esta comprensión, para mí, Nancy se separa radicalmente del pensamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*. Nancy afirma que es en el mundo del uno donde acontece toda apertura en la forma de una indecidibilidad óntico-ontológica. Pero Nancy niega rotundamente que esta indecidibilidad signifique necesariamente el olvido de la diferencia ontológica. Al respecto, será muy interesante la descripción que hace Nancy del modo en el cual la existencia *hace* la diferencia ontológica, pues recrea la lógica de la paradoja tal y como la he caracterizado anteriormente:

Pero este *hacer* esta diferencia, no es evaluarla, apreciarla, medirla. Eso, precisamente, es imposible en razón de la indecidibilidad. Lo que equivale a decir que esta diferencia, ella misma, no *es*, así como es fácil y necesario de deducirlo. Ella no *es*, pero ella «se hace» o ella «se actúa», y su hacer o actuar tienen la esencia de la apertura decidiente. Por ella se hace la diferencia según la cual *el ser se retira de/en el ente* (y le retira todo fundamento, en la *Nichtigkeit* de su libertad) *en la exacta medida en la que él existe*, y en la que él existe, entonces, según el modo y según el mundo del uno-arrojado de la existencia. Así, la indecidibilidad hace ella misma la decisión (1990/2002, 108).

La cita de Nancy, nos permite observar cuánta afinidad hay en la caracterización de la aperturidad decidiente y la lógica de la paradoja que antes he descrito. Desde esta clave interpretativa, propongo que en la decisión existencial se padece la responsabilidad infinita del sentido, la cual se decide como existencia, lo que es también, diferencia singular y finitud. Ya se verá, en los

siguientes capítulos, que esta forma de la decisión es la única forma de la decisión creadora: el *pathos* de la responsabilidad infinita del sentido. Lo que de ahora en adelante hemos de comprender por decisión en la creación de mundo es siempre “apertura decidiente”. La diferencia ontológica como la diferencia absoluta kierkegaardiana, no es demostrable ni siquiera mostrable, por eso “no es”. Sin embargo, se hace, es decir, tiene lugar, actúa como posibilidad de sentido sobre el existente. Es creación amorosa. En el espaciamento de los entes, como el amante enamorado de sí mismo que busca su propia pérdida, el ser se retira en el ente y en este retirarse él se decide por la existencia. A propósito de este pensamiento, Nancy referirá también a una especie de recepción de la apertura decidiente hacia sí misma como un *pathos*: “la apertura se recibe como tal cuando ella (se) decide. Su decisión es la actividad de su pasividad, o ella es el actuar de su posibilidad de sentido (de ser). Su pasividad y su ofrenda a sí (al *Si*) en tanto que apertura” (1990, 2002, 109). Conforme a ello, el existente responde en el instante decisivo que es la apertura decidiente: entelequia de don y deseo. La respuesta es la relación recíproca de sentido que se articula como goce, es decir, como pérdida de sí en la dehiscencia de sí¹³⁷ que lo constituye como existencia arrojada.

La diferencia del ser finito es también la diferencia más propia, la diferencia entre el sentido de sí mismo y el sentido del mundo común. Esto nos permite afirmar que se hace la diferencia porque el Dasein se escribe en su decisión de existir. Lo que entonces acontece como decisión es otro modo de la apertura, en la cual hay una interrupción del orden simbólico y significativo. Pero con ello, en mi opinión, la apertura no cesa de ser lenguaje puesto que no deja de ser apertura: creación-escritura. Y este otro modo de ser del lenguaje es la *parádoxa*.

Este otro modo del *lógos* implica una forma distinta de articulación con el mundo. La *parádoxa* es una “desfamiliarización”¹³⁸ de la *dóxa*, una modificación de la *dóxa* que modifica el acceso al mundo. Por eso, la *parádoxa* no es entonces totalmente diferente de la *dóxa*, ambas comparten su origen, que es el lenguaje como apertura. La decisión se escribe (ex-cribe) en el cuerpo, habría que decir mejor, cómo el cuerpo. Esta escritura es *pathos* de la angustia y la alegría. En concordancia con lo antes dicho, Nancy agrega que: “La apertura decidiente es la que abre a la angustia y a la alegría, en la angustia a la alegría, o al acuerdo de la angustia y de la alegría” (2002, 112). Pero tanto la angustia como la alegría son insignificantes, es decir, no hay nada que las soporte. Ambas acontecen a “fondo perdido” (Nancy, 1990/2002, 113), puesto que no escriben otra cosa que la existencia. De hecho, en ellas se toca la existencia, pero este toque de sentido es un toque de la propia apertura. Así, en estas emociones, el movimiento nos arroja a la *kehôra* del sentido: ni el vacío nihilista, ni una significación, sino el “destello absoluto” de la decisión existencial. Así, a mi entender, la decisión acontece como una paradoja que abre la diferencia entre el sí-mismo y el uno, el hiato es *kehôra*. En el borde donde se produce el sentido, la existencia se ex-cribe. Pero, esto significa que no puede haber un sentido propio autosuficiente, pues el ser en sí mismo es ya el infinito del sentido y éste es inapropiable. Así, lo que nos queda

¹³⁷ Para una aclaración sobre el concepto remitirse a la nota al pie localizada en la página 126.

¹³⁸ Pienso en la desfamiliarización como *ostranénie* —también traducido como singularización— que define la función poética para Shklovski (1978). Sin embargo, aquí la desfamiliarización del lenguaje, propia del procedimiento poético, se observaría de una manera más fundamental, como un rasgo ontológico del lenguaje, es decir, como uno de los modos de articulación entre Dasein y mundo. Así pues, la desfamiliarización descubre el mundo en su más profunda y original extrañeza. De este modo, la desfamiliarización que acontece en la poesía es una manifestación verbal de la articulación des-familiarizada del mundo. Por eso, la poesía puede escribir el sentido de mundo. Ya que la desfamiliarización poética es desautomatización del habla cotidiana y deconstrucción del sentido común de la *dóxa*, puede convertirse en creación de mundo.

es hablar de esa finitud inapropiada y singular que es la existencia propia. Conforme a ello, Nancy dice: “La existencia se alcanza ahí en cuanto tal, en su ser desligado de todo otro fondo que el de su propia decisión, que es ella misma su desligamiento [...] Existir no tiene nada de más propio que esta apropiabilidad infinita del inapropiable ser-propio. Tal es la verdad de la finitud” (Nancy, 1990/2002, 106).

Dicho lo anterior, considero que bajo la lógica de la paradoja, la aperturidad pasible no abre el mundo como comprensión, sino como creación. Desde mi perspectiva, la aperturidad se decide en el mundo como onto-hetero-logía: mundo de los *cuerpos* ex-critos. Hay creación de mundo y no sólo comprensión de mundo, en la medida en que hay una infinita venida del ser que no termina de venir en la finitud pero que solo tiene lugar como finitud. Hay existencia en la medida que hay excreción del cuerpo. Coincidente con ello, Nancy enuncia la siguiente fórmula: “Ontología del cuerpo: excreción del ser” (Nancy, 1992/2010a, 14). Desde mi punto de vista, por eso el cuerpo no es caído (en el sentido del *Verfallen* heideggeriano), puesto que la aperturidad ya es afuera y el cuerpo es el lugar del espaciamento, es también el lugar de la finitud como diferencia del sí mismo consigo mismo. En mi opinión, el tocamiento del límite, la paradoja, es el tocamiento del cuerpo, puesto que el cuerpo es lo que es: “completamente al límite, en el borde externo, extremos y sin que nada haga de cierre” (Nancy, 1992/2010a, 14). Así, podemos interpretar que el cuerpo es el instante decisivo *cómo* la existencia se escribe. El cuerpo es el lugar de la aperturidad pasible cuando la aperturidad pasible se convierte en aperturidad decidiente.

Por ello, considero que para pensar en la paradoja y permanecer en su escándalo, tendremos que hacer una ontología de los cuerpos. Esta ontología de los cuerpos (ya cité antes esta frase de Nancy): “se revela como escritura” (1992/2010a, 18). No continuaré aquí la larga analogía que desarrollé sobre la paradoja como escritura. Lo que hay que recordar es que la escritura “no es ni mostración, ni demostración, ni significación, sino un gesto para tocar el sentido” (Nancy, 1992/2010a, 18). Para suscitar este pensamiento que toque el sentido hace falta escribir el cuerpo. Pero este cuerpo del y desde el que se escribe no es el cuerpo propio, el cuerpo es lo inapropiable, lo que hay que hacer es hacer del pensamiento un cuerpo. La propia figura de la paradoja nos señala esta transmutación entre cuerpo y pensamiento.

La experiencia de la paradoja constituye, en mi opinión, la travesía del cuerpo al pensamiento y del pensamiento al cuerpo. En esta experiencia, en tanto que travesía, cuerpo y pensamiento se tocan uno al otro, y este toque es el espaciamento de la existencia. Este toque es un límite como *khôra*: un entre. En este “entre” acontece la aperturidad pasible como intensividad: alegría o angustia. Esta intensividad estructural es lo que también Nancy llama el “pesaje o peso”. De acuerdo con ello, Nancy afirma que el pensamiento no es del orden del saber, sino del pesar: “Cada pensamiento es un cuerpo” (Nancy, 1992/2010a, 78). Lo que quiere decir, que cada pensamiento tiene un *pathos*, se muestra estructuralmente como una paradoja. Dice Nancy: “El pensamiento pesa ahí donde la razón, siendo a sí, se separa de sí, separándose con toda la separación de esa *a*” (Nancy, 2007, 18).

En mi interpretación, guiada por Nancy, la paradoja señala que el pensamiento comporta una pasibilidad de origen, es pensamiento pasible. La razón que paradójicamente padece la pasión de su absurdo se deja reconducir al cuerpo, a su pesaje como alegría o pena. En la paradoja, el pensamiento trata de pensar el cuerpo, pero, como dice Nancy:

El cuerpo, aquí, el mío, el vuestro, que trata de pensar el cuerpo, donde el cuerpo trata de pensarse, sólo puede hacerlo con rigor (renunciando a significar el cuerpo) dejándose recon-

ducir a *ese* cuerpo que es *pensante*, a su propia materia pensante, directamente ahí donde eso se prodiga, sobre la *res extensa* del cogito” (1992/2010a , 80).

Por lo tanto, el pensamiento que piensa el cuerpo nos reconduce al cuerpo, porque se manifiesta como un peso. De hecho, al respecto Nancy afirmará que “el peso de un cuerpo localizado es la verdadera condición sensible pura *a priori* del ejercicio de la razón: una estética trascendental de la pesadez” (2007, 17). En la paradoja, el pensamiento se toca a sí mismo, pero su toque es sentido aunque no hay retorno. Hay reconducción sin retorno, y por eso, el cuerpo no puede ser incorporado como *mi* cuerpo, como cuerpo propio. Lo que queda en el toque es su peso o pesaje. Recupero aquí una cita antes mencionada: “El pesaje es la intención de la extensión” (Nancy, 1992/2010a , 67). El peso o pesaje es el lugar de esa intensividad que significa el carácter extenso de una cierta existencia.

A su vez, antes ya dije, el peso o pesaje es una relación ontológica que se tienden los cuerpos entre sí, el modo en el cual estos se tocan, pesan unos contra otros, y en ese sentido, se conmocionan entre sí. Ésta es la relación que tiene el peso con la aperturidad pasible del sentido. Puesto que, como dice Nancy, el “pesaje no es el puro fuera-de-sí, sino un exilio, una errancia, una oscilación de un astil del sí a sí “ (Nancy, 1991/2007c, 18). La experiencia del pesaje surge cuando la razón padece la aperturidad: la relación ser-a. Por ello, puede presentar el desarraigo como aperturidad y a su vez como diferencia¹³⁹.

Asimismo, es necesario considerar que desde esta elucidación, cada existencia es un “destello absoluto”. Esto quiere decir que cada ocasión del pensamiento puede ser una ocasión del peso absoluto del sentido. Esto es lo que trata de expresar Nancy en la siguiente cita:

El pensamiento pesa exactamente el peso del sentido. Es el peso de una extremidad apoyándose con una fuerza irresistible en el lugar de un posible surgimiento de sentido (es decir, en todo lugar), produciendo a la vez estallido y apilamiento, concentración y explosión, dolor y gozo, sentido y un ausentarse del sentido (1991/2007c, 18).

La extensión pesa irresistiblemente y en su pesaje con-mociona el sentido, puesto que es ella misma ocasión del sentido, del surgimiento del sentido como un peso local. Por ello, cada existencia es una creación en tanto que extensión finita. Todas estos binomios finales son los múltiples nombres que puede adquirir la paradoja en términos estructurales: son expresión de la in-tensión como ex-tensión de la aperturidad pasible.

Así, en la medida en que los existentes pesan tienen sentido. El peso muestra el carácter expuesto de la existencia que pesa *fuera* de sí. Este peso es un sentido desbordado. El pensamiento pesa la cosa, pero el pesaje significa una paradoja para el pensamiento, porque “revienta y desborda el pensamiento” (Nancy, 1991/2007c, 20), que tiene que permanecer abierto para dejar a la cosa pesar. De este modo, el pensamiento debe permanecer en la aperturidad pasible. Explica Nancy: “este punto de la apropiación mutua y archi-originaria del pesaje y del pensamiento (se trata verdaderamente de la creación del mundo) forma también idénticamente el punto absoluto de la inapropiabilidad: no tenemos acceso al peso del sentido, ni tampoco (en consecuencia) al sentido del peso” (Nancy, 1991/2007c, 17). Por ello, la aperturidad pasible que pretendía pesar “algo”, al cuerpo por ejemplo, en su aventura —la experiencia— ya se ha pesado a sí misma.

¹³⁹ Cfr. "El ser-abierto no es nada más que el ser-finito y lo abierto, no es más que esa *a*, la pesantez de la *a* por donde el sentido, para ser sentido excede y se excede" (Nancy, 1991/2007c, 22).

Cuando la aperturidad pasible piensa el peso del pensamiento, se da cuenta de que su medida existencial es la inapropiabilidad de la existencia en cuanto que apropiación —lo que también se alude con el término indecidibilidad—. Este peso del pensamiento lo desfonda, lo abre a su falta de fundamento.

Parecerá que volvemos una y otra vez al mismo punto, pero con esta repetición pretendo mostrar que el “pesaje” es otra forma de la paradoja, que Nancy a su vez ha llamado con tantos nombres: pasibilidad, tacto, cuerpo, apertura decidente. En la paradoja, entonces, lo que queda claro es que acontece una escritura, una escritura que inscribe la violencia que atraviesa el pensamiento mismo en su experiencia, porque es diferencia inscrita en la estructura ontológica del sí-mismo. La diferencia del sí-mismo es una rasgadura y una vulnerabilidad, pero por ello es también una aperturidad pasible. En esta vulnerabilidad entra el mundo, se abre paso como una creación.

En la creación del mundo, el mundo no acontece como una comprensión, no se subsume bajo un querer-decir, ni pertenece al orden de la significación. En la creación el mundo se hace cuerpo, lo que en otras palabras expresé con la afirmación “el sentido se hace toque”. En la creación acontece esta apropiación del pesaje y el pensamiento. Así, la estructura de la creación corresponde a la lógica de la *parádoxa*. En este sentido, propongo que la creación es *lógos* del *pathos* del *pathos*. Primero, es *lógos* en cuanto que es pensamiento de la aperturidad estructural —sensible/pasible/decidente—. Pero es *lógos* del *pathos*, porque se decide como pasión o afectión singular —goce, alegría, angustia, pena—. Y es *pathos* del *pathos*, porque la pasión abre la pasibilidad de la decisión existencial presentándose como sentido del cuerpo ontológico. Sin embargo, en la misma medida, también la creación manifiesta la pasibilidad del sentido absolutamente. Es también un *pathos* del *pathos* del *lógos*, porque en la creación se hace presente el peso del pensamiento como intensividad. Y este *pathos*, a su vez, se hace cuerpo al pesar, porque existe como una pasión que toca al sí mismo. En este tocar, el *pathos* del *pathos* abre al sí mismo a su *diferencia* misma. Pero esta diferencia misma es el *lógos*, puesto que es el sentido absolutamente. Ya que no hay más sentido que el sentido que se reparte, el sentido diferido y diferencial.

En consecuencia, en la creación el humano se abre a la forma ontológica en la que éste es *ser-con*: el sentido. En concordancia con esta lectura, Nancy indica: “el sentido, así tomado en absoluto, se ha vuelto el nombre desnudo de nuestro ser-los-unos-con-los-otros. No ‘tenemos’ más sentido porque somos nosotros mismos el sentido, enteramente, sin reserva, infinitamente, sin otro sentido que ‘nosotros’” (Nancy, 2006, 17). Esto significa que la creación no será nunca un acto aislado y en soledad a causa de un sujeto, sino sobre todo una co-pertenencia de sentidos. Por ello, el sujeto se “des-sujeta” en la paradoja, puesto que en ésta se le presenta la *ipseidad* como un nos-otros. Así, la creación de mundo se despliega como esa apropiación mutua que entre todos hacemos de una verdad inapropiable. Entonces, la creación de mundo es siempre singular plural. En ésta, los cuerpos se tocan con lo incorporal del sentido y lo incorporal del sentido toca los cuerpos.

Por ahora, no profundizaré más en la creación de mundo, puesto que está será ampliamente desarrollada y observada en sus múltiples formas paradójicas durante los siguiente dos capítulos. Esto significa que no abandonaré la paradoja, al contrario, la paradoja en cuanto que *lógos* es el modo de ser en el cual la creación acontece como sentido y por ello, más que dejar atrás la paradoja, trataré de permanecer en su escándalo.

1.3.4. LA PARÁDOXA QUE PROBLEMATIZA EL CUIDADO HEIDEGGERIANO.

Con la formulación de este pensamiento, he intentado destacar la exigencia de una onto-heterología que centre su atención, no sólo en la *dóxa*, sino en la *parádoxa* como un existenciario. Sin embargo, cabe aquí una pregunta pertinente: ¿qué nos impediría nombrar de este modo a la *angustia* heideggeriana? Si bien para Heidegger, el mundo no es únicamente comprensión, porque viene acompañado de la *Befindlichkeit* que está en sintonía con ésta, y de hecho, es la responsable de la condición de arrojado al mundo del Dasein; Heidegger no articula esta pasibilidad como una resistencia ante la comprensión a excepción del momento en que detalla la experiencia fundamental de la *angustia*. Esta *pasión* que interrumpe la *dóxa* podría ser nombrada *parádoxa* también, puesto que interrumpe el sentido del uno, que es el horizonte de comprensión de la opinión común. Como sabemos, la angustia brinda una impresión de extrañeza para con el mundo, que Heidegger caracteriza como un “no-estar-en-casa” [*Un-zuhause*]. La casa del Dasein es la *dóxa*: el lenguaje cotidiano que construye la significatividad, la interpretación pública, el sentido común. En la angustia, lo que se retira es el mundo, pero este mundo es el mundo familiar y conocido. De hecho, Heidegger aclara que la familiaridad con el mundo es ya un modo de la impropiedad del Dasein, quien originariamente es en el mundo en el modo de la angustia. Así, podríamos afirmar que de alguna forma, el Dasein se enfrenta con una alteridad ontológica en esta desfamiliarización del mundo y del lenguaje. Esta desfamiliarización le presenta a *otro* Dasein y ese otro es su sí-mismo propio. La otredad es el sí-mismo propio, es decir, el otro que no está fuera del Dasein, sino que constituye un otro con respecto al sí-mismo interpretado públicamente como uno mismo. Entonces, la experiencia de la angustia podría ser posiblemente una paradoja, puesto que en esta pasión se le hace presente al Dasein: la relación consigo mismo como una diferencia.

Por otro lado, también la voz de la conciencia podría comprenderse como la razón en su pasión paradójica. El momento de la voz de la conciencia en *Ser y tiempo* puede referirnos al instante del acuerdo, en el cual se da la vinculación entre el sí-mismo y su manera de ser fuera de sí. Como la interpreta Agamben (2005/2008), la voz es vocación, la voz de la conciencia es otro modo de expresar el “querer-tener-conciencia”. Para Heidegger, la voz de la conciencia interpela y llama al hombre a la apropiación del sentido; debido a que el Dasein se encuentra cotidianamente en relación de falta y de necesidad con su sentido más propio. De hecho, el Dasein heideggeriano sólo puede encontrar su más propio poder ser cuando el sentido del mundo se ha fracturado, primero con la angustia y luego con la dilucidación de la *nihilidad* (Heidegger, 2003b, 303). Esta *nihilidad* que se presenta en el Dasein siendo sí mismo y que lo deja en libertad para convertirse en fundamento de sí mismo, bien podría comprenderse también como una fractura del sentido ideal, e incluso como una fractura del sentido, en tanto que horizonte de comprensión (*dóxa*) cotidiana, de las “significaciones y las interpretaciones”. Sin embargo, el Dasein heideggeriano consigue su *resolución* [*Entschlossenheit*] precisamente ahí donde el mundo, la ocupación de lo a la mano y el co-estar solícito con los otros, le remiten al *por-mor* de su *poder-ser*. Por consiguiente, la verdad que el Dasein alcanza con la resolución es que el mundo del Dasein es suyo, y precisamente no otro. Lo que le muestra la resolución es que su estar-descubierto y la aperturidad están determinadas de origen por su poder-ser-sí-mismo. Hay entonces una apropiación, en lugar de una expropiación del mundo. Aunque esta apropiación no significa en lo absoluto que el Dasein pierda el vínculo con el mundo, sino al contrario, es lo que lo libera para el

mundo y para la comprensión de su situación: la específica espacialidad del Dasein en el Ahí. Así que claro que la apropiación sigue estando motivada por un sentido en relación consigo mismo, que en lugar de enfatizar la diferencia que atraviesa al sí-mismo, trata de abolirla en el carácter de autosuficiencia del cuidado. El *por-mor-de* en términos generales no es otra cosa que un “querer-ser-propio”. De manera que el Dasein tiene un *fin* en sí mismo. El fin, aunque esté por-venir en la forma del proyecto, se articula como una última finalidad que otorga sentido a la existencia, y por tanto, orienta el descubrimiento del mundo. En mi interpretación, este aspecto le resta fundamentalidad a la aperturidad, que en su articulación se subordina siempre a esa última finalidad del cuidado.

En contraste, desde la interpretación de la aperturidad como paródica, la articulación con el mundo no se daría de acuerdo con la condición respectiva [*Beziehung*]. El sentido de la paradoja no se puede traducir en significatividad [*Bedeutsamkeit*]. Porque aquí parto de la noción de Nancy sobre el sentido como concreta y material *arrealidad*, concibo que hay una articulación originaria que implica la aperturidad de todo lo existente, porque el ser se concibe como transitividad y esta transitividad como su sentido —una interpretación del ser, que en mi opinión, está también presente en el Heidegger tardío—. Este aspecto abre la posibilidad de que el Dasein no sea cotidianamente ser-con únicamente como caído en el uno [*Das-man*], sino precisamente un ser-con propio en la aperturidad pasible de la paradoja. En este punto, mi análisis se separa radicalmente de la analítica existencial. No sólo porque Heidegger, como ya se ha comentado ampliamente, omite el sentido concreto, el pensamiento sobre los cuerpos, sino también porque, para mí, como sostiene Nancy, “no hay primero la significación, la traducción, la interpretación: hay este *límite*” (Nancy, 1992/2010a, 21), que es el cuerpo.

De este modo, a mi entender, el *ser-en-el-mundo* no puede ser caracterizado únicamente desde el orden de la significatividad, lo cual niega el carácter primordial que tiene la estructura del “para-qué” en el descubrimiento del mundo. Si acaso, se pone énfasis en la *Befindlichkeit* y su cualidad de descubridora del mundo que nos permite por primera vez un “dirigirse hacia” algo. Sin embargo, aunque para Heidegger, la *Befindlichkeit* comprende todos los estados de ánimos. La angustia corresponde a la única experiencia fundamental. En contraste, como planteé con la paradoja, considero la posibilidad de que esto acontezca en otros modos del *pathos*. De hecho, me referí al “amor”, un *pathos* complejísimo, para expresar la relación de la paradoja que abre al Dasein a su aperturidad decidiente, y con ello, a su sentido más propio. Pero el amor, no tiene la forma de una apropiación, sino precisamente de una expropiación y esta expropiación es el carácter determinante de la existencia que se desborda como sentido.

Conforme a ello, en esta reflexión no sólo hago una meditación de los cuerpos, sino del cuerpo que hace el sentido: la escritura. Este cuerpo del sentido es otro registro del sentido. El sentido, en cuanto que sentido del límite, no es la encarnación de la idea de sentido; como a veces parece suceder con el análisis de los estados de ánimo en Heidegger, que en su acuerdo con la comprensión, parecen figurar como una encarnación de ésta. Para mí, el cuerpo no acompaña la comprensión, es con la comprensión; éste le pesa y le afecta al Dasein cardinalmente. El cuerpo pesa para la comprensión, pesa como su límite. El cuerpo es el fin con el que carga el existente, que es su destino y su fundamento: una cesura. De acuerdo con ello, ya anteriormente me refería a que el cuerpo del sentido, para Nancy, es donde el sentido cesa de remitir-se y de referir-se a sí, donde no se retorna, sino más bien se reenvía y redirecciona hacia los otros (Nancy, 1992/2010a, 22). Esta última idea, para mí, desafía la ontología hermenéutica heideggeriana tajantemente. No sólo porque no sólo rompe con el presupuesto del círculo hermenéutico, que sí puede ser

conducido a una interpretación que conduzca a Heidegger más allá de sí mismo. Sino que abre un cuestionamiento acerca del supuesto carácter totalitario del cuidado [*Sorge*].

En *Ser y tiempo* lo que brinda la unidad total de la existencia para Heidegger es la estructura del cuidado. El Dasein está al cuidado de sí mismo y sus acciones —la comprensión y el encontrarse— se orientan por el *por-mor-de*. Ésta es la razón por la que el cuidado, como la *práxis* aristotélica, tiene todo su sentido en sí mismo. Sin embargo, desde la revisión de la *paradoxa*, señalé que el sentido no es lo que cierra el límite, sino lo que lo desborda. El sentido no se reconduce completamente hacia sí-mismo, sin que haya un resto pendiente, incómodo e inapropiable, donde cesa la remisión a la mismidad. Este resto pendiente es una alteridad irreductible y originaria, la cual presenta la *diferancia* misma de la relación del sí-mismo consigo mismo, que está implicada en la aperturidad pasible. Esta incorporación de un pensamiento de la diferencia, no sólo como diferencia ontológica, sino como diferencia constitutiva del ser transitivamente, nos indica que el Dasein es sí-mismo y también diferencia-de-sí. Por consiguiente, no podemos encontrar el sentido total de nuestra existencia, porque el sentido ya está absolutamente en todos los encuentros. Así, la existencia no puede ser autosuficiente y el sentido nunca puede ser realmente apropiado. En cambio lo que hay es múltiples, diversos, diferantes toques de sentido.

Por otro lado, para Heidegger, el cuidarse propiamente es una acción existencial eminentemente práctica. El sentido es un sentido práctico. Sin embargo, no es un sentido concreto. Por ejemplo, las cosas hacen sentido, pero el sentido de las cosas, además, de que es impuesto por el Dasein, ya sea en su forma del uno-mismo o del sí-mismo; es también un sentido, que en cuanto que significatividad, no considera a la cosa como algo fuera del Dasein, hacia lo cual y con lo cual el Dasein se encuentra. En esta aproximación, se obvian el cuerpo del Dasein y los otros cuerpos. De hecho, el sentido no tiene como tal un lugar en el mundo. Con ello quiero decir que tiene lugar como mundo, pero no se considera propiamente su espaciamento: la *práxis* del tener-lugar. Así, la espacialidad del Dasein y su sentido se describe solamente de manera estructural.

Ahora, no debe parecer que a continuación abogo por una vuelta a la perspectiva teórica, sino a una consideración que abra la definición de sentido como onto-apertura, en lugar de como auto-apertura. Desde mi punto de vista, la cosa es, está en el espacio con el Dasein, y por ello, su sentido no se determina únicamente por la ocupación que el Dasein hace de ella. De hecho, la cosa en su ser-ahí, como el Dasein, también se resiste a la mera ocupación. Esto no quiere decir que la cosa esté totalmente fuera del Dasein y sea un objeto para el Dasein. Más bien, cosa y Dasein son simultáneamente en el espacio del mundo; por ello, su encuentro se determina por el instante espacio-temporal que les co-pertenece a ambos. Ambos corresponden al mundo y en el mundo comparten este origen y son pasibles de sentido. Esto quiere decir que tanto la cosa como el Dasein son responsables del sentido, en igual medida. Podríamos decir, de otro modo, son co-responsables del sentido. Su finitud es una expresión de esa responsabilidad infinita del sentido. La forma en la cual acontece esa responsabilidad es la paradoja. Lo que hay antes de cualquier cosa es la relación y esta relación es ya el sentido absolutamente. El animal y la piedra no están privados de sentido porque no están privados de pasibilidad o aperturidad pasible. Pero sí están privados de la comprensión, este tipo de aperturidad, ese sentido práctico les está vedado. Esto significa que, aunque la aproximación de Heidegger ha sido el camino epistemológico para vislumbrar la relación original entre Dasein y entes del mundo, con la cual se ha podido romper el esquema sujeto-objeto, esta relación no puede articularse en su justa medida si sólo se la toma desde el concepto de significatividad del Dasein. El para-qué no puede ser el único criterio.

En el Heidegger tardío, especialmente, en el ensayo “La pregunta por la técnica” (1954/1994), con el esquema de la co-responsabilidad de las causas, Heidegger parece quitarle peso al para-qué como criterio regente de la articulación con el mundo, y con ello, desplaza el lugar del sentido del Dasein al “ser como sentido”. Esta misma búsqueda sucede con la consideración de la cosa desde la cuaternidad (*Geviert*), en la cual se resalta esa pasibilidad de sentido que tiene la cosa, en cuanto que lugar en el que se reúnen y coligan diferentes acepciones del sentido. Tal vez sea ésta la razón también por la cual la técnica moderna (*Gestell*) parece convertirse en la forma impropia del cuidado del mundo. En contraste con el poetizar, en tanto que técnica esencial, que sería la forma propia del cuidado del mundo. Al respecto, también es sugestivo contemplar el giro que proponen específicamente los términos *Ereignis* [evento] y *Gestell* [emplazamiento], los cuales tratan justamente del modo en el cual el ser tiene lugar como diferencia, a la vez que como apropiación [*eignen*]. Hay muchas resonancias entre lo que he descrito aquí con la paradoja y el pensamiento tardío de Heidegger. Decido no desarrollarlas aquí porque mi intención primaria es remodelar el concepto de existencia heideggeriano incorporando la *paradoxa*. Sin embargo, estas referencias serán oportunamente revisadas en los dos capítulos subsecuentes, cuando se describa la lógica de la creación.

Por otro lado, la interpretación del cuidado presenta otro problema que hay que meditar. En *Ser y tiempo*, el análisis de la aperturidad, al considerar sólo el devenir temporal, estudia únicamente la paradoja temporal del Dasein, el cual puede estar entero por el cuidado y al mismo tiempo abierto —yecto— a su posibilidad como proyecto. Recordemos que para Heidegger, el carácter del proyecto es definitorio, pues de no ser así, el cuidado sería una estructura cerrada en sí misma y la posibilidad una especie de cumplimiento de un destino. El proyecto es el carácter del Dasein que lo hace libre para sí mismo. De este modo, se salvaguarda el carácter de posibilidad de la posibilidad y ésta no se convierte en una verdad de antemano prescrita, que nos sería revelada por el cuidado.

Cabe resaltar que, por lo antes dicho, en la propia estructura del cuidado, el cuidado participa de una pasividad que se manifiesta en sus tres momentos. El cuidado, en tanto que fundamento del Dasein, incluye el origen —haber previo [*Vorbabe*]—; la facticidad —la caída [*Verfallen*]— y el proyecto [*Entwurf*] —estar vuelto hacia el *fin*—. En el parágrafo 41, Heidegger describe el “querer” como un fenómeno en cual se puede observar de por sí la estructura total del cuidado. Al querer le corresponde ya lo querido, es decir, el querer se determina desde un por-mor-de [*Worumwillen*] proyectado. El querer [*Wollen*] se conforma de la previa aperturidad del por-mor-de —el anticiparse a sí— la aperturidad de lo “querido” como materia de ocupación o solicitud—el mundo— y el proyectarse [*Sichentwerfen*] hacia un poder-ser [*Seinkönnen*] en relación a la posibilidad del ente querido [*gewollten Seienden*] (Heidegger, 2003b, 216; 1927/2006d, 194). Así, desde el modelo del querer, el cuidado temporalmente acontece de la siguiente forma: 1) *un anticiparse a sí* [*Sich-vornweg-sein*]; , esto es también, un disponerse a la afección, o mejor dicho, al encuentro-con; 2) *estando ya en medio del mundo* [*In-der-Welt-sein*], es decir, haciendo comprensión de éste en las actitudes de la ocupación [*Besorgen*] y la solicitud [*Fürsorge*], y por ello, estando ya en una situación particular del mundo —en un encuentro-con—; 3) *inclinados hacia algo* [*hin-zu*], esto es, proyectando tal comprensión y afectividad del Ahí como un *estar-vuelto* hacia el *fin* [*Zum-Ende-sein*], el cual no es otra cosa que el por-mor-de del Dasein, el *fundamento* [*Grund*] en tanto que origen y destino. He ahí la temporalidad del cuidado y su manera de ser “entero”¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Al respecto, Volpi (2012) destaca que esto son los modos prácticos a través de los cuales se manifiesta la temporalidad existencial: "En el horizonte de la aprehensión de esta estructura, las tres dimensiones del tiempo, tal

Es particular que Heidegger utilice el “querer” [*Wollen*] como un fenómeno para estudiar el cuidado. Sobre todo porque el querer, más que cualquier otra acción, expresa una relación original entre lo querido y quien quiere. Esta relación resalta el hecho de que hay una correspondencia originaria entre lo proyectado y el *por-mor-de* constitutivo de la posibilidad del Dasein. En alguna medida, esta correspondencia en el querer se expresa como un acuerdo entre el poder ser y lo querido —proyectado—. En mi opinión, este acuerdo puede interpretarse como un acto de entequeia entre don y deseo, en el cual lo donado es el mundo y el deseo¹⁴¹ es el *por-mor-de* el Dasein.

Desde mi interpretación, si consideramos esta entequeia, no sólo de manera temporal, sino espacialmente, observaremos que acontece ya como una paradoja y esto nos permitirá re-modular la estructura del cuidado, reparando en sus tres movimientos específicos.

1) El *anticiparse a sí* es una disposición temporal, que implica una disposición espacial, en cuanto que abre el “dirigirse hacia” algo en la forma de la afección. Esta disposición es la “apertura pasible”. En este primer momento podríamos decir que acontece la pasión que afecta, la pasión que con-mociona a tal grado que de ésta surge el deseo y éste es lo que dispone a un encuentro con lo desconocido: el amado o lo querido¹⁴².

como se las percibe en la experiencia común, están vinculadas, según Heidegger, con tres actitudes fundamentales: el estar a la espera* (*Gewärtigen*), que hace posible la experiencia del futuro; el presentar (*Gegenwärtigen*),** que está en la base de la experiencia del presente, y por último el conservar o retener (*Behalten*), y también su caso límite, el olvidar (*Vergessen*), que hacen posible la experiencia del pasado. El fundamento de estas actitudes es la temporalidad originaria" (139).

¹⁴¹ Cabe mencionar que esta exégesis la permite *Ser y tiempo*, en cuanto que el "desear" [*Wünschen*] para Heidegger, ya es una especie de "aquietado querer" [*beruhigte Wollen*], en el cual se está vuelto hacia las posibilidades; pero no se las ha comprendido en tanto que posibilidades fácticas. Por tal razón, Heidegger interpreta el "desear" como una "modificación existencial del proyectarse comprensor" [*existenziale Modifikation des verstehendes Sichentwerfens*], en la cual el Dasein está arrojado al mundo y se limita a añorar [*nachhängt*] las posibilidades existenciales, que no pueden ser satisfechas, en cuanto que el mundo se convierte en mundo de deseos, es decir, mundo de posibilidades que quedan sin asumirse en la ocupación (2003b, 217; 1927/2006d, 195). Resulta muy claro en la indicación anterior que Heidegger interpreta el deseo desde la lógica del ser-a-la-mano, en cuanto que se manifiesta como ocuparse cadente y por tanto, impropio. Heidegger advierte que la inclinación [*Hang*] a la que nos orilla el desear es un "dejarse arrastrar" [*Sichziehenlassen*] y "absorberse o abismarse" [*versinken*], a tal grado, que Heidegger lo compara con un volverse ciego [*Blind geworden*] (2003b, 217; 1927/2006d, 195). He aquí una importante distinción que hay que hacer sobre el "deseo" en Nancy, que no se piensa como una inclinación a los objetos que busca la satisfacción, sino cómo la energía misma —el impulso originario— de la responsabilidad por el sentido del otro. Desde tal definición, el deseo nancyano manifiesta más bien el procurar, que el ocuparse heideggerianos; puesto que su articulación es la del ser-con, esto es, el deseo que implica el don y que de antemano no busca colmarse, ni satisfacción alguna, sino que significa únicamente inclinación y orientación hacia el límite, que es el otro como absoluto del sentido. Al respecto, cabe mencionar aquí el concepto de *clinamen* del pensamiento de Nancy, como el término que utiliza Nancy para referirse a esta inclinación estructural. El término *clinamen* ha sido ampliamente utilizado por la filosofía francesa contemporánea, uno de sus ejemplos más notables es la recuperación del término que hace Deleuze en *Diferencia y repetición* (1968/2012), donde retoma la palabra en la acepción latina original que tiene desde Lucrecio, para designar la relación esencial que los átomos se tienden entre sí y que les produce el desvío.

¹⁴² Hay que precisar que en alemán "querer" [*wollen*] y "amar" [*lieben*] no refieren como en castellano a una gradación de la relación con el otro, sino que aluden a actitudes totalmente distintas, pero que podrían pensarse estructuralmente como afines. Heidegger se refiere al amor sólo tangencialmente en algunos de sus textos, en *Wegmarken* [*Hitos*] (1966/2000a), Heidegger hace una aclaración que puede servirnos para tramar la afinidad buscada aquí entre "querer" y "amar": "Adueñarse de una 'cosa' o de una 'persona' en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar la esencia. Semejante querer es la auténtica esencia del ser capaz, que no sólo logra esto o aquello, sino que logra que algo 'se presente' mostrando

Pero esto sucede, 2) *estando ya en medio del mundo*, lo que temporalmente afirma que la comprensión ya es en gerundio, es decir, acción empezada y continuada con la existencia. Éste es el lugar del don. Para hacer una consideración espacial de este punto, desde mi opinión, hay que concebir que el lugar de la situación con el mundo es el *cuerpo*, en tanto que lugar de la relación como condición estructural. Lo donado es la relación, no hay más donación que la actualidad efectiva de tal articulación. En el cuerpo “hay” la relación-con, porque el cuerpo es donde acontece el tacto con el mundo. Espacialmente en la existencia soy *estando ya* en tacto relacional para conmigo mismo, siempre y a través de esa piel del otro. El cuerpo, entonces, de-fine y de-termina la situación del encuentro con lo desconocido, porque es el *cómo* del acontecer de este encuentro. El cuerpo es el lugar del *cómo* de esta sobre-escritura que es el querer, como antes, lo he interpretado desde el amor.

Y por último, resalta Heidegger que en el cuidado nos 3) *inclinamos hacia algo* desde la propia posibilidad. Es decir, comprender significa proyectar una posibilidad, que se determina por el *por-mor-de*. Puesto que toda posibilidad puntual, para Heidegger, estaría en último término determinada por esa relación con la posibilidad ontológica: el *estar-vuelto* hacia el fin. Este fin es origen, en cuanto que nihilidad que es fundamento y a la vez destino, como ser para la muerte. Éste es el lugar del proyecto. Pero el proyectar, puede también pensarse espacialmente con el término *finitud*: el deseo del límite como deseo del tocamiento. La finitud es el lugar donde la comprensión desea extraviarse, donde la razón desea su propia pérdida y desde ahí se inclina ha-

su origen, es decir, hace que algo sea. La capacidad del querer es propiamente aquello 'en virtud' de lo cual algo puede llegar a ser. Esta capacidad es lo auténticamente 'posible', aquello cuya esencia reside en el querer. A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquél hace posible éste. El ser como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible. En cuanto elemento, el ser es la 'fuerza callada' de esa capacidad que quiere, es decir, de lo posible" (261-2). Se expone muy claramente en la cita, además la afinidad entre los términos descritos, también la relación que en el Heidegger tardío tiene el "querer" con la donación del sentido. Ahora bien, cabe mencionar que la omisión de un pensamiento sobre el amor en la filosofía de Heidegger ha desatado un importante debate recientemente. Como explica Tanja Staehler (2007), uno de los problemas centrales del "amor", sobre todo si lo buscamos articular en la analítica existencial, es que el amor siempre está dirigido a un ente en particular. De modo tal que, no puede ser una experiencia fundamental como la angustia, en cuanto que en estricto sentido no puede presentarnos el mundo en su carácter de aperturidad total; esto convertiría al amor en un *pathos* inauténtico, además de que no permite una distinción en términos de autenticidad o propiedad, entre el amor a una cosa y a una persona. Conuerdo con la autora en que una de las posibles salidas sería la inclusión de *pathos*, que si bien no tratan del mundo en conjunto, si puede abrirlo como un presentimiento. Desde la filosofía de Nancy es claro que habría una alternativa para pensar el amor, en cuanto que cada existente tiene el potencial de enunciar el sentido absoluto, porque cada uno significa una creación de mundo. Esto está dado por el cambio de la "significatividad" al "sentido" y la inclusión de la posibilidad a su definición. Así, las experiencias fundamentales no serían aquellas que retiran la significatividad, sino las que nos enfrentan a la finitud, es decir, a la dehiscencia de sí: la falta de fundamento de la cual surge el sentido. Por otro lado, hay que mencionar también que lo más semejante al "amor" que aparece de manera explícita en la filosofía heideggeriana es la alusión al "amigo", a cuya reflexión dedica Derrida en *Políticas de la amistad* (1994/1998), a este último texto me remitiré en el apartado 2.2. Algunas de las aproximaciones críticas más interesantes sobre la omisión del amor en Heidegger, en mi opinión, serían la de Max Scheler —acerca de esta crítica habría ya una línea interpretativa, recomiendo para un conocimiento del panorama general los textos de Gabás (2002) y Adrián Escudero (2007) y (2010)—; Lucy Irigaray en *The way of Love* (2002), donde se incluye una crítica también al olvido de la diferencia sexual; y de fecha más reciente, los trabajos que tratan de recuperar o trazar el concepto de "amor" en Heidegger: de Giorgio Agamben y Valeria Piazza en *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger* (2003), de Schmit en "L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'oeuvre de Martin Heidegger" (2005); y de Perrin en "Les sources augustinienes du concept d'amour chez Heidegger" (2009).

cia su propio límite. Aunque Heidegger negaría que determináramos el proyecto como un deseo, no hablamos aquí de los deseos puntuales, sino del deseo estructuralmente. Este deseo sería más bien el “flujo del deseo” que es infinito, pero que como sabemos, sólo es y se manifiesta en la ocasión finita de deseo por un determinado algo, posibilidad de algo.

Desde esta perspectiva, el proyecto no es lo que colma, sino lo que ahueca. El carácter proyectivo del Dasein es el lugar de la *expropiación*, no de la *apropiación*. Aquí nace el sentido, porque aquí es donde se fractura el *por-mor-de*. A mi juicio, sólo así puede haber una proyección de las posibilidades. Puesto que el *por-mor-de* es lo que ya desde siempre acontece como criterio de comprensión en la facticidad. El *por-mor-de* cierra el acceso al mundo en los para-qué puntuales de la comprensión. Pero en la finitud lo que hay sobre todo es la ausencia de un *por-mor-de*. Lo que se muestra es la gratuidad de la existencia. La finitud pesa por ello, ésa es su carga: no tanto que la existencia es inapropiable, sino que su sentido es inapropiable, porque la existencia ya es de origen el ser impropio. El Dasein es un ser inapropiado. Esta modificación es fundamental para pensar de otro modo el cuidado. Porque Heidegger piensa el *ser-para-la-muerte* como aquello que puede abrir el sentido, pero este sentido es un sentido siempre autónomo, en último sentido, es una intención que da sentido a la existencia. Y la tarea de la resolución es comprender esta intención última —porque es relativa a la finitud— para que la existencia tenga sentido.

Sin embargo, en la paradoja, he tratado de pensar en la finitud de Nancy, que no es el *ser-para-la-muerte*, porque no sólo enuncia el fin como temporalidad. Cabe aquí mencionar una cita: “La finitud no es la finidad de un existente privado en sí mismo de su propiedad de consumación, tropezando y cayendo sobre su propio límite” (Nancy, 1993/2003c, 55). Lo que significa que la finitud no es exclusiva del Dasein. Continúa Nancy: “Menos un ‘*ser-para-la-muerte*’ o un ‘*ser-en-la-muerte*’ que ‘la muerte’ en tanto *ser-al-infinito* de lo que no tiene su fin *en sí*, que no lo contiene, porque está infinitamente afectado por ello” (1993/2003c, 58). Así, podemos interpretar que la finitud no es privación, sino una condición estructural de la esencia del ser en cuanto que existencia. Por eso, la finitud no deviene de la conciencia de la muerte, sino que puede mostrarse igualmente en el nacimiento.

La finitud es la *diferancia* del ser, por lo cual, tiene una relación de origen con el sentido infinito. De este modo, el *ser-finito* no es ser privado. Y aquí habría que pensar, no sólo en privación, sino en lo que es “privado”. En Heidegger, El Dasein es un ser privado. El cuidado es privado. En la angustia, el Dasein se priva de la significatividad. El uno está privado del sentido propio. El uno es la privación de la decisión. En cambio, propongo pensar que el Dasein no es un ser privado, sino un ser que en su finitud, constituye una ocasión puntual del infinito del sentido. Por eso en el Dasein ya está el sentido absolutamente desde su nacimiento. Porque el sentido es el ser, y el ser es el ser infinito que tiene lugar en la existencia finita. Así, tiene sentido decir que lo que abre al Dasein a la *finitud* es el proyecto, porque lo abre a su sentido como *ser-a-ser* que infinitamente se afecta por el sentido, porque significa lugar finito del sentido infinito. Lo que también implica, y esto es fundamental, que el existente no puede tener sentido en sí mismo, que el existente no tiene su *fin* en sí. Lo que significa proyectar desde esta perspectiva es tocar el límite como el espaciamento de la existencia. Y este tocamiento del límite toca tanto la finitud como el infinito del sentido.

Este punto señala de nuevo que el cuidado no puede ser pensado como estructura total, porque de entrada el sentido del Dasein es reparto de sentido. Si pensamos sólo en el cuidado como estructura del sentido, si bien no habremos de obviar la diferencia ontológica, tampoco estaremos considerando que el ser en sí mismo es *diferancia* en los seres. Porque el cuidado

depende tan intrínsecamente del *ser-para-la-muerte*, y no de la consideración de la finitud, es que de hecho, Heidegger sólo da cabida a la *angustia* como experiencia fundamental que dispone al Dasein a su resolución. Si por el contrario, esbozamos la resolución desde la paradoja, como un toque del pensamiento con su propio límite, cualquier emoción puede pensarse como expresión de este toque. Si la emoción es estructuralmente tan originaria como la comprensión y la *Befindlichkeit*, la emoción es lo que permite el “dirigirse hacia”, o más bien lo que nos mueve hacia el mundo. La e-moción en sí misma toca el límite desde el cual toda significancia se espacia. La emoción abre para el sí-mismo el borde en el que se abre el sentido como desbordamiento: con-moción. Cuando decimos que nos encontramos en una determinada emoción o estado de ánimo, en realidad, lo que expresamos es la intensividad de un toque del límite. Y este toque es apertura de la aperturidad pasible como espaciamiento. La aperturidad pasible es aperturidad de sentido. En esta aperturidad de sentido se tocan el cuerpo y el pensamiento, se da ocasión de una reunión entre lo corporal del sentido con lo incorporal del mismo. Por consiguiente, cualquier estado de ánimo puede presentar la *finitud*, no necesariamente como angustia, sino también como alegría, placer, dolor, amor, goce. Puesto que la *finitud* no tiene lugar como privación, sino como un momento de plenitud, de desbordamiento, de toque al límite con el infinito del sentido. En este instante de plenitud no hay cierre al sí mismo, sino un desvío: una apertura. Este toque es la escritura siempre epigramáticamente sobrada.

Ahora bien, si además consideramos que el Dasein sólo es su fundamento *existiendo*, lo cual ya constituye un estar-fuera-de-sí: desistir de sí en el carácter arrojado y abierto al mundo. Este fundamento [*Grund*] será la aperturidad, que no puede ser una razón como una *causalidad*¹⁴³, sino que es sin-razón, *ab-grund* (abismo): paradoja. El desistir de sí es lo que brinda originariedad a la culpabilidad del Dasein, puesto que no es que el Dasein pueda haberse comportado de otro modo en la cotidianidad que como *uno-mismo*. El abandonarse a sí mismo para ser-con-otros en la aperturidad es definitorio de su condición de arrojado. En suma, el ser culpable no puede ser entendido como algo que el Dasein pudo haber evitado antes, sino que es un carácter que acompaña a la aperturidad del Dasein en su acepción como *dóxa*.

Sin embargo, antes dije que, esta aperturidad no sólo tiene lugar como *dóxa*, sino también como *parádoxa*. Lo que quiere decir, que la *dóxa* implica la *parádoxa*, es decir, que la *dóxa* constitutivamente contempla la posibilidad de la paradoja. En esta medida, no hay como tal un llamado del uno al sí-mismo, porque la *dóxa* ya llamaba de antemano como *parádoxa*. La *dóxa* ya era el acceso mismo a la decisión, en tanto que aperturidad decidiente, pero ésta se presenta como un cierre del acceso. En el cierre ya está siempre el acceso, como su reverso. En la *dóxa* ya estaba donado el sentido, que es el acceso. Pero se accede al acceso, como si de una puerta se tratara, donde se hace presente la hendidura, la rasgadura que fractura el horizonte de comprensión, haciendo al Dasein vulnerable, abriéndolo como una obra desobrada. Así, el sentido está por hacer y este hacer/padecer es el goce de la existencia (en la acepción que antes describí).

Por consiguiente, la resolución me parece un concepto insuficiente. Como he argumen-

¹⁴³ Como Pedersen (2012) advierte el concepto de fundamento [*Grund*] constituye la alternativa de Heidegger a la causalidad, no mienta una causa en el sentido temporal secuencial, sino un aspecto ontológico de la existencia, es decir, de la estructura originaria del ser del Dasein. Cito: "Playing on the ambivalence of the word Grund, which can mean 'ground' or 'reason', we can see why Heidegger maintains that it is through an 'absorption in the world that we 'gain ground.' (31)". De este modo, el *Grundstimmung* de la angustia permite abrir al Dasein a su comprensión e interpretación del por-mor-de [*Worumwillen*], porque abre al Dasein por primera vez a la pregunta por el fundamento.

tado, no puede haber sólo un encuentro del Dasein propio consigo mismo en la forma de la resolución del cuidado. En esta articulación de la resolución, el Dasein no toca sólo su sentido, sino un sentido nuestro, un sentido que ya es plural. La responsabilidad por hacer este sentido es la responsabilidad infinita del sentido de la que antes hablé.

A continuación, argumentaré este punto desde otro ángulo, con el objetivo de problematizar el concepto mismo de comprensión. Para ello, recorro a la interpretación de Nancy en su lectura acerca del círculo hermenéutico (1982/2013b, 57), en ésta se sostiene que la propia estructura de la comprensión demanda una consideración más profunda de la naturaleza singular plural del sentido. Dice Nancy en *Le partage de voix* (1982) [*La partición de las voces* (2013b)]:

El «sentido» del *hermeneúein* está en ese adelantarse a sí mismo del sentido, un adelanto que se podría considerar infinito si no fuera la marca distintiva de la finitud del ser ahí. Y por eso, podría ocurrir que también esté, por lo anterior, en un retraso (infinito/finito) del sentido respecto de sí mismo, en una *différance* que aquí habría que tomar de la interpretación de Heidegger a cargo de Derrida (57).

Como se puede revisar en la cita, el filósofo francés hace examen del círculo hermenéutico desde la *diferancia* derridiana. Señala que el retraso del sentido con respecto a sí mismo, introduce una diferencia, que de hecho, implicará que el círculo hermenéutico nunca pueda cerrarse del todo en sí mismo. La alteridad, como alteración del sentido mismo, impedirá la identificación de un sentido. Por ello, dirá Nancy, que en la apertura se abre el sentido en cuanto otro. Pero este sentido no es un sentido superior, trascendente o más originario, sino una alteridad que define al sentido en cuanto que siempre sentido alterado alterándose: sentido que está sujeto a la temporalidad. Para continuar esta problematización, Nancy hace un salto en la bibliografía de Heidegger, y se refiere a ese famoso diálogo entre el japonés y el inquisidor, en el cual Heidegger trae a colación el término de hermenéutica, después de una ausencia de décadas. La propia estructura de esta conversación es interesante porque fácilmente podría ser tomada como paradoja. En este texto Heidegger define la naturaleza de la hermenéutica como un diálogo. El ser tiene lugar en el habla a causa del diálogo, el habla da voz a la relación hermenéutica. El japonés concluye ante tal idea del inquisidor: “Entonces, cuando yo le pregunto acerca de lo hermenéutico y cuando usted me pregunta acerca de la palabra para lo que entre ustedes se llama habla [*Sprache*], nos preguntamos mutuamente lo mismo” (2002, 92). Aquí puede verse claramente cómo hay un diferencial en el propio sentido mismo de la pregunta. De hecho, la pregunta sólo puede ser respondida en la medida en que hay dos preguntas diferentes que la comprenden. El sentido de las preguntas es recíproco y se trama únicamente en la correspondencia de los sentidos diferentes. Coincidente con ello, Nancy resalta que, más allá de los contenidos puntuales del diálogo, la palabra hermenéutica se rescata en la puesta en escena de un diálogo; una puesta en escena de la comprensión y la interpretación; del pensamiento de un maestro comentado por un discípulo; y del intento de traducción de una palabra por una lengua absolutamente otra. Por ello, sostiene que “la conversación es a la vez el enigma y la clave del enigma” (1982/2013b, 62).

En consecuencia, la conversación entre el japonés y el inquisidor da lugar al sentido de la hermenéutica, y este “dar lugar”, no sólo es expresar, sino sobre todo ex-poner, es decir, poner en escena. El texto que da lugar a la hermenéutica es un diálogo, pero que tiene su puesta en escena como escritura. Y no me refiero aquí a la obviedad de que está escrito. Sino a ese sentido de la escritura como relación fuera de sí de un sentido consigo mismo. En el diálogo, lo que se da es el diálogo de un texto con su propio sentido. El texto construye su sentido en cuanto que diálogo

consigo mismo. Esto resulta claro porque de hecho el proceso de comprensión lectora ejerce simultáneamente las tres etapas que comprende el cuidado: el anticiparse-a un sentido del texto, desde la pre-comprensión; estando ya en medio del texto, comprendiéndolo; pero dirigido-hacia la construcción de un sentido del texto, orientados hacia la interpretación. El texto, entonces, sólo tiene sentido en cuanto que sentido para otro. La relación que lo de-termina y lo de-fine como escritura es que es sentido para otro y por medio de otro. La lectura es la experiencia en la que se dará lugar este sentido, pero éste no es antes de su creación como sentido en ese otro, no es antes de la situación del diálogo.

Así, quiero resaltar que la hermenéutica en sí misma implica el singular plural del sentido. Si el círculo hermenéutico es la forma en la cual acontece el cuidado, en tanto que autocomprensión, habrá que considerar que entonces el sentido siempre implica esta pluralidad del sentido. El Dasein como el texto está en esta situación de diálogo, de hecho, tan es así que Heidegger mismo señala que hay un “llamado” y una “respuesta” en el Dasein, cuando se le muestra su propio ser-culpable. Imaginemos al Dasein en este capítulo de su novela existencial. El Dasein padece, sí padece como en la paradoja, su más propio-ser-culpable. La culpabilidad ontológica de Heidegger es muy semejante a la culpabilidad kierkegaardiana. En el momento de la culpabilidad, el Dasein padece el llamado y la angustia. La llamada y la angustia constituyen dos aspectos del mismo acontecimiento que abre al Dasein a la estructura existencial del cuidado¹⁴⁴. Este acontecimiento en sí mismo puede ser articulado como una paradoja. La angustia es la pasión de la comprensión que llama al Dasein y le demanda una respuesta. Tal y como en la paradoja, tanto la llamada como la angustia se presentan en forma inesperada y en contra de la voluntad. Ambas tienen como origen el *sí-mismo*, es decir, no pueden ser presentadas por una instancia ajena: proceden de *mí* [*aus mir*] y simultáneamente de un *más allá de mí* [*über mir*] (Heidegger, 2003b, 295; 1927/2006d, 275). En el llamado parece que llama la voz de un amigo, pero este amigo no es otro que la propia voz, quien llama como un otro. Esto significa que el Dasein como el texto tiene una relación de sí mismo como fuera de sí. En este diálogo, los personajes son el sí-mismo que llama a su alter ego impropio: el *uno* mismo. Pero el diálogo es una paradoja, no una interpelación como si fuese una comunicación de sentidos. En este diálogo no hay un sentido comunicable, es la propia situación del diálogo que se padece, donde el *uno* se viene abajo [*sinkt*] (Heidegger, 2003b, 293; 1927/2006d, 273). En este diálogo, la conciencia se presenta, podemos decir el sentido. Así, hay un choque entre el horizonte de comprensión en el que se mueve la razón, y la pérdida de sentido que la angustia ofrece: la falta de fundamento. La voz de la conciencia, el sentido que deviene de este diálogo profundamente afectado y pasible, no es un sentido ideal, sino el acontecimiento mismo de la paradoja que atraviesa cualquier texto. En esta conversación interna del Dasein, él se responde a su propio llamado: responder-de-sí.

Este responder-de-sí podría ser interpretado como responsabilidad. Sin embargo, aparece un problema para la interpretación de la paradoja. Como expliqué, para Heidegger, la *responsabilidad existencial* se funda en un responder al propio llamado, está a su vez se relaciona ontológica-

¹⁴⁴ Al respecto dice Adrián Escudero (2010): "En la angustia y en la llamada de la conciencia, se atestigua la posibilidad de la propiedad que al principio permanecía totalmente oculta. La angustia y la llamada de la conciencia tienen un enorme peso metodológico en la ontología fundamental porque de forma pasiva producen el mismo rendimiento que Husserl asigna a la autotransparencia que aporta su método de las reducciones. La angustia coloca al Dasein ante sí mismo y ante el mundo sin necesidad de recurrir a ningún tipo de artilugio reflexivo. La insignificatividad del mundo experimentada en la angustia desplaza la atención sobre las cosas y obliga a fijarla en la existencia de cada uno. Así, se descubren los rasgos básicos de la estructura del cuidado" (486).

mente con la “culpabilidad” existencial del Dasein¹⁴⁵. Dice Heidegger: “Ser-culpable [*Schuldigsein*] tiene, también, la significación de ‘ser responsable de’ [*schuld sein an*] es decir, ser causa [*Ursache*] o ser autor de algo [*Urheber-sein von etwas*], o también ‘ser el que provoca algo’ [*Veranlassung-sein für etwas*] (2003b, 301; 1927/2006d, 282). Así, el ser-culpable, usualmente entendido como un ser culpable para con otro, se describe formalmente como: “*ser fundamento* [*Grundsein*] de una deficiencia [*Mangel*] en la existencia de otro, y serlo de tal manera que este mismo ser-fundamento se determine a su vez como ‘deficiente’ [*mangelhaft*] en razón de aquello de lo cual es fundamento” (2003b, 301; 1927/2006d, 282). De este modo, en Heidegger la responsabilidad no es una responsabilidad que pueda compartirse en lo absoluto.

Ahora bien, Kierkegaard afirma el pecado como ser-culpable, y dice, que ésta es una relación del sí mismo consigo mismo, en la cual el hombre se da cuenta de que él ya ha sido culpable de ser la no verdad. Esto parece coincidente con lo que dice Heidegger. Sin embargo, para este último el responder acontece en el sí mismo y por sí mismo, ello es un requisito del cuidado. Mientras que para Kierkegaard es el maestro quien por el diálogo le muestra al alumno que él es la no verdad. Este aspecto fue lo que me permitió comparar la pasión paradójica como un contacto, puesto que descubre por un lado, que el sentido es reparto de sentido y por el otro, que la forma más auténtica del ser-con entre los humanos es este diálogo. Como Kierkegaard quiere demostrar la existencia de Dios, el humano necesita de su maestro, que es Dios, es decir, necesita de esta voz del amigo. Asimismo, cuando Nancy define la responsabilidad del sentido, pareciera estar comentando a Heidegger, citaré de nuevo este fragmento: “El mundo es la apertura finita de una decisión infinita: el espacio de la responsabilidad del sentido, y de una responsabilidad tal que nada le precede, ningún llamado, ninguna cuestión” (1993/2003c, 223). Con la afirmación “ningún llamado” Nancy dirige su argumento directamente contra Heidegger: no hay llamado porque no hay más que el ser singular plural. No hay más que la conversación del sentido consigo mismo. El diálogo que existe como un sentido diferenciándose en la multiplicidad de estas voces. En este punto, volvemos al principio del desarrollo de este argumento y la pertinencia de la referencia a la naturaleza de la hermenéutica para mostrar que la autocomprensión, no es autocomprensión de un yo, sino de un nosotros.

Dije ya que el sentido implica su propia alteridad. Ahora se verá a qué me refería con esta afirmación. La hermenéutica significa un encuentro con la alteridad, porque significa un encuentro con el sentido infinito que está repartido entre los seres finitos. Para Nancy, éste es el sentido de la pre-comprensión. Hay pre-comprensión, pero no porque poseamos de una manera ordinaria o extraordinaria el sentido del ser; sino porque ya existimos en el sentido en cuanto que partición de voces y “esa partición constituye lo que *somos*: nos lo da, nos lo reparte, nos lo anuncia” (Nancy, 1982/2013b, 94). Por lo tanto, sólo hay pre-comprensión porque hay sentido compartido, pero esto implica que el todo de este sentido ya está repartido. En efecto, ésta es la naturaleza de la *dóxa*, la opinión común es *común*, porque el sentido ya está en la comunidad que se anuncia en el sentido como una alteridad infinitamente encontrada. Por otro lado, esto quiere decir que si hay una voz de la conciencia en cada Dasein, hay tantas voces como Dasein. Y que cada cual participará de esta voz de la conciencia en la medida en que participará de su voz, al

¹⁴⁵ Como Heidegger describe en este párrafo “*die Schuld*” en el alemán tiene múltiples acepciones entre las cuales figura: “la responsabilidad” y el “estar-en-deuda-con”. Al respecto, me referiré a este punto en el segundo capítulo y al concepto de “*Schuldigsein*” para entrecruzar su significación con el “*verschuldet*”, de la actividad poética del creador, palabra que utiliza Heidegger en el texto “La pregunta por la técnica” (1954/1994) para traducir el *aitía* griego y la *causa* latina.

mismo tiempo, que de estas otras voces presentes como pre-comprensión. El otro se anuncia en esta pre-comprensión, de entrada se anuncia como aquél que no es el mismo, que el *sí-mismo* propio. Antes ya expliqué, que desde la interpretación de Nancy, para que se dé la decisión existencial, debe vislumbrarse una diferencia entre las voces. Pero esta diferencia vocal entre el *uno* mismo y el *sí-mismo* es una diferencia en la cual, se anuncia al otro como límite que ya nos ha tocado: el *otro* imposible de identificar con nadie, porque no es ni yo mismo, ni el uno mismo, sino un *otro* con el que ya soy. Con él se abre la posibilidad de la interpretación. Interpretar es abrir el sentido, escribir, mostrar el tocamiento.

Éste es el potencial que yo reconozco que tiene la resolución para mostrar la relación del *ser-con* propia que no desarrolla Heidegger. En tanto que el *sí-mismo* no se interpreta más que negativamente, como el momento de oposición al ser cotidiano del impersonal, es complicado aprehender en qué consiste la *mismidad* en *Ser y tiempo*, que para Heidegger designa la relación del Dasein con su posibilidad propia. En cambio aquí se propone que pensemos el *sí-mismo* heideggeriano como una estructura relacional, en la cual la *mismidad* comprende la co-pertenencia con otros y es por ello también ser-con propio. La acepción plural del *uno-mismo* indica que, de hecho, la *mismidad* comporta el ser-con. De tal modo que, esto nos permite reformular la relación del Dasein consigo mismo como una relación entre nos-otros. En esta relación son los desconocidos otros *aquello del sentido* que se nos muestra como inapropiable. Lo común es lo que demanda una apropiación imposible del infinito del sentido. Hay comunidad imposible porque no hay apropiación del sentido común. El sentido común sólo tiene esta forma impropia de ser, porque sólo tiene su existencia como existencia finita. La finitud implica esta impropiedad: que no haya identidad entre existencia y esencia. Así, lo inapropiable no es la muerte propia, sino el límite, el límite en el que nos abrimos, yo mismo y el otro: este límite que es nuestro como el mismo sentido.

Esto me permite concluir que la responsabilidad ontológica comienza ya en la aperturidad, viene con la venida del mundo, con el nacimiento mismo. No hay responsabilidad por el llamado, porque no hay responsabilidad sólo y desde que se tiene conciencia de la muerte. Esta responsabilidad ya está dada, en la forma del don y el deseo, en la estructura de la aperturidad misma. Este argumento es lo que de otro modo también desarrolla Nancy, cuando emprende su remodulación de la decisión existencial como apertura decidente, la cual ya comenté ampliamente antes. En la medida en que hay mundo, éste ya significa la resolución infinita de lo finito: "la responsabilidad [que] se pre- viene y se sor- prende ella misma" como mundo (Nancy, 1993/2003c, 223).

Así, la responsabilidad no podrá ser por supuesto una conciencia del sí mismo, aunque pueda ser un deseo: *querer-tener-sentido*, o bien, *querer-decir*¹⁴⁶. El querer-tener-sentido entonces es un *pathos* que surge, no por causa de la comprensión del llamado, sino a la vez que el llamado y la voz de la conciencia. La existencia es un *querer-tener-sentido* de origen y esto ya es su voz, voz como vocación, como escritura, como impulso y movimiento; pero por eso también como *pathos*: dirigirse hacia la propia finitud.

¹⁴⁶ Ya se verá en el tercer capítulo, en la ocasión específica del lenguaje como palabra, en qué medida este "querer-decir" es más bien un "cómo decir". Tal y como éste es poetizado en el poema de Beckett: esa "locura de" "querer-crear-entrevener" el "allá lejos" del "todo este esto de aquí". Esta forma corresponderá al análisis de la escritura literaria como experiencia paradójica del sentido, donde una pasión toca y pesa en el pensamiento, aproximándolo a su límite, y este tocamiento con-mociona nuestra aperturidad pasible del sentido y nos dirige hacia la responsabilidad y la libertad existenciales.

Considerando todo lo anterior, por último, desarrollaré a continuación una remodulación de los tres momentos característicos de la resolución, y en ésta incluiré una consideración de las problemáticas que he esbozado. Con ello sienta las pautas para la propuesta que intentaré tramitar en los dos capítulos subsecuentes, la cual pensará el ser-en-el-mundo y la existencia, a partir de mi apropiación de Heidegger, pero desde la estructura de la paradoja que he desarrollado.

Los tres momentos a los que me remitiré son:

1) La *Disposición* en el encontrarse, cuando el Dasein es llevado ante la extrañeza de sí mismo por la angustia, en la cual el mundo se le *niega* como significatividad y su existencia se presenta como una *falta de sentido* que lo dispone a la pregunta por la *finitud*, entendida como *origen o fundamento* y simultáneamente como *télos o destino*.

2) El *Callar* [*Verschwiegenheit*] en el discurso, el modo de articulación que se caracteriza por la escucha del llamado o la interpelación de sí-mismo, que rescata al Dasein de la *opinión pública*. Este silencio está relacionado con la apertura de la pregunta por el *sentido*, en tanto que, retira la accesibilidad de los entes intramundanos y la medianía [*Durchlichkeit*] de los otros que caracterizan a la publicidad. “El silencio hace callar la habladuría del uno” (Heidegger, 2003b, 314).

3) El *Comprender la llamada* [*Anrufverstehen*], esto es, abrir la posibilidad de hacerse cargo por sí mismo de quién es, a partir de la comprensión de su condición de arrojado como fundamento negativo (Cf. Heidegger, 2003b, 305; 1927/2006, 287). Esta comprensión llama al Dasein hacia atrás, le da a entender que ya está siendo en la forma de una negación y le invita a recuperarse de su pérdida en el uno, retornar a sí mismo, a partir de su interpretación como *ser-culpable*.

Para mí, estos tres aspectos, pueden ser comprendidos, si se puede decir, traducidos en los términos de la paradoja. La disposición apunta a lo que llamé *apertura sintiente*. El callar, que implica el diálogo: la escucha y la voz, me remite a la estructura de la *pasibilidad de sentido*. Y el comprender la llamada, en mi opinión no es otra cosa que la *apertura decidiente*.

Al respecto del primer aspecto: “la disposición”, resulta para mí imprescindible incorporar un pensamiento del lugar en el cual se da la *apertura sintiente*. Este lugar es el cuerpo. Así, si queremos hablar de disposición y de encontrarse, se hace necesario hablar del modo en el cual se da lugar al existir como cuerpo. El Dasein no se encuentra flotando en la nada, sino que está en el mundo. El mundo que es, como afirma Nancy, *arrealidad concreta*. De este modo, una evaluación de la disposición, tendría que considerar el cuerpo, en tanto que es éste el *espaciamento de la disposición*: el acceso al mundo. Por otro lado, el cuerpo es también el lugar de la *finitud*, lo que nos permitirá sustituir el carácter proyectivo del Dasein, o más bien, pensarlo en términos espaciales, en cuanto que *tocamiento del límite*. De este modo, lo que entiendo por proyectar es “tocar”, con la *amplitud fenoménica* que implica.

Para hacer esta remodulación, comenzaré entonces con otra interpretación del “ser-en-el-mundo”, lo cual exige una revisión de las estructuras de la *apertura de Ser y tiempo*: el ser-a-la-mano y el ser-con. Estas estructuras serán ahora interpretadas de la siguiente forma.

En principio, desde la técnica en cuanto que acontecer del ser y del sentido: *eco-tecnia* de los cuerpos. Lo cual implicará pensar en el proceso de creación en términos estructurales. Esto se hará desde Nancy, pero también desde el Heidegger tardío. Pensaré tanto el concepto de la cosa como el del utensilio, con ello, habré de proponer que el acontecimiento, es decir, el *cómo* en el que viene el ser es la creación y ésta tiene su lugar como *téchne*. Lo cual de hecho convierte a la ontología en *onto-hetero-logía*. (Lo que me conecta con el siguiente aspecto a tratar).

En segundo lugar, desde los cuerpos. Partiendo de la premisa de que el sentido absoluto del mundo es el sentido de los cuerpos y su corporeidad misma. Esto implicará pensar el sentido

en la forma de *partes extra partes*, es decir, el sentido como *corpus del sentido*. Considerar el sentido en sus acepciones de repartición, circulación y transitividad. Se pensará el sentido como lo define Nancy, justamente en la siguiente cita:

El sentido del mundo de los cuerpos es el sin-límites, el sin-reservas, el extremo asegurado del *extra partes*. En un sentido, eso es el sentido, en un sentido siempre renovado, siempre espaciado, en *un* sentir y en otro, en *un* corpus de sentido y por tanto en todos los sentidos — pero sin totalización posible. El sentido absoluto del mundo de los cuerpos, su mundialidad y su corporeidad *mismas*: la excreción del sentido, el sentido excrito (1992/2010a, 75).

Por último, se pensará el ser-en-el-mundo desde la experiencia del pesaje como experiencia de co-pertenencia entre los cuerpos. Lo que significa pensar la ontología como escritura, que es tarea del último capítulo, en el cual se toma la “escritura literaria” como modelo epistemológico de la experiencia pensante del pesaje. En este capítulo se mostrará que esta experiencia pensante del pesaje no es otra cosa que la experiencia del lenguaje, el *pathos* del lógos, la paradoja en el plano del discurso. Esta aproximación me permitirá también señalar que el lugar del arte, y específicamente de la literatura, en la existencia humana es que nos dispone a una expropiación del sentido, la cual da lugar a una presentación de la libertad y la responsabilidad en términos ontológicos.

Ahora bien, en lo que se refiere al segundo punto de la remodulación que me propongo, tocaré el “callar”. Desde este aspecto, considero que es fundamental incluir una reflexión del diálogo, y en términos estructurales, el *légein*, como estructura de articulación del Dasein consigo mismo y de su decisión. Esta remodulación, ya la he esbozado anteriormente, al tratar de señalar la necesidad de una consideración del carácter plural del sentido. Sin embargo, específicamente he de trabajar esto a partir del concepto de *diferancia* de Derrida, en términos de lenguaje. Considero que esta estructura me permitirá explicar cómo funciona el sentido en cuanto que partición de voces y a su vez, por ello, cómo el sentido es el lugar de la comunidad. Para este análisis, por supuesto, también se incluirán los trabajos de Nancy: *Être singulier pluriel* [*Ser singular plural* (1996/2006b)], *La communauté désouvrée* [*La comunidad imposible* (1999/2001)] y por último, *À l'écoute* [*A la escucha* (2002/2007b)]. Esta consideración del ser-con, tal vez el aspecto más eminentemente radical de la apropiación de Heidegger a cargo de Nancy, será ampliamente esbozado en el segundo capítulo. Este desarrollo, a su vez, me permitirá pensar la propia obra literaria, que habría que pensar si la seguiremos llamando obra, como una construcción singular plural en la cual se presenta la experiencia del sí-mismo como otro.

Por último, resta el aspecto de la comprensión del llamado. En mi opinión, este aspecto es el más problemático para una apropiación de la resolución. Puesto que la resolución depende de la comprensión, y ésta a su vez reposa en una significatividad, tal vez muy primitiva, pero igualmente significativa: *el por-mor-de*. Para ello, propongo una reformulación de este *por-mor-de*, que en cambio, sea un *querer-decir*. Considero que éste me permitirá pensar la orientación existencial, sin erradicar en ésta esa tensión originaria de la que participa como pasibilidad y sentido. El *querer-decir*, en lugar de una comprensión, es un acontecimiento pensado como paradoja. Este último punto se relaciona con el objetivo primario de este trabajo.

Todo este esbozo de la paradoja tiene como objeto pensar de otro modo la auto-comprensión. Pensarla como una creación: pasibilidad actuante y acto de pasibilidad. Este aspecto que ya ha sido una y otra vez formulado en el apartado, será otra vez revisado en particular, en la ocasión de la lectura. Puesto que la lectura, desde mi opinión, es el modelo perfecto para hacer

esta reformulación. La lectura se dice tradicionalmente “lectura de comprensión”. Sin embargo, leer no es comprender sino crear. Crear un sentido que no estaba antes. Crear la relación de sentido. Activar la transitividad del sentido a partir de un acto pasible, de un acontecimiento que abre la pasibilidad. Este acontecimiento es la aperturidad decidente y es un acto de libertad tanto como de responsabilidad.

CAPÍTULO 2.
LA REMODULACIÓN DEL
SER-EN-EL-MUNDO DESDE LA
DISPOSICIÓN ONTOLÓGICA
DE LA CREACIÓN.

2.1. LA REMODULACIÓN DEL CUIDADO DE LAS COSAS DESDE LA PARÁDOXA: CREACIÓN DE MUNDO COMO ECOTECNIA.

En este apartado, mi propósito es observar en qué medida podemos modificar la interpretación del *ser-a-la-mano*, que es la estructura más inmediata de la comprensión, de acuerdo a la lógica de la *parádoxa*. En el análisis subsecuente busco problematizar la estructura del “ser-a-la-mano” y su comprensión, en tanto que la estructura base en la comprensión auténtica del mundo. El camino para hacerlo será confrontar a Heidegger con Heidegger, sometiendo a discusión el análisis del utensilio con su obra tardía, específicamente en lo que respecta al pensamiento dedicado a la técnica. Lo que hace posible tal confrontación es que, como resalta Jesús Adrián, el desarrollo de la estructura ontológica del *ser-a-la-mano* en *Ser y tiempo* describe uno de los conceptos fundamentales de la filosofía práctica de Aristóteles: la *poíesis*. La *poíesis* describe la “actividad productiva y de manipulación [*téchne*]” en la cual se descubre la “servicialidad” de los entes, de este modo, corresponde a la estructura del ser-a-la-mano [*Zubandesein*] y al *ocuparse* (2010, 203).

En el desarrollo argumentativo dedicado a la técnica, Heidegger se da a la tarea de repensar la *poíesis* aristotélica para reformular el modo de articulación con el que acontece, y de discutir la excesiva importancia que se le otorga a la *causa final* en la determinación del proceso creador de una cosa. Por tal razón, sostengo que, tras la *Kebre*, en lo que respecta específicamente a los desarrollos de la técnica y la creación de la obra de arte, Heidegger se pone en situación auténtica de diálogo con su propia obra y trata de repensar las determinaciones existenciales del *ser-a-la-mano* [*Zubandensein*] y el ser-ante o el ser-delante-de-los-ojos [*Vorbandensein*] para incorporar una consideración del *pathos* al modo de ser en el que acontece la comprensión cotidiana, lo cual por supuesto trae algunas consecuencias importantes que habré de destacar más adelante. Hay que comenzar definiendo qué es el ser-a-la-mano, para así pensar en las implicaciones que tiene la paradoja para con éste.

En *Ser y tiempo*, la estructura relacional del ser-a-la-mano es la estructura más inmediata de la comprensión. El *ser-a-la-mano* [*Zubandensein*] es la alternativa que propone Heidegger al pensamiento del “ente intramundano” como cosa. Para el Heidegger de *Ser y tiempo*, pensar una cosa como algo que está ahí-delante y que debe de ser sometido a la observación para su comprensión es pensar al ente presuponiendo de éste una determinación ontológica (95). Por ello, sugiere remitirnos al modo en el que el ente surge prestamente en la cotidianidad. La respuesta: el ser-a-la-mano. Heidegger se percata de que la manera más inmediata de relacionarnos con las cosas sin necesidad de una mediación y una postura teórica es cuando las usamos. La comprensión entonces se da en la forma del *pragma*: el útil [*Zeug*]. Las cosas se nos presentan en la cotidianidad ya siempre en relación con su posible *para-qué*. De modo que, la relación del hombre y la mujer con los entes intramundanos, que, por supuesto, no son los otros hombres y mujeres, es la *pragmaticidad* [*Zenghaftigkeit*] (Heidegger, 2003b, 96; 1927/2006d, 68).

De antemano, habrá que pensar en qué consiste la *pragmaticidad* misma. Ésta es la forma de comprensión que interpreta las cosas como disponibles, es decir, como cosas que son *para-algo*. Dice Heidegger: “En la estructura del ‘para algo’ hay una remisión [*Verweisung*] de algo hacia algo” (2003b, 96; 1927/2006d, 68). Es decir, en el mundo cotidiano, nuestra visión no

antecede a la manipulación de las cosas. Sólo miramos las cosas que usamos, de tal modo que estamos atrapados ya en la remisión del *para-algo* [*Um-zu*], la cual nos conduce a interpretar el entorno como un conjunto de relaciones de disponibilidad. El útil remite a la totalidad de útiles a los que circunda, en tanto que corresponde a ellos y tiene lugar con ellos. No se presenta un útil como flotando en medio de una nada, sino que tiene su lugar en un determinado espacio. Este espacio no es tampoco el espacio en abstracto, sino el lugar fáctico en el que el útil aparece. Es en estricto sentido el lugar donde se da el encuentro entre Dasein y ente, el espacio habitado. A esta interpretación, que también es una especie de visión o perspectiva del mundo, se le llama circunspección [*Umsicht*], literalmente en alemán “mirar en torno”, mirar lo que nos circunda en lo inmediato. Por ello es que el útil no viene en realidad nunca solo. “Al útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [...] De acuerdo a su pragmaticidad, un útil sólo es desde su pertenencia [*Zugehörigkeit*] a otros útiles” (Heidegger, 2003b, 96; 1927/2006d, 68). Esto quiere decir que como tal el hombre y la mujer no habitan en el mundo global, sino precisamente en un mundo-ahí, es decir, el mundo que abre el *ocuparse* y que se limita a la circunspección.

Lo más definitorio del ser-a-la-mano es la ocupación, es decir, el que se presente ya en una relación subordinada a la actividad inmediata del Dasein. De hecho, Heidegger insiste en que el acceso fenomenológico al ente sólo se logra cuando se repelen las tendencias interpretativas que encubren la actividad del ocuparse (2003b, 95; 1927/2006d, 67). Sin embargo, estas “tendencias interpretativas” no se refieren a la actividad cotidiana de la interpretación que ya acontece en el ocuparse, sino a la sofisticada actividad de tematización de las cosas que provee la consideración teórica. En *Ser y tiempo*, Heidegger rechaza esta consideración teórica como vía de acceso fenomenológico al ente. De modo tal que una investigación de la cual se desprenden caracterizaciones tales como “la sustancialidad, la materialidad, la extensión y la contigüidad”, en tanto que toma al ente como previamente dado, nos conducen “en una dirección ontológica equivocada” (Heidegger, 2003b, 95-6; 1927/2006d, 68). Para Heidegger, lo que se resalta con la estructura del ser-a-la-mano es que la propia contemplación del conocimiento teórico es un *ocuparse*, es decir, la cosa contemplada ya viene al mundo desde la comprensión e interpretación del Dasein, en relación a éste y en remisión a su *para-qué*. De modo tal que si yo me dispongo a contemplar un objeto, el conocimiento que obtenga de tal contemplación dependerá del modo en el que he de mirar tal objeto y el para qué de tal actividad de contemplación.

El *ocuparse* o la *ocupación* [*Besorgen*] es un concepto amplio, porque mienta esa serie de actividades pragmáticas que constituyen la forma en la que como humanos nos hacemos de una relación con el mundo y de las cosas:

La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del ocuparse (Heidegger, 2003b, 83; 1927/2006d, 57-8).

Aquí se puede observar que la postura de Heidegger es radical con respecto a un sujeto pasivo de conocimiento. En contraste con el sujeto, el Dasein sólo puede estar-en-el-mundo en una actividad constante que afecta e interviene en el propio mundo. El mundo transformado por el hombre y la mujer, incluso transformado por la comprensión, es el mundo en el que auténticamente vive el Dasein y del que se ocupa. Esta propuesta disputa la idea de un sujeto convencional que es observador del mundo y que recibe pasivamente la información de los fenómenos.

Ése es su valor y trascendencia para la filosofía. Sin embargo, la excesiva dependencia que tiene la presentación del mundo y de las cosas de la intervención activa del Dasein resulta un elemento sujeto a crítica desde la perspectiva de la paradoja. Puesto que, como ya mencioné, el Dasein resulta demasiado protagonista en la relación. El desarrollo de la comprensión fáctica se convierte en una tarea y una actividad que parece sólo depender y determinarse a partir del Dasein. Para descubrir esta problemática, hay que ir paso a paso en la reflexión de Heidegger.

Para Heidegger, los entes-a-la-mano comparecen en tanto que aparecen *para* nosotros, es decir, se presentan destinados a una ocupación determinada. Igualmente, estos aparecen junto a otros entes en conjunto, y nos remiten a otros útiles, en un determinado contexto de significación. Los entes aparecen también para otros, es decir, aparecen en una significación que compartimos con otros hombres y mujeres para los cuales también significan y son útiles, al mismo tiempo. La significación de los entes, el modo en el cual aparecen *para* nosotros, es dinámica, porque se somete a la temporalidad existencial y al contexto específico de significación en el que acontece el encuentro con el ente.

La consideración teórica de la cosa cuenta con la verdad de la cosa como algo estático, que siempre significa lo mismo y que está dado, por lo que debe ser descubierto. En contraste con ello, la estructura relacional del *ser-a-la-mano* es una estructura formal, vacía de contenido, que resalta únicamente el hecho de que las cosas aparecen en relación con el Dasein, es decir, comparecen. El encuentro del Dasein con los entes del mundo está limitado, determinado y orientado por la auto-comprensión. Como Heidegger resalta en el párrafo 41, el *ocuparse* no es otra cosa que el cuidado de las cosas. Las cosas a la mano comparecen ante el Dasein como algo “para” su actividad, sin embargo, este “para” es la manifestación cotidiana e inmediata del cuidado en relación a los entes intramundanos. El *para-algo* de los útiles está determinado en función al *por-mor-de* el Dasein. Heidegger se refiere al *por-mor-de* [*Worumwillen*] como el modo en el cual el Dasein está siempre cotidianamente en una relación consigo mismo, en la cual se anticipa a sí mismo, estando ya en el mundo, en medio de los entes intramundanos y los otros.

La comprensión que es ocupación consiste en dejar-ser los entes del mundo como cosas en relación *para* el Dasein. A este *para el Dasein* es lo que Heidegger llamará el *por-mor-de* [*Worumwillen*]. El *por-mor-de* orienta al Dasein a establecer una relación con los entes que descubre en la circunspección, porque determina el modo en el cual los entes comparecen en función al proyecto existencial. Tal proyecto, la relación entre el Dasein y su poder-ser, puede darse de modo impropio o propio. Para Heidegger, la forma impropia del *por-mor-de* es el modo más común y cotidiano del *cuidado* [*Sorge*]. En esta forma, la relación de comparecencia entre los entes intramundanos y el Dasein es inauténtica y se dicta por la significatividad convencional que otorga el *Uno* [*Das Man*]. Esta significatividad impropia no es otra cosa que la *dóxa* misma (acerca de esta relación se dedica el apartado 1.2). De este modo, en la cotidianidad del Dasein el *por-mor-de* orienta y regula el comportamiento práctico del Dasein y su relación con los entes.

El *cuidado* [*Sorge*] es el modo en el que introduce Heidegger la *práxis* aristotélica, entendida como la “acción orientada al éxito bajo la guía de la prudencia [*phronesis*], que dicta en cada caso el modo adecuado de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida” (Adrián Escudero, 2010, 203). La preeminencia de la *práxis* en *Ser y tiempo* es uno de los aspectos más definitorio de la analítica existencial con respecto a los modelos de conocimiento propuestos por la metafísica tradicional. Como Adrián Escudero puntualiza:

El aspecto más interesante de esta asimilación heideggeriana de Aristóteles radica en el énfasis que se pone en el potencial ontológico de estas determinaciones, si bien se opera una transformación decisiva respecto al planteamiento aristotélico [...] la *práxis* se eleva a la estructura ontológica fundamental del ser-ahí, mientras que la *poíesis* y la *theoría* son dos modalidades derivadas de una actitud unitaria del ser ahí que Heidegger llama «cuidado» [*Sorge*] (2010, 204).

Por consiguiente, el cuidado no tiene la manera de ser de un punto de vista estático desde el cual se da la comprensión. El cuidado constituye la movilidad inmanente de la vida fáctica y se somete tanto a la temporalidad del Dasein como a su específico modo de estar en el mundo cada vez. Esto ha sido revisado en el apartado 1.4 con la estructura temporal del cuidado. La tarea del ocuparse es en efecto un interpretar que produce el sentido de los entes intramundanos —su *para-qué*— a partir del cuidado. Y, simultáneamente, el ocuparse es uno de los modos de la autocomprensión del Dasein. En la ocupación, el Dasein se manifiesta como ente que está al “cuidado de las cosas”, de modo tal que comparece él mismo como un creador y utilizador de cosas, y las cosas, en esta comparecencia, le otorgan a su vez una comprensión de sí mismo.

A partir de esta perspectiva, podemos resaltar dos aspectos interesantes relacionados con la paradoja. Primero, podemos observar que la actividad *poiética* más cotidiana —el *ocuparse*— está subordinada a la *práxis* —el cuidado—, que en la cotidianidad se distingue por la impropiedad de la interpretación. La consideración de este aspecto es fundamental puesto que nos señala una falta de desarrollo de una comparecencia del ente intramundano desde una interpretación propia del cuidado. El hecho de que el Dasein en su cotidianidad tienda a absorberse en una interpretación impropia en la cual se “desoye a sí mismo”, también implica, por otro lado, que la actividad *poiética*, en tanto que un modo de manifestarse el cuidado, puede tener un modo ser propio e impropio. Este argumento abre la posibilidad de indagar en una actividad *poiética* que corresponda más a la forma propia del cuidado, es decir, que provea una interpretación de la comparecencia de los entes intramundanos desde un paradigma otro que el de la utilidad. En mi opinión, un análisis de la forma propia del comparecer del cuidado, de hecho, es un análisis que piensa la comparecencia [*Begegnung*] de los entes en su justa medida. El verbo *begegnen* se refiere tanto al presentarse de una cosa *para* una persona, en el ahí específico del encuentro, como al aparecer con-junto, junto a otra persona, simultáneamente (cf. Adrián Escudero, 2009, 56).

En mi perspectiva, se puede argumentar que la actividad poética en la que centra su atención Heidegger en *Ser y tiempo* desarrolla el modo más cotidiano, pero impropio de la comprensión fáctica. De modo que en mi interpretación, el análisis de otros modos de la articulación con el mundo, tales como la creación artística, puede mostrarnos también un modo propio del *cuidado de las cosas*. Cabe mencionar que la posibilidad de una alternativa a la comprensión del cuidado de las cosas como *ocuparse* es propuesta por el propio Heidegger en *El origen de la obra de arte*. En este texto, Heidegger explica que, además de la creación, la obra demanda también un modo de cuidado particular. Dice Heidegger: “Cuidar la obra significa mantenerse en el interior de la apertura de lo ente acaecida en la obra” (Heidegger, 1977/2008a, 49). En mi opinión, el cuidado aquí se interpreta como un permanecer en la pasibilidad de sentido.

De acuerdo a lo que antes expliqué. La paradoja es una acción que acontece cuando se toca la aperturidad estructural, que no es otra que la pasibilidad del sentido. De este modo, la paradoja podrá servirnos para pensar en un modo propio del cuidado de las cosas, puesto que, como ya señalé, no acontece como apropiación sino como expropiación. En mi opinión, es muy importante revisar con atención esta acepción del cuidado que, de hecho, dista mucho de su

comprensión como *ocuparse*, porque, a pesar de ser una tarea que implica la actividad comprensora —el saber— con la afectividad —querer—, se distingue por llevar al humano al desocultamiento del ser, y no viceversa, que sea el humano quien desoculte al ente. Este modo de expresar la relación acentúa que el desocultamiento del ser requiere de una pasividad, en la cual el humano atiende a los entes, es decir, a la ontoapertura del sentido. De modo que, los entes se le presentan al Dasein como sentido diferente y este sentido es realmente el “desocultamiento” del ser. El sentido “desocultado” toca al humano presentándole *su* sentido. Además, se pone énfasis en el carácter desconocido de la verdad del ser, la cual no puede ser reducida en lo absoluto a una suerte de sentido *para* el Dasein. La descripción que Heidegger hace en este texto acerca del cuidado y la creación de la obra de arte son de suma importancia para la propuesta aquí realizada, de modo tal que ahondaré en su determinación más adelante en este apartado.

El segundo aspecto que quiero resaltar es el rol fundamental que tiene el cuidado en *Ser y tiempo*. El cuidado es una actividad determinante en la existencia y ésta acontece pragmáticamente. Esto abre para mí el cuestionamiento acerca de ¿por qué en esta comprensión práctica de los entes no puede afectarse el Dasein en su autocomprensión? Si el Dasein se pone a sí mismo en cuestión en el cuidado con la ocupación de los entes intramundanos, ¿acaso la producción de sentido de dichos entes no constituye ya una producción de sentido para sí mismo? Este aspecto abre la posibilidad de que ciertos modos de la comprensión, tales como la creación artística, afecten al Dasein en su proyecto, es decir, transformen la interpretación que tiene de sí mismo.

Igualmente, en esta remodulación trato de reparar en el carácter doble que tienen la condición de ser-en-el-mundo y su vinculación con el lenguaje. Desde la lectura en *Ser y tiempo*, cuidarse a sí mismo estando ya en medio del mundo, quiere decir que, el Dasein se encuentra en auténtica apertura al mundo y al encuentro constante y ocasional con lo ente. Pero tal apertura se sostiene en el lenguaje, en tanto que es éste el que articula las relaciones del Dasein con los otros y los entes del mundo. De este modo, la interpretación determina el modo de la presentación de los entes intramundanos, en tanto que los articula ya bajo una posible significación *para* el Dasein. Esta significación es aquello que descubre al ente ante los ojos del Dasein. Sin embargo, la significación analizada en *Ser y tiempo* corresponde únicamente a una de las formas de la interpretación del Dasein, la cual resalta la “disponibilidad” del ente intramundano en función a su posible utilización.

A su vez, esta articulación, como ya he explicado en el apartado 1.1, corresponde a una interpretación del mundo desde la *dóxa*. Con base en el pensamiento del Heidegger tardío, pienso que podemos indagar en otro modo de la interpretación del Dasein, el cual corresponde a la *paradoxa*. Como ya expliqué, la interpretación de la paradoxa consiste en una forma de articulación con la cosa que la presenta como *pathos del lógos*, esto es, como posibilidad de sentido¹⁴⁷. En este modo de la interpretación del Dasein, el sentido no es una significación como tal sino una pasión, la cual compromete y afecta al Dasein haciéndolo también pasible de su sentido. Desde la *paradoxa* remodularé la articulación con el ente intramundano durante este apartado. Para hacerlo habrá que pensar en el tipo de ente intramundano, con el que el Dasein ontológicamente, ya se relaciona desde otro paradigma que el de la “disponibilidad”. Por ello, en un primer momento me centraré en la obra de arte, puesto que es un ente intramundano que, en lugar de presentarse

¹⁴⁷ Dedico el apartado 1.4. a la revisión del concepto de *paradoxa*, sus implicaciones y posibles consecuencias en la comprensión. Se recomienda que el lector se remita a tal apartado para comprender con precisión la especificidad del desarrollo que este término tiene en la presente investigación.

como disponible, de hecho, se nos presenta como resistente a ser incorporado, comprendido y utilizado. Después, con la intención de poder ampliar la revisión y observar si esta interpretación es o no exclusiva de la obra de arte, me concentraré en la revisión del proceso creativo. Para ello, he de retomar los análisis de la técnica que hacen Heidegger y Nancy. Asimismo, en este punto también revisaré el pensar de Heidegger sobre la cosa y la estructura de la Cuaternidad [*Geviert*] como una co-ligación de orden paradójico, entre diferentes acepciones de la pasibilidad. Este desarrollo me permitirá describir el modo de ser de la interpretación paradójica y distinguir su articulación de la interpretación del utensilio. Ambos análisis nos permitirán preparar el terreno para conducirnos todavía más allá y desarrollar cómo puede darse este modo de la interpretación paradójica como *pensamiento poético* –o poetizar, en palabras de Heidegger– en la escritura literaria y cuáles son sus implicaciones para la existencia. Este último asunto es el tema del tercer capítulo.

Con esta propuesta se pretende dar una alternativa al excesivo rol de la significatividad en *Ser y tiempo* y las implicaciones que esto conlleva, de acuerdo con lo que dice Otto Pöggeler (1963/1986):

Un análisis que parte del útil no puede ciertamente tomar como positivo el hecho de que algo no esté absorbido en la conexión de significatividad. Pero de esa manera encubre un momento esencial de la estructura de mundo: el acto de dejar estar oculto, ese albergar que impide la mera absorción del ente en respectos de significatividad. El «por mor de», que es el fundamento del mundo como mundo entorno, es pensado unilateralmente a partir del entender que proyecta la significación, mientras que el estado de yecto y el encontrarse del entender pasan a un segundo plano, quedando de trasfondo (223).

Ya desde *Ser y tiempo*, sólo la inservibilidad del útil podía colocarnos en un estar-en lo amenazante, es decir, en un estado de ánimo en el cual pudiéramos *ser afectados* y alcanzáramos a vislumbrar el rol del *pathos* en la conformación del sentido existencial. La angustia puede dar lugar a una experiencia de la *ausencia de significación absoluta*: “Lo que se muestra [en el estado de ánimo] es el puro “que es”: el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad” (2003b, 159; 1927/2006, 134). Sin embargo, este *pathos de la angustia* se presenta como un sentido únicamente para el Dasein, y de hecho, dice Heidegger enfáticamente en el §32 que hay una imposibilidad del “sin-sentido” en la presentación de los entes. Puesto que el sentido es existencial, el sentido no puede ser descubierto por los entes. En esta postura, para mí, el mundo entorno no tiene verdaderamente lugar en la conformación del sentido.

2.1.1. EL PENSAMIENTO DE LA OBRA DE ARTE EN CAMINO A LA PROBLEMATIZACIÓN DEL UTENSILIO.

Para revisar el pensamiento de Heidegger acerca de la obra de arte es imprescindible remitirse a las famosas conferencias de 1935-1936, que luego juntas y organizadas en un solo ensayo se publican en 1950 con el título “El origen de la obra de arte” [*Der Ursprung des Kunstwerkes*] en *Caminos del Bosque* [*Holzwege*]. Estas conferencias son de los primeros textos que señalan el viraje [*Kehre*]¹⁴⁸ en el pensamiento de Heidegger. Para empezar con este análisis, hay que decir que en “El origen de la obra de arte” se reconoce una especie de vuelta atrás¹⁴⁹ que sugiere que Heidegger se ve en la necesidad de reconsiderar la interpretación de la cosa como un útil y la estructura preeminente de la comprensión. Al respecto señala Hubert L. Dreyfus:

Ya en *El origen de la obra de arte* —el único trabajo acerca de la pragmaticidad después de *Ser y tiempo*—, Heidegger señala “según como sea el utensilio, existen diferencias esenciales en su historia” (Heidegger, 1996, p.25). De inmediato esto abre la sospecha respecto de la prioridad a-histórica trascendental que se le da al útil en *Ser y tiempo*. En este mismo lugar en el texto, Heidegger nos previene indicando que “debemos evitar precipitarnos en convertir a la cosa y a la obra en nuevas modalidades de utensilio” (Heidegger, 1960, p.26) [...] (1984/2006, 43).

Esta sospecha ante el utensilio es coincidente con el muy posterior intento de Heidegger de pensar la esencia de la técnica desde una representación que no se sostenga en su definición instrumental y antropológica en “La pregunta por la técnica” [*Die Frage nach der Technik*] (1953) —se cita aquí la versión publicada en *Conferencias y artículos* (1994)—. Ahora bien, para comprender la continuidad y ruptura que hay entre *Ser y tiempo* y *El origen de la obra de arte* es necesario hacer un esfuerzo de comparación entre la estructura metodológica de ambos textos.

Al comienzo del texto, en coincidencia con el procedimiento de *Ser y tiempo*, Heidegger reflexiona acerca del arte a partir de cómo se presenta éste como obra. Dice Heidegger: “El artista y la obra *son* en sí mismos y recíprocamente [*Wechselbezug*] por medio de un tercero que viene a ser lo primero, aquello de donde el artista y la obra de arte reciben sus nombres: el arte” (1977/2008a, 11). Sin embargo, la pregunta por la esencia del arte, no se sitúa en la reflexión

¹⁴⁸ Se alude aquí al cambio de perspectiva de *Ser y tiempo* a la obra posterior, que el mismo Heidegger reconoce en 1947 en su *Brief über den Humanismus* [*Carta sobre el humanismo* (1947/2006b)]. En este texto Heidegger alude a la parte que faltó publicar de *Ser y tiempo*, a la cual le correspondería *Tiempo y ser*. Dice: “Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro [*Kehre*] con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La conferencia 'De la esencia de la verdad', que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a 'Tiempo y ser'. Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser” (34). A este giro, corresponde la división entre el primer y segundo Heidegger o Heidegger tardío.

¹⁴⁹ Gadamer se refiere a la *Kehre* como un “paso atrás” [*Schritt zurück*] en *Caminos de Heidegger* (1983/2002).

acerca de qué es el arte¹⁵⁰. Como en *Ser y tiempo*¹⁵¹, Heidegger reflexiona acerca de cuál es el punto de partida y el lugar original desde donde debe plantearse la pregunta: “Pero ¿acaso puede ser el arte un origen? ¿Dónde y cómo hay arte? [...] ¿Acaso sólo hay obra y artista en la medida en que hay arte y que éste es su origen?” (1977/2008a, 12). De manera semejante a la reflexión de *Ser y tiempo*, en la cual la pregunta por el ser se distingue por su estructura circular: la comprensión del ser es lo que define el ser del Dasein y el ser no puede ser comprendido más que en la auto-comprensión. También Heidegger concluye que la naturaleza del arte se encuentra presa de un círculo vicioso: “Qué sea el arte nos lo dice la obra. Qué sea la obra, sólo nos lo puede decir la esencia del arte [...] Así pues, no queda más remedio que recorrer todo el círculo” (1977/2008a, 12). Si hacemos una definición del arte, como en su momento una definición del ser, para Heidegger estaremos predeterminándola y entonces encubriremos su sentido original¹⁵².

En este planteamiento del problema, puede observarse que Heidegger permanece fiel a sus preocupaciones iniciales. Como sabemos, desde su etapa temprana, Heidegger repara en la influencia que tiene la estructura gramatical en la interpretación del mundo y sobre todo la pregunta por el ser. En alguna medida, *Ser y tiempo* surge de un intento por pensar al ente desde un discurso que no se articule bajo la lógica gramatical. María F. Benedito (1992) expone claramente este punto:

El punto de partida filosófico de Heidegger, desde que en su juventud leyó el libro de Franz Brentano *De la múltiple significación del ser en Aristóteles* (1862), fue su oposición a la ontología

¹⁵⁰ Al respecto, explica Leyte (2005) de forma muy clara los matices de esta orientación ontológica hacia el arte: "Así entendida, la cuestión del arte no difiere de la que clásicamente se denominó ontología, pero le da por completo la vuelta a esa cuestión desde el momento en que por medio del arte se alcanza a saber en qué consiste el propio ser y su aparecer, asunto que Heidegger entiende como 'verdad'. Si la ontología en el sentido clásico constituyó un discurso acerca del ser en general, con independencia de cómo pudiera entenderse específicamente ese ser —si, por ejemplo, como naturaleza o como historia—, a partir del cual pudieran fundarse ontologías regionales (la naturaleza, la historia, el arte), ahora a la 'ontología', de mantenerse esa denominación, habrá que entenderla a secas como la cuestión del ser, cuya generalidad o especificidad sería en todo caso derivada pero no original. En efecto, el arte no constituye una ontología regional o particular, aquella que trate de determinados fenómenos, sino el ámbito mismo donde tiene sentido plantearse originalmente la cuestión del ser, cuestión que se deja entender exclusivamente como ser de la cosa o simplemente, como la cuestión de la cosa. Así, el arte no se refiere a aquellas cosas que *además* tengan determinadas cualidades o características que las hagan bellas y, por eso, objetos de la Estética, como si en la consideración de las cosas se pudiera sumar y restar cualidades. Porque en todo caso el 'más' que acompaña a la obra de arte es justamente esa *nada* no detectable que en nuestro discurso sobre Heidegger se consideró vinculada al ser. En definitiva, el *más* que presentaría (y también ocultaría) la obra es justamente el propio aparecer, que es justamente aquello en que consiste el ser. Pero el aparecer, visto precisamente desde el arte y no desde la perspectiva del objeto —que se caracteriza por presentar potencialmente todas las caras de la cosa—, contiene una dimensión de no-aparecer que es justamente lo que cabe reconocer como arte. Así entendido, lo que definiría a la obra de arte frente al objeto vendría dado porque el no-aparecer inherente a la obra —la materia, que se retrae para que se revele la figura; el tiempo, que queda sólo insinuado en la detención del momento— se hace de alguna manera relevante" (2005, 263-4).

¹⁵¹ Los primeros cuatro párrafos de *Ser y tiempo* se dedican al planteamiento metodológico de la analítica existencial. En éstos Heidegger indaga acerca de la pregunta por el ser y su estructura formal. Resaltaré aquí sólo algunas de las coincidencias metodológicas entre la reflexión entre Dasein y obra de arte, sin embargo, cabe mencionar que hay muchas más de las que aquí se mencionan.

¹⁵² Al respecto de la coincidencia entre este círculo y el círculo hermenéutico, F.-W. von Herrmann (1994) hace una maravillosa exposición, donde muestra que la condición viciosa del círculo responde al planteamiento fenomenológico de ir "a las cosas mismas" (45-53).

aristotélica, que concebía el ser como dividido en modos de ser de la sustancia individual y modos de predicar algo de un sujeto (categorías), correspondiendo a estos últimos a los modos de ser de la sustancia individual. Según Heidegger, el error de la ontología tradicional radicó precisamente en concebir el ser como un ente a definir conceptualmente, o de que se debiera predicar algo, lo cual condujo a definirlo como algo indefinible, pero como algo, es decir, en el fondo como un ente (30).

Desde el esquema tradicional, cuando deseamos definir qué es un ente aludimos a lo que se puede predicar de éste, es decir, a las características que lo determinan. El ente es determinado por las categorías, mismas que son las condiciones que la conciencia subjetiva impone al ente. Pero las categorías sólo pueden describir lo inmediatamente presente en la cosa. Así, nuestra reflexión no se atiene al modo de ser del ente como tal, sino que se orienta por nuestros prejuicios. Lo que es un ente es lo que es expresable de éste. De este modo, la reflexión sobre el ser del ente pierde de vista el *ser* y se concentra en lo que se puede predicar de éste. El ser se convierte en la cópula, el nexo entre el sujeto gramatical de la oración y lo que se predica de éste. Desde este esquema, lo que se puede decir del arte surgirá de la comparación¹⁵³ entre las diferentes obras de arte y la abstracción de sus características comunes, a la luz de determinadas categorías previamente establecidas. Por consiguiente, lo que se define del arte se determina por aquello que se ve en todos los objetos artísticos en todas las épocas, es decir, una única esencia a la manera de un predicado aplicable a cualquier objeto artístico y que por consiguiente, sirve como un criterio para distinguir el arte verdadero del que no lo es.

La esencia se convierte justamente en un concepto que aglutina y reduce las características del arte, esto es, en una determinación óptica y una verdad de orden correctivo. La verdad atemporal y de orden correctivo del arte implica dos problemáticas: o bien, debe hacer desaparecer los elementos contingentes que son implícitos y definitorios para la obra de arte, con el objetivo de alcanzar su carácter trascendente; o bien, puede caer en la confusión de elevar los aspectos contingentes de una determinada obra de arte a un estatuto paradigmático¹⁵⁴. Desde la interpretación tradicional del arte, surge una determinación del arte que define su esencia como una verdad atemporal, que queda inalterada a lo largo de la historia del ser y que por ello no puede ser histórica.

¹⁵³ El rechazo de Heidegger hacia una metodología de comparación, se observa también en el texto "*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*" (1936) ["Hölderlin y la esencia de la poesía" en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (1944/2005)], donde se cuestiona acerca de la legitimidad de su propia empresa —dilucidar la esencia de la poesía a partir de algunos versos de la poesía de Hölderlin—. Aquí se enfatiza la importancia de la diferencia entre lo que nombra él con esencia y la esencia desde la metafísica tradicional: "Pero ¿acaso se puede deducir la esencia general de la poesía de la obra de un único poeta? Al fin y al cabo, sólo se puede ganar lo general o válido para muchos a través de una consideración comparativa. Y para llevarla a cabo hay que contar con la mayor variedad posible de poesías y métodos poéticos. Ahora bien, la poesía de Hölderlin sólo es una entre muchas otras. De ningún modo se basta ella sola como medida para la definición de la esencia de la poesía. Así pues, nuestro propósito falla ya de entrada. Y no cabe duda de que así es mientras entendamos por 'esencia de la poesía' eso que se trata de aglutinar en un concepto general para que valga luego en la misma medida en todo tipo de poesía. Pero eso general que vale de tal manera para todo lo particular es siempre lo indiferente, lo de igual valor, es esencia que nunca puede llegar a ser esencial" (38).

¹⁵⁴ Cabe mencionar que el propio Heidegger parece caer en esta problemática en varios de sus textos dedicados al arte, sobre todo los que se centran en la poesía. Más adelante me he de remitir a este problema y en qué medida puede ser subsanado a partir de una interpretación menos "apegada" al texto, que conciba que los conceptos no son sino figuras de pensamiento particulares, que funcionan a la manera de recursos formales, y que por ello, deben ser tomados sólo como indicaciones formales de la estructura relacional

A su vez, otra problemática de esta metodología es que convierte el arte en la expresión de una visión de mundo. Tal y como expone Heidegger en “*Der Zeit des Weltbildes*” (1938) [“La época de la imagen del mundo”, citaré la versión publicada en *Caminos del bosque* (1977/2008a)]: “Un tercer fenómeno de igual rango en la época moderna es el proceso que introduce el arte en el horizonte de la estética. Esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre” (63). En ese sentido, la lógica del arte se subordina a la visión del hombre y la obra se interpreta únicamente como un modo particular de la expresión. Lo que es una cosa está sujeto a lo que podemos expresar de ella, lo que es significativo para nosotros, lo que está aparente y entonces es visible para nuestros ojos, lo que ya está descubierto en la obra, lo que podemos decir de la obra se convierte en el ser de ésta¹⁵⁵.

La propuesta de Heidegger para evitar este tipo de interpretaciones es “recorrer todo el círculo”, de modo tal que, el pensar se convierta en un “trabajo de artesano” (Heidegger, 1977/2008a, 12). En este sentido, el pensar debe de ser una labor de *artesanía*. Una *téchne* que desoculte la verdad de la obra, sólo en la medida en que pueda permanecer en una relación actual con la obra efectiva en tanto que ser ahí, para cuestionarla acerca de quién es y cómo es, como si de un Dasein se tratara. Como en *Ser y tiempo*, Heidegger sitúa el análisis del arte en la observación del fenómeno, la condición de “obra” del objeto artístico se concibe como su auténtica esencia. El lugar original del análisis del arte es su realidad efectiva, tal y como el lugar más originario del análisis del ser se situaba en la realidad efectiva de éste en tanto que *ser-abí* [*Dasein*].

En el texto que comentamos ahora desde un principio observaremos una distinción entre el análisis de la obra de arte y el del utensilio. El análisis del utensilio repara en la condición fenomenológica del utensilio siempre con miras a su articulación *para* el Dasein y en el mundo del Dasein. Por el contrario, el análisis de la obra imita el procedimiento metodológico de la analítica existencial, de modo tal que reflexiona el *ser-obra* como un modo particular del *ser-abí*, que no es el Dasein. Así, la estructura es estructura relacional, pero su sentido no proviene del Dasein. El sentido de la obra de arte es autónomo¹⁵⁶, en tanto que constituye otro modo de existencia, de presentación del ser como *lógos*. Resulta evidente la coincidencia que tiene este pensamiento de Heidegger con el argumento de Nancy del valor de cada existencia en cuanto que “destello absoluto del sentido”. Esto apunta a que el Heidegger tardío se acercará mucho más a una reflexión del ser, en la cual el humano no tiene un lugar preeminente como existencia “señalada”, sino como una existencia más. Si acaso lo que el humano tiene es la posibilidad de hacer una sobre-escritura del sentido. En otras palabras, una escritura sobre la escritura que es el cuerpo mismo, en tanto que lugar donde el sentido se ex-pone. Los entes se ex-ponen ya con sus cuerpos; pero el humano puede ex-ponerse infinitamente como un otro en el lenguaje. El humano puede tocar su límite en esta exposición, cuando se arroja texto afuera en el toque del sentido. Así, los seres ya son el sentido, pero el mundo puede inventar otros sentidos, reconocer

¹⁵⁵ Habrá que preguntarse en qué medida la interpretación del útil no presenta, desde esta perspectiva, el problema de la interpretación estética. Puesto que articula al ente únicamente desde la significatividad del Dasein cae en una articulación del arte como “expresión” de la vida del hombre. Explicaré esta problemática un poco más adelante en este mismo apartado.

¹⁵⁶ Adorno advierte que de todos modos habría una falta de autonomía del arte, sobre todo en lo que respecta a la interpretación que emprende Gadamer de este texto, con miras a la hermenéutica de la obra literaria. Me remito a esta problemática en el apartado 4 de la introducción de la tesis, donde se esboza el estado de la cuestión acerca de quiénes han hablado de la creación artística desde una perspectiva ontológica.

otros sentido, crear el mundo. El humano puede ir más allá del límite para crear un sentido en el borde que desborda como lenguaje. Éste es su privilegio, el sentido, la facultad de ir más allá de sí mismo, trascender en su acepción literal. De hecho, este último punto es lo que aproximará a la estructura ontológica del Dasein y la obra de arte.

Por eso, la condición ser-obra es el “origen” [*Ursprung*] para el arte y su aspecto más definitorio. Revisemos la definición de origen que proporciona Heidegger: “Origen significa aquí aquello a partir de donde y por lo que una cosa es lo que es y tal como es. Qué es algo y cómo es, es lo que llamamos su esencia [*sic*]. El origen de algo es la fuente [*Herkunft*]¹⁵⁷ de su esencia” (1977/2008a, 11). La primera parte de esta definición no difiere drásticamente ni de la acepción tradicional de origen ni de esencia —aquello a partir de donde y por lo que una cosa es—. Sin embargo, la metáfora del origen como fuente de la esencia introduce en la comprensión del concepto de esencia, la consideración de la *temporalidad* que apunta una vez más a un relación de semejanza entre la analítica existencial del Dasein y la de la obra.

Para precisar esta noción de origen podemos recurrir a una analogía con el río, tal y como la expone Heidegger en el curso sobre Hölderlin *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (1999) [*Los Himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (2010b)], impartido durante el semestre de invierno 1934-35 en la Universidad de Friburgo (recuperado en el tomo 39 de la *Gesamtausgabe*). El río se origina de sí porque él mismo es lo surgido, el río que brota no puede dejar su origen tras de sí, separado de sí, puesto que él es cada vez plenamente su origen. “Éste no es abandonado y dejado atrás, como un comienzo consolidado para sí; lo que el río desborda en su torrente, está en cada paraje de su torrente, eso es el origen” (Heidegger, 1999/2010b, 205). Cada obra constituye una ocasión de la esencia del arte. En la misma lógica que el “cada vez mío” [*Jemeinigkeit*] de los momentos que integran la existencia del Dasein constituye una ocasión de la esencia del Dasein y su tener-que-ser. Y a su vez, cada existencia de cada Dasein particular es ocasión de la esencia del ser en tanto que ser-ahí. La esencia del arte —su tener que ser— no tiene otro modo de ser que la concretización particular que son las obras. Desde esta perspectiva, preguntar por el origen de la obra de arte implica preguntar por la esencia del arte.

La palabra *Ur-sprung*, origen en alemán, se compone por el prefijo *ur-* y el sustantivo derivado del verbo *springen*¹⁵⁸. Este verbo significa saltar. Sin embargo, el vocablo *sprung* implica otras

¹⁵⁷ Foucault discute en *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1971/1997), acerca de la diferencia entre *Ursprung* y *Herkunft*, en la obra de Nietzsche, con relación al concepto de origen e historia. Al *Ursprung* le corresponde la traducción de origen, de la cual no trataría la genealogía, en cuanto que no buscaría una esencia ahistórica de “algo”, sino por el contrario, trataría de rastrear la procedencia, como traduce *Herkunft* el filósofo francés. La procedencia, es un concepto que evalúa la historicidad de algo —sentimiento, idea, individuo— en contraste con su aproximación esencialista, la que ha sido reinante en la historia de la metafísica. En este sentido, la *procedencia* repara en la multiplicidad de acontecimientos a través de los cuales se ha formado algo, esta evaluación implica la consideración de los accidentes, desvíos de la significación, errores, faltas de apreciación, malinterpretaciones y demás matices, con el orden de asumir —sin sintetizar— la heterogeneidad que compete la formación de cualquier identidad. Por ello, la procedencia se localiza en el estudio del cuerpo, donde no se pierde, sino que se inscribe toda esa información: “El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas lo disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de presentar la quimera de una unidad substancial) [...] La genealogía como análisis de la procedencia, está, pues en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando el cuerpo” (32).

¹⁵⁸ Cabe mencionar aquí, que en el texto contemporáneo a las conferencias (1936-8): *Beiträge zur Philosophie* (1989), Heidegger utiliza el término “*Der Sprung*” para referirse al salto que debe hacerse para emprender un otro comienzo de la filosofía. En esta obra el salto constituye la tercera fuga del proceso esbozado por Heidegger.

significaciones además del salto: ruptura, hendidura, grieta. A su vez, el prefijo *ur-* enfatiza que la acción desarrollada se orienta hacia el principio, o bien, se utiliza también para señalar que algo es lo primero, el punto de inicio, el comienzo. Su uso es parecido al prefijo latino “pre-”. Así, la palabra *Ur-sprung* por su origen etimológico significaría tal cual “salto desde el comienzo”. Como se puede ver mientras el lugar original de donde surge la acción. Bajo la analogía del río es el lugar de la grieta, la apertura donde comienza el río, la fuente [*Herkunft*]. Sin embargo, Heidegger dice que el origen, aunque es donde todo comienza no es abandonado y dejado atrás. De este modo, el origen “salta” en cada paraje del río. Arte y obra son río y paraje. De manera tal que discutir acerca del origen de la obra de arte no puede desprenderse de una definición precedente del arte en sentido general. Puesto que el origen es plenamente en la obra, el arte no puede separarse a la manera del río de su torrente. Así, la obra es el origen mismo de la pregunta por la esencia del arte, porque la realidad efectiva de la obra es lo que suscita en su presentación nuestra pregunta acerca de qué es y cómo es el arte.

Para comprender la naturaleza del origen desde esta significación se puede aludir también a esa bella indicación que hace Heidegger muchos años después en el diálogo sobre el habla entre el japonés y el inquiridor: “Pero procedencia también es siempre porvenir” (2002, 73) [“*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*”] (1959/2007, 96). Como la traducción en inglés propone en un esfuerzo de interpretación más que de pura traducción: “But origin always comes to meet us from the future” (1971, 10). La frase alude a la relación entre el origen y el futuro en términos de posibilidad. En este punto del diálogo, Heidegger refiere a la enorme influencia que su formación teológica tiene en el desarrollo filosófico; sin embargo, la importancia de este pasado sólo viene al encuentro por el futuro. Al modo del pasado aquí, el origen en términos heidegge-

de la historia de la filosofía: un salto del ente hacia el ser, que, puede deducirse, incluye al mismo *Dasein*. De tal manera que el salto, significa en sí y para el hombre, la decisión creadora de fundar al ser. Esta decisión para Heidegger está henchida de temor, como a su vez el lenguaje también anuncia el mayor peligro. El salto, en tanto que decisión, nos dispone a la llegada a la presencia del *Ereignis* (evento apropiador). Hay que resaltar que desde esta obra el nuevo comienzo requiere de una decisión creadora, en la cual acontezca una “deshumanización” del ente. Lo que observamos también en el texto comentado arriba. Así, hay una coincidencia muy importante entre estos dos textos contemporáneos, que nos indica que cuando Heidegger piensa en la obra de arte, la piensa en términos de una creación que puede dar lugar al ser en su verdad, es decir, como *acaecimiento* (*Ereignis*).

Acerca de la relación entre los dos textos, véase *Heideggers Philosophie der Kunst* (1994) von Herrmann. También cabe mencionar aquí, el análisis que hace v. Herrmann hace, donde se expone con toda claridad la importancia del carácter de “salto” de la obra de arte, y su vinculación tanto con el origen como con su posibilidad fundacional y creativa de la verdad esencial del ser, cito la reflexión a la que aludo: “Die Kunst als Wesensherkunft des Kunstwerkes läßt als das einige Ganze des Sich-ins-Werk-Setzens der Unverborgenheit des Seienden die Wahrheit entspringen. Ihr Entspringen-lassen ist das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden. Das Entspringenlassen geschieht als das *Erspringen*. Deshalb kann Heidegger auch sagen: 'Die Kunst erspringt als stiftende Bewahrung die Wahrheit des Seienden im Werk' (ebd.) [*Der Ursprung des Kunstwerkes*]. Die Kunst 'als stiftende Bewahrung' ist zu lesen als: schaffende Bewahrung. Jetzt ist aber nicht etwa nur das schaffende und bewahrende Ins-Werk-Setzen im Unterschied zum Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit gemeint, sondern die Einheit von beidem [...] Vom Sprung war schon die Rede im Zusammenhang der Erläuterung des Anfangs als der dritten Weise des Stiftens. Das Stiften ist in seinen drei zusammengehörigen Weisen das geschichtliche Wesen der Kunst, die als solche der Ursprung des Kunstwerkes ist. Der *Sprung-Charakter* der Kunst als des Ur-Sprungs ist somit aus dem Sprung-Charakter des anfangenden Stiftens zu denken [...] Das Anfangen hat als unvermitteltes den Charakter eines Sprunges. Des stiftende Anfang ist ein Sprung. Von ihm wurde gesagt (ebd.), daß er ein Vorsprung sei, sofern er aller künftigen Entbergung des Seienden vorausspringen. Denn im unvermittelten Anfang liegt die Entscheidung über das Wie de Entbergung des Seiendem im Ganzen” (395-6).

rianos no preexiste a la ocasión de su llegada y sólo tiene su realidad como temporalización en el “cada vez su esencia”. Por esta razón, como en *Ser y tiempo*, establecer el modo de preguntar es la tarea propia del preguntar. La metodología de aproximación al problema es definitoria, porque no constituye un momento inicial que se abandona. Ella misma es el desarrollo de una temporalización del problema y por ello, cobra importancia cada momento de la reflexión, incluso si las ideas son descartadas. Así se resalta la extensión del pensar como un devenir de relaciones y articulaciones que suscitan los diferentes modos del preguntar. Esta lógica nos recuerda a la paradoja, porque concibe el pensamiento no como un punto final al que se llega, sino como un acceso repartido entre las múltiples preguntas. Lo que de algún modo hace del pensamiento un cuerpo. Puesto que el pensamiento se extiende como esa piel sensible, replegada en sí misma; donde no hay un solo acceso, sino que el acceso está repartido en la pluralidad de los sentidos. Si el pensamiento hace del sentido un cuerpo, es creación. Bajo esta concepción del pensamiento, puede comprenderse que Heidegger afirme que el pensamiento es también “un trabajo de artesano”.

Habrá que decir aquí que la meditación del pensar acerca de sí mismo ya se pone en práctica en *Ser y tiempo*. De hecho, sólo así podemos comprender la importancia fundamental que tiene todo el esbozo de la primera parte de *Ser y tiempo*. En ésta Heidegger rodea la cuestión del sí-mismo propio a partir de la caracterización de la existencia impropia. Puesto que el sentido del sí-mismo surge negativamente, es decir, salta desde la fractura del horizonte de pre-comprensión común que es impropio. Sólo es a partir de este rodeo acerca de la impropiedad, como Heidegger al igual que el Dasein mismo, puede alcanzar el sentido y la definición del sí-mismo propio.

A este desarrollo de una meditación del pensar a través del propio pensar, Heidegger le nombrará “camino”¹⁵⁹, después de la *Kehre*, entre otros nombres. Esta analogía con el camino, *Weg*, se señala notoriamente en los títulos *Holzwege* [*Caminos del bosque*], *Wegmarken* [*Hitos*] y *Unterwegs zur Sprache* [*De camino al lenguaje*]. Al respecto de este asunto son innumerables las referencias bibliográficas que pueden darse. He optado aquí por transcribir un fragmento extraído de “La pregunta por la técnica”, por la claridad y síntesis con la cual se expone la relación entre el caminar, el pensar y el preguntar: “Preguntar es estar construyendo un camino. Por ello es aconsejable fijar la atención en el camino y no estar pendiente de frases y rótulos aislados. El camino es un camino del pensar. De un modo más o menos perceptible, todos los caminos del pensar

¹⁵⁹ La analogía entre el camino y el pensar ha sido uno de los ejes más importantes en los estudios heideggerianos, cabe resaltar los ya canónicos textos: *Der Denkweg Martin Heideggers* [*El camino del pensar en Heidegger* (1963/1986)] de Pöggeler; *Heideggers Wege* [*Los caminos de Heidegger* (1983/2002)] de Gadamer; *Wege in Ereignis: zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"* (1994b) de von Herrmann. Habría que resaltar la importancia de este último texto como un hito en los estudios heideggerianos, en el cual se plantea la continuidad del camino del pensar de Heidegger, entre lo que se ha llamado el primer y segundo Heidegger. Para von Herrmann, la *Kehre* no constituye un rompimiento del proyecto heideggeriano, sino más bien una renuncia al Dasein como horizonte trascendental. En este sentido, el pensar después de la *Kehre*—expresión que problematiza el mismo von Herrmann (1994a, XIV)— consiste, de hecho, en una remodulación de la pregunta por el ser, de la comprensión—en tanto que horizonte trascendental— a la decisión creadora del *Ereignis* el pensar del *Ereignis*—. Desde mi óptica, esta consideración podría ser coincidente con mi planteamiento en tanto que pone el acento en el carácter transitivo del ser. Esto queda claro sobre todo en la interpretación del *Ereignis* como un juego o vaivén entre la yección-aconteciente o apropiante [*ereignenden Zuwurf*] del ser [*Seyn*] y una proyección acontecida (apropiadora) [*ereigneten Entwurf*] en el Dasein (1994b, 62-3), lo que hace explícito que la relación ya no es unilateral, sino que más bien es el Dasein quien tiene que atender a la interpelación del ser, el llamado del ente.

llevan, de una forma desacostumbrada, a través del lenguaje” (1954/1994, 9; 9). En el pensar que pregunta, como en el río, no soltamos una pregunta y la olvidamos cuando hemos hallado una respuesta. Puesto que no hay una respuesta que pueda captar del todo el misterio de la pregunta, para Heidegger la verdad sobre algo, su esencia, no puede mostrarse más que en el ejercicio mismo del preguntar que permanece en la pregunta.

Conforme a ello, Heidegger advierte que el pensar sobre la esencia del arte es un camino que sólo puede presentarse como un preguntar: “Como toda respuesta auténtica, la respuesta a la pregunta no es más que la salida más extrema al último paso de una larga serie de pasos en forma de preguntas. Las respuestas sólo conservan su fuerza como respuestas mientras siguen arraigadas en el preguntar” (1977/2008a, 51). Poco antes, Heidegger resalta que la importancia de la investigación acerca de la “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*] del arte es que ésta se efectúa en el modo de ser-obra [*Werksein*], lo cual nos permitirá preparar el camino para indagar en la esencia de la obra efectivamente real (1977/2008a, 51). En este punto surge una pregunta: ¿la realidad efectiva de la obra debe ser comprendida como la obra efectivamente real?, o bien, ¿el ser-obra es sólo una indicación formal que describe la estructura fenomenológica de la obra de arte?

Heidegger puntualiza que la investigación no puede partir de la obra efectivamente real, porque partiría del objeto ya dado como si se tratara de un producto. Y entonces, se concentraría en sus características particulares y no en el modo de desplegarse el ser en ésta. Esta aclaración es coincidente con la advertencia que hace Heidegger acerca de que su texto, no debe ser tomado como un texto de filosofía del arte, sino como un texto que indaga en la esencia del ser; lo cual indica que es un texto de ontología y no una estética¹⁶⁰. En el apéndice agregado al texto en 1956, escribe Heidegger: “Todo el ensayo sobre ‘El origen de la obra de arte’ se mueve, a sabiendas aunque tácitamente, por el camino de la pregunta por la esencia del ser. La reflexión sobre qué pueda ser el *arte* está determinada única [*ganz*] y decisivamente [*entschieden*] a partir de la pregunta por el *ser*” (2008, 61; 68)¹⁶¹.

Sin embargo, antes mencioné, desde Nancy, la importancia de situar el análisis en la *arrealidad* de los cuerpos. ¿Acaso no son los cuerpos esta realidad efectiva? ¿cómo se puede emprender una consideración de los cuerpos que no caiga en una determinación del ser desde el ente? Considero que para evitar esta determinación es necesario tener en cuenta que el sentido se inscribe como *diferancia*. De manera que la realidad efectiva del sentido del arte debe pensarse desde la temporización y el espaciamento. La *diferancia* nos permite tener en cuenta que el sentido será repartido en múltiples significaciones, podríamos decir desde Derrida: el sentido es diseminación del sentido. Así, tomar a la obra como un cuerpo, no significa tomarla como parte de una esencia trascendente del ser. Es necesario considerar que la obra ya es ser-a, es decir, fuera

¹⁶⁰ Si bien es cierto que Heidegger alude aquí a un problema fundamental de la estética, la cual demanda una deconstrucción. Más adelante habré de cuestionar la distinción que hace Heidegger aquí, a la luz del pensamiento de Nancy. Habría que reconsiderar la pregunta acerca de si puede haber realmente una ontología que no implique tanto a la estética como a la ética.

¹⁶¹ Cabe mencionar el debate que existe en los estudios heideggerianos acerca de la posibilidad o no de tomar estas conferencias y otros textos dedicados al arte como “filosofía del arte”. Por ejemplo, en la posición de Pöggeler (1963/1986), el texto comentado aquí no brindaría una filosofía del arte. A mí me resulta más convincente la propuesta de F.-W. von Herrmann en *Heideggers Philosophie der Kunst* (1994), quien afirma la posibilidad de una filosofía del arte en Heidegger, porque resalta el carácter autónomo que tiene el arte como acontecimiento de la verdad (20-38).

de sí y arrojada a las otras obras. Y que el sentido del arte transcurre entre esas múltiples obras, las atraviesa, las modifica, las afecta. Así, el sentido del arte está en las ocasiones puntuales de su espaciamiento y su temporización. El sentido del arte no es eterno porque no puede ser atemporal, ni es único porque se desplaza entre los cuerpos.

Al respecto, cabe mencionar que en Heidegger el concepto de esencia comprende ya la temporalidad. El concepto de esencia resulta de los conceptos más problemáticos en el pensamiento de Heidegger. Ramón Rodríguez (1993/2010) explica que la esencia es uno de los conceptos más representativos del abandono de la fenomenología husserliana por Heidegger. Especialmente en el segundo Heidegger, pero ya presente desde *Ser y tiempo*, la esencia heideggeriana no nos remite como en la fenomenología a la “estructura invariante del fenómeno” que es captada intuitivamente en tanto que sentido inteligible [*eidós*]:

Por el contrario, Heidegger entiende siempre la esencia en sentido verbal, como lo que está esenciando (*wes*), lo que hace ser al fenómeno, que está imperando en él –y que, por tanto, éste *es*–, pero que en cierto modo está fuera de él, en la medida justamente en que no se reduce al conjunto de sus propiedades inteligibles. El paso de un fenómeno a su esencia [...] no es una abstracción ideatoria [...] sino un paso atrás (*Schritt zurück*) que es un movimiento del pensar radicalmente no intuitivo (Rodríguez, 1993/2010, 116).

Desde esta definición, considero que podemos pensar el concepto de esencia desde el *pathos* como pasibilidad de sentido. La esencia es lo que se deja ser en la pasibilidad. La estructura de la cosa está determinada por el sentido, pero el sentido no es sentido inteligible. Como antes describí, el sentido no es *eidós*: abstracción ideatoria. El sentido es el ser. Una afirmación muy coincidente con el Heidegger tardío. El ser se deja ser en el ente, ése es su sentido, desistir de sí como un ente.

Esta significación de la esencia en sentido verbal apunta a lo que antes llamé *finitud*. Recupero una cita de Nancy que ya transcribí antes: ‘*Finitud*’ nombra esa *afección esencial que ek-siste la esencia* (1993/2003c, 57; 54). Así, la esencia de la obra es su *finitud*. El hecho de que ésta está privada de esencialidad, porque su esencia no tiene otro modo de ser que como límite: estando fuera de sí. La esencia del arte, entonces, será una esencia verbal, es decir, una esencia que le afecta únicamente como existencia, y por tanto, no puede ser pre-determinada, porque ni siquiera puede ser descrita como tal. Por ello, la esencia no puede ser captada simplemente al observar las obras artísticas del presente, debemos “dar un paso atrás” en busca del origen del arte. Si el origen es la existencia, de hecho, lo que más se asemeja a esta noción de esencia verbal que indica la *finitud* es la *posibilidad*. La esencia es un *poder-ser* de la obra como arte. De hecho, el *poder-ser-obra* de la obra es su aperturidad pasible. La obra puede traer ahí el sentido infinito del arte porque es pasible de su sentido. La obra finita puede ser el arte infinito porque es pasible de que el sentido se cree en ella y ésta es su esencia, que sea una posibilidad fáctica del reparto del sentido infinito del ser como arte.

En mi interpretación, lo que primordialmente distingue a la realidad efectiva de la obra como esencia es la lógica de la ocasión [*Veranlassung*]¹⁶². ¿Qué significa que la obra sea ocasión del *ser*? Significa que la obra es uno de los momentos en los cuales se da un movimiento [*dynamis*]

¹⁶² Heidegger utiliza la palabra "ocasión", en alemán *Veranlassung*, para traducir el *αίτια* griego, en "La pregunta por la técnica" (1954/1994). El análisis de este concepto y su significación puntual se encuentra en el subapartado siguiente.

del no ser al ser. La obra no es un objeto producido, sino un acontecimiento. En la obra el ser llega a la presencia¹⁶³, se manifiesta cada vez como arte. Lo que significa que la obra es creación: experiencia, en su acepción de travesía, del límite al límite. Por ello, para pensarla hay que hacer experiencia de ella; esto es, atravesar este camino del pensar. Desde esta perspectiva, lo relevante del análisis de la obra de arte que emprende Heidegger es el devenir de sus diferentes momentos, sin los cuales, no puede comprenderse con claridad la esencia de la obra de arte en tanto que *ser-obra*.

La consideración de la esencia y de la realidad efectiva de la obra señalan una enorme diferencia con el análisis del útil que provee *Ser y tiempo*. Puesto que el análisis del útil se articula desde la lógica de la comprensión humana, aspectos tales como la coseidad del ente y su aspecto se consideran determinaciones ónticas secundarias a la presentación inmediata de los utensilios en el mundo, bajo la significación de lo a la mano. Puesto que en *Ser y tiempo*, lo que se pregunta Heidegger de los entes intramundanos es qué significan para el Dasein y no qué son, cualquier consideración de los entes y su ser, ajena al mundo del Dasein, resulta no sólo innecesaria sino de carácter secundario. Por el contrario, la consideración de la obra comienza con la pregunta por el carácter cósmico de la misma (1977/2008a, 12), lo cual indica un interés por Heidegger en reparar en lo que la obra puede presentar del ser en su autonomía. A continuación, señalaré los diferentes momentos que integran la problematización de la interpretación del utensilio que Heidegger emprende desde el texto que aquí comento. Asimismo, incorporaré a dicha argumentación, una consideración de la lógica de la paradoja, la cual me permitirá revisar y considerar la pertinencia de la *parádoxa* para nombrar este tipo de ente que es la obra de arte.

El primer aspecto de la argumentación que emprende Heidegger es hacer una deconstrucción de la interpretación regente acerca de la cosa en occidente. Para revisar ésta, Heidegger se remite a las consecuencias de la traducción de los conceptos griegos *hypokeímenon*, *hypóstasis* y *symbebekós*, por sujeto, sustancia y accidentes. A partir de esta nueva interpretación en la tradición latina, se da una naturalización de la perspectiva de la coseidad de la cosa como reunión entre una substancia y sus accidentes. Este esquema de comprensión, de hecho, se transparenta muy claramente en la gramática occidental, donde una oración simple se compone fundamentalmente del sujeto y el predicado, precisamente una reunión de la substancia con determinadas características y accidentes.

Es interesante en este punto el movimiento que emprende Heidegger para deconstruir esta concepción de la cosa. En lugar de trazar una argumentación fundamentalmente racional. Heidegger repara en la emoción que desencadenan las preguntas hacia las cosa. Dice: “A veces, seguimos teniendo el sentimiento de que hace mucho que se ha violentado ese carácter de cosa de las cosas y que el pensar tiene algo que ver con esta violencia” (1977/2008a, 17). Como se puede observar en el texto, es la emoción lo que puede dar noticia de que el pensar se encuentra equivocado. Heidegger califica al estado de ánimo de “más razonable”, en cuanto que, “más receptivo y sensible, por el hecho de estar más abierto al ser que cualquier tipo de razón” (1977/2008a, 17). Así, Heidegger pone énfasis en el potencial de la afección o estado de ánimo en disponernos a la apertura de otro sentido de la razón, que de momento puede parecer “ir-

¹⁶³ Sobre todo en el siguiente apartado, pero ya desde éste, el lector puede observar cada vez más la importancia que toma una consideración de la llegada del ser en lugar del aparecer del ser. Este cambio de perspectiva será uno de los aspectos fundamentales de la remodulación que aquí me propongo, y que ya el mismo Heidegger señala en su obra después de la *Kehre*.

racional”, pero de hecho es más bien lo “racional impensado” (1977/2008a, 17). Si recordamos la definición de paradoja que tramé anteriormente, las coincidencias entre este término y su articulación se vuelven evidentes. En la paradoja también es la pasión la que abre al humano al sentido “desconocido” y es sólo a través de una pasión como el discípulo se da cuenta de la no-verdad. Desde esta perspectiva, considero que este estado de ánimo, en la caracterización que hace Heidegger aquí es bastante compatible con la comprensión de la “pasibilidad de sentido”, en cuanto que padecer la aperturidad hacia el sentido por pensar: un sentido de la cosa que nos parece “irracional”, pero porque nos es desconocido. Entonces, acontece una perplejidad paradójica en la cual sabemos que el sentido racional es la “no-verdad” y que debemos atender a lo irracional para descubrir el sentido impensado.

Coincidente con ello, Heidegger advierte que, para conceder campo libre a la cosa, es necesario “dejar de lado toda concepción y enunciado que pueda interponerse entre la cosa y nosotros” (1977/2008a, 17). Esto significa que para dejar espaciar a la cosa tal cual es, y, en ese sentido, dejarla ser acontecimiento: *ser-obra*, se debe procurar una fractura del horizonte de comprensión y de las interpretaciones del mundo que ya tenemos, lo cual no es otra cosa que una suspensión de la *dóxa*. Sin embargo, dice Heidegger: “Pero no tenemos por qué exigir ni preparar este encuentro inmediato con las cosas, ya que viene ocurriendo desde hace mucho tiempo. Se puede decir que en todo lo que aportan los sentidos de la vista, el oído y el tacto [...] las cosas se nos meten literalmente en el cuerpo” (1977/2008a, 17). De acuerdo con la cita, tal y como ya mencioné, la *parádoxa* acontece ya con la *dóxa*, es decir, la pasibilidad de sentido ya acompaña y fractura nuestras interpretaciones de las cosas, porque ya desde siempre estamos abiertos al contacto de las cosas con el cuerpo, en cuanto que acceso al mundo.

Cabe mencionar en este punto que Heidegger también descartará esta interpretación de la cosa¹⁶⁴. Y su procedimiento para hacerlo, justamente es el de *Ser y tiempo*. Dice Heidegger, cuando las cosas aparecen no se perciben primero como un cúmulo de sensaciones, sino de acuerdo con una significación. Así una suma de sonidos y ruidos es oída como un ladrido, un vuelo de avión, el rugido de un coche (1977/2008a, 17). Puede verse que este razonamiento corresponde exactamente con la argumentación de *Ser y tiempo*, donde el “*Vor-banden-sein*” —el ser para los sentidos y ante éstos— es un momento de interpretación posterior a la comprensión cotidiana de los entes como *Zu-banden-sein*, seres disponibles para el uso y la utilidad.

A continuación, Heidegger dice que, mientras en la primera interpretación de la cosa la alejamos poniéndola a una excesiva distancia, en la segunda, el problema es precisamente el opuesto, es decir, que la observamos con demasiada proximidad. Concluye: “En ambas interpretaciones la cosa desaparece” (1977/2008a, 18; 16). Un lector que conoce bien el texto puede observar aquí indicios de lo que vendrá, un movimiento de constante tensión de lo que se aproxima y lo que se aleja en el que se trata de considerar la articulación de la cosa en su llegada. El primer intento de esta articulación “tensionante” se hace bajo la consideración de la cosa como una “materia conformada”. Heidegger advierte que el esquema *materia-forma* [*Stoff-Form*] es “*el esquema conceptual por antonomasia para toda estética y teoría del arte*” (1977/2008a, 18). Y esto es así, porque se vuelve muy difícil resistirse a ese binomio que funciona de comodín para comprender cualquier fenómeno de forma indiscriminada. A esta pareja de conceptos se le adscribe, además,

¹⁶⁴ De acuerdo, con este razonamiento, parecería que habría un problema para el esbozo de la paradoja que hice anteriormente. Sin embargo, ya se verá más adelante que no es así, y que los señalamientos que hace aquí Heidegger sólo me ayudarán a delimitar y puntualizar el acontecimiento de la pasibilidad de sentido.

los valores de “racional” e “irracional”, con lo cual se puede vincular la pareja “forma-materia” a la relación “sujeto-objeto”. Para contrarrestar este riesgo, Heidegger introduce de nuevo la indicación del ser-a-la-mano. Lo que a Heidegger le parece que puede brindar sentido a la articulación de la cosa como materia conformada es que su elección está determinada en función a la utilidad (1977/2008a, 19).

Aquí, puede observarse con claridad que, la idea de la utilidad como significación primaria que articula la comprensión está inspirada claramente en la comprensión de la relación entre las causas aristotélicas en la *poiesis*. A la óptica de este análisis, podríamos afirmar que en *Ser y tiempo* la comprensión de los entes-a-la-mano consiste ya en realidad en una creación de su significación, es decir, creación de una determinada utilidad. Toda la indagación de *Ser y tiempo*, y en específico del *por-mor-del* Dasein como estructura del sentido, es una reflexión acerca de quién hace al ente, o bien, produce su significación de acuerdo a la utilidad en la comprensión.

En este punto de su argumentación es cuando Heidegger empezará a cuestionar la interpretación del utensilio. Para hacerlo, Heidegger dice pretender descubrir el “ser-utensilio” del utensilio. Sin embargo, en lugar de fijar su atención en el creador de esta significación, como en *Ser y tiempo*, ahora habrá de pensar el utensilio en la obra de arte. Y lo hace en un cuadro de Van Gogh donde se representan unos zapatos. ¿Por qué pensar el utensilio en la obra de arte? Porque, de este modo, Heidegger dice mantenerse en la justa distancia que la obra de arte provee. Y esta justa distancia es así, porque en la obra de arte el sentido no se produce desde la voluntad de un creador, sino que se produce sólo y a través de un padecer la obra. Lo que quiere decir: mantenerse en la aperturidad decidiente de la misma. En este cuadro, según Heidegger, lo que se nos muestra de los zapatos es la manera en la cual los zapatos han sido *para* alguien. Es ésta la única pertinencia de la versión hipotética que Heidegger hace acerca de los zapatos del cuadro:

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena [de la campesina]. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla el viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde (1977/2008a, 23).

Esta evocación bucólica de Heidegger, sabemos, no corresponde en absoluto a los verdaderos zapatos del cuadro, pero su intención no es descubrir cuál es el origen historiográfico del cuadro, y ni siquiera pensar el cuadro como una mera representación. Lo que Heidegger intenta enfatizar con sus caracterización del cuadro, es que la obra de arte, al igual que el utensilio, no se presenta sólo desde una determinada significación, sino que esta significación es ya en sí misma pasible de sentido. Los zapatos son pasibles de suscitar soledad y fatiga, de remitir al campo y al atardecer. Pero esto es así porque la relación entre los zapatos y quien les dona el sentido no es unilateral, ambos elementos están el “hay la relación” del sentido en términos de pasibilidad y reciprocidad. En el cuadro de Van Gogh, las simples botas traen en su presentarse la totalidad remisional del zapato, se nos muestran como un utensilio responsable de la protección de los pies, como aquello que sostiene al andar, como algo que participa en el estilo de nuestra caminata, entre otras cosas. En la obra de arte, el humano se abre a la presentación sensible de las cosas a tal grado que puede padecerla como una determinada pasión que, a su vez, lo lleve a otra comprensión de lo conocido, en este caso de los zapatos.

De acuerdo con ello, Heidegger dirá que la fiabilidad es en lo que reposa la utilidad del

ser-utensilio: “El ser-utensilio del utensilio, su fiabilidad [*Verlässlichkeit*]¹⁶⁵, mantiene a todas las cosas reunidas en sí, según su modo y su extensión. Sin embargo, la utilidad sólo es la consecuencia esencial de la fiabilidad” (1977/2008a, 24). La fiabilidad es la posibilidad que tiene un utensilio de mostrárenos como útil o inútil y, por ello, nos remite a la capacidad que tiene el utensilio de afectarnos. Desde esta perspectiva, podemos inferir que se incorpora al *para-qué* una temporalización. El utensilio tiene su tiempo, se consume y se desgasta, y por ello, puede perder su fiabilidad. A su vez, un utensilio puede ser más fiable que otro. De este modo, la fiabilidad no es como la utilidad unidireccional del Dasein al ente. Puesto que atiende también al ser de la cosa temporalmente y la relación se soporta en una consideración de los sentidos reunidos en y por la cosa. Así, se incorpora a la visión del utensilio un aspecto que no depende únicamente de nuestra interpretación, sino de lo que propiamente éste es. El utensilio es fiable y en ello se fundamenta su posibilidad de ser utilizado. Sólo cuando éste ha perdido esta dimensión, es decir, cuando ha sido usado hasta desgastarse, “se rebaja hasta convertirse en un mero utensilio” (1977/2008a, 24).

La fiabilidad, por tanto, se muestra como un carácter del utensilio que no se articula sólo bajo la lógica de la remisión. Lo que se recalca con la fiabilidad es el estado de ánimo que nos dispone afectivamente a la relación de utilidad. Lo que los zapatos de Van Gogh levantan es esta fiabilidad de la campesina como un estado de ánimo que la abre a la relación con el mundo entorno y los entes. Sin embargo, el hecho de que los zapatos sean “tan importantes” para la vida de la campesina hipotética, señala un asunto que Heidegger pierde de vista, el hecho de que la vida práctica de la campesina no depende únicamente de su comprensión, sino también de esa supuesta fiabilidad en los zapatos¹⁶⁶.

La revisión del utensilio en la obra de arte, y luego, de la obra de arte como utensilio, será lo que le señale a Heidegger los peligros de una interpretación instrumental de los entes intramundanos. Puesto que le muestra que se interpreta a una cosa, sólo en función de quién la ha creado y no desde su cualidad de *ser* de lo ente. En contraste con *Ser y tiempo*, Heidegger intentará pensar la obra de arte como una relación de sentido, que se caracteriza precisamente por la diseminación de sentidos diferenciales. Pero ¿esto no significa pensar la obra únicamente desde el Dasein? ¿puesto que el único que tiene sentido es el Dasein? En realidad, para Heidegger la obra de arte encarna la posibilidad de tener sentido, en cuanto que es ella misma una manifestación de la verdad. En la obra de arte se presenta la verdad del ser como un *lógos*. Éste es su aspecto común con el Dasein. En contraste, la cosa y el utensilio no tendrían sentido por sí mismos. Sin embargo, esto es así porque el sentido es únicamente leído como *lógos*. En cambio, si leemos el sentido también como *pathos*, si reconocemos que hay un sentido que también es *pathos*, en cuanto que significa una manera de repartirse el ser como existencia finita, entonces, podremos afirmar que el sentido tiene lugar no en la piedra sino *como* una piedra.

¹⁶⁵ El término en alemán resulta verdaderamente interesante, en cuanto que deviene de "verlassen". Podemos ver que se conserva aquí la raíz "lassen" (dejar) que es tan importante en la obra de Heidegger. El término ver-las-sen significa "abandonar", "partir", "retirarse". Sin embargo, cuando se acompaña del posesivo "sich verlassen", significa confiar o fiarse de algo. Puede verse con estas dos acepciones del término, cuán importante es la actitud pasiva del dejar ser y retirarse del Dasein, para que el utensilio devenga como una cosa confiable o fiable.

¹⁶⁶ En mi opinión este aspecto problematiza la autosuficiencia de la existencia humana. ¿Qué pasará si la campesina se despierta un día con la constatación de que los zapatos están destruidos? Seguramente esto le significará una imposibilidad de llevar a cabo su *por-mor-de* que en ese instante se proyecta como trabajo. Acaso eso no significa que determinados entes en su particular manera de ser-nos y afectar-nos, en la forma en la que los padecemos, nos puedan afectar indiscutiblemente a tal grado que modifiquen o impidan el cuidado del sí mismo.

En mi opinión, este esquema de comprensión ya se ve prefigurado en la lectura que hace Heidegger de la obra de arte como una lucha entre *mundo* [*Welt*] y *tierra* [*Erde*]. En la obra de arte, la verdad acontece como un combate [*Streit*]. La obra levanta un mundo, pero el mundo no se refiere a la acumulación de cosas. La noción de mundo aquí es afín a la noción de mundo de *Ser y tiempo* con algunas diferencias. El mundo es lo que consideramos nuestro hogar, lo que habitamos. En este sentido, el mundo es el de lo familiar, la forma en la cual tienen lugar lo conocido en la forma del algo como algo. Desde esta perspectiva, el mundo es el horizonte de comprensión de la *dóxa*, en cuanto que es la aperturidad que presenta el mundo entorno desde la significatividad. El mundo, entonces, corresponde a una interpretación del sentido como *lógos*, específicamente un *lógos* eminentemente práctico e histórico que corresponde a nuestro discurso en común. Para Heidegger, este mundo es el horizonte donde las cosas se posicionan para el *Da-sein* de una determinada manera, por ejemplo, aparecen como lejanas o próximas, como amplias o estrechas, como lentas o rápidas. En ese sentido, el mundo dispone al ente, es decir, hace sitio al espaciamiento. Para Heidegger, el mundo está vinculado con la posibilidad de lo abierto de la obra.

En contrapeso, de la obra surge también la *tierra*. La tierra está vagamente definida en este ensayo, porque se define de una forma negativa, más que positiva. Sabemos que la tierra está vinculada con el carácter de elaboración de una obra, puesto que es ahí donde la obra se resiste a un único sentido. A su vez, también parece remitir al material que se resiste a retirarse en una obra de arte. En la obra de arte, el material emerge imponiéndose a desaparecer, de esta resistencia reconocemos su grandeza. Esta violencia material que impone la tierra, Heidegger la lee como una retirada, al mismo tiempo que como un lugar que sostiene. Dice el texto :

Aquello hacia donde la obra se retira [*zurückstellt*] y eso que hace emerger [*hervorkommen*] en esta retirada, es lo que llamamos tierra. La tierra es lo que hace emerger y da refugio [*Hervorkommende-Bergende*]. La tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna [*gedrängte Mühelose-Unermüdliche*]. Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo¹⁶⁷. Desde el momento en que la obra levanta [*aufstellt*] un mundo, crea la tierra, esto es, la trae aquí. Debemos tomar la palabra crear [*Herstellen*] en sus sentido más estricto como traer aquí. La obra sostiene [*hält*] y lleva [*rückt*] a la propia [*selbst*] tierra a lo abierto [*Offene*] de un mundo (1977/2008a, 33).

En esta interpretación, habría que resaltar, primero que nada, que hay una movilidad interna en la obra de arte pero que es en reposo. Esto quiere decir, que no es sólo una movilidad que se

¹⁶⁷ Al respecto de esta significación de la tierra, como aquella que dona el carácter compartido del ser y su partición en términos del cuidado, von Herrmann dice lo siguiente: "Das zum Zeugungsgang gehörende Verständnis der Offenbarkeit der Erde und der Erschlossenheit der Welt ist, wie Heidegger hier ausdrücklich an das Existenzial des Mitseins anknüpft, ein *geteiltes*. Die Bäuerin teilt es mit denen, die mit ihr in ihrer Weise, d.h. in der entworfenen Grundmöglichkeit der Sorge um das Brot existieren. Aus der Grundmöglichkeit bestimmt sich nicht nur die besondere Konkretion der Welt, sondern auch die Art, wie die Erde offenbar ist" (1994a, 124). En este sentido, a la tierra le corresponden dos significaciones, las cuales para mí están indicadas en la definición de *physis*, una de ellas nos remitiría a la condición material tal cual —clara en el ejemplo del templo griego que emerge de la tierra localizada en la piedra—; y la otra, a la que es esbozada aquí por von Herrmann, la cual corresponde al *heimatliche Grund*, la raíz nativa o el fundamento hogareño. Puede verse aquí que en este sentido de la tierra está contemplado el carácter compartido de la misma, en ese sentido, podríamos hablar de una observación de la materialidad como acontecimiento y llegada del ser, en ese sentido resalta la esencia en términos verbales. Esta materialidad se propone en lugar de la materia [*Stoff*] enfrentada a la forma en el binomio antes mencionado.

ponga en ejercicio cuando la obra es creada por primera vez. Sino que hay que recuperar aquí la noción antes esbozada del origen como realidad efectiva. Así, la obra originariamente, lo que quiere decir, en el cada vez de su ser-obra es un combate entre lucha y tierra.

Me gustaría describir con más detalle en qué consiste esta movilidad. En la obra hay por lo menos dos movimientos: emerger [*hervorkommen*] y retirar [*zurückstellen*]. La tierra es hacia donde la obra se retira, pero es también, al mismo tiempo, desde donde emerge. Heidegger piensa este elemento desde la *physis*, en la cual hay una movilidad que no se refiere al desplazamiento en el espacio, sino que acontece en reposo. En el texto que dedica Heidegger a la *physis* desde Aristóteles, el filósofo alemán indica esta misma movilidad remitiéndose a las plantas. La planta es un ser en reposo, y a la vez, en movimiento. Puesto que la planta brota, crece, se espacia. En este emerger de la planta, la planta también “retorna” a su raíz, en la medida en que ésta es la que le da su estabilidad. Así, dice Heidegger: “Ese abrirse que se despliega, en sí, un retornar así. Esta manera de presentarse es φύσις; pero no debemos pensarlo como una especie de ‘motor’ que, dispuesto en algún sitio, pone algo en marcha, ni tampoco como un ‘organizador’ que está presente en algún sitio y dispone algo” (1966/ 2000a, 212; 1976, 255). Puede verse, que la obra de arte como la planta, retorna a su origen en términos de cimiento, remitiéndonos al proceso de su elaboración. Sin embargo, este retorno como en la planta, no es como tal que la obra se presente como una materia conformada.

En cierta forma, podríamos decir que la tierra es el “peso del pensamiento”. Cité antes a Nancy: “El pesaje es la intención de la extensión¹⁶⁸” (1992/2010a, 67). Desde mi perspectiva, la tierra, de hecho, es el lugar de fundación del mundo y de donde emerge la obra porque es el cuerpo. Así, como antes describí sobre el cuerpo, no es ni materia conformada, ni sujeto. Sino un espaciamiento finito del infinito del sentido. En la tierra se presenta el cuerpo de la obra, su tono afuera, su particular manera de ser experiencia, travesía o transitividad del ser. Por ello, podríamos decir que la tierra como el cuerpo es de donde emerge la obra, pero a la vez lo que la cierra: “En tanto que eso que se abre, el mundo no tolera nada cerrado, pero por su parte, en tanto que aquella que acoge y refugia, la tierra tiende a englobar al mundo y a introducirlo en su seno” (Heidegger, 1977/2008a). Así la tierra, como el cuerpo, es el lugar de los límites. En la tierra está la *finitud* del ser-obra que se contrapone al mundo, el sentido que se reparte en la obra, que es un sentido como esa circulación común cuyo espaciamiento es infinito.

Desde esta comprensión de la obra, Heidegger hablará de la naturaleza del ente en general, de una manera muy diferente que en *Ser y tiempo*. Primero dice: “El ente nunca se encuentra en nuestro poder ni tan siquiera en nuestra capacidad de representación, tal como sería fácil imaginar” (1977/2008a, 38). Así, parece que la verdad del ente no es algo que ya está en el Dasein, como el ente a la mano, hay una verdad propia del ente que se está por descubrir. Este descubrimiento sólo se puede suscitar en el claro [*Lichtung*] El claro podría ser interpretado como

¹⁶⁸ Hay que recordar que, como expliqué en el apartado 1.4., Nancy piensa la intención como intensividad, y por ello, luego la intención con el homófono: in-tensión. La sustitución de la intención fenomenológica por la in-tensividad, pretende recuperar el carácter tensionante de la relación entre cuerpo y alma. La in-tensión de hecho está determinada por una falta de intención, que el cuerpo tenga la forma de ser más propia cuando es ser fuera de sí, desinteresado de sí. De este modo, cuando leemos intención aquí debemos leer también in-tensión, es decir, la tensión como la intimidad misma más definitoria, intimidad que es también lo afuera. Porque no habría ni dentro ni fuera sino sólo esa tensión que implica la ex-tensión del ama como un cuerpo, como experiencia de un cuerpo. Conforme a ello, también hay que recordar que entonces a esta intención le corresponde también el nombre de *tono*: el tono afuera singular y específico del cuerpo como una intenc/sión del sentido.

el *mundo*, en cuanto que es el lugar abierto que rodea a todo lo ente (Heidegger, 1977/2008a, 38). Sin embargo, el claro es descubrimiento al mismo tiempo que encubrimiento [*Verbergung*]. Heidegger dice que el encubrimiento de lo ente se da dos maneras: 1) La negación del ente que nos impide decir más de éste que: el ente es. 2) Cuando lo ente simula, es decir, el ente aparece como diferente de lo que es. Así, el “encubrimiento puede ser una negación [*Versagen*] o una mera disimulación [*Verstellen*]” (Heidegger, 1977/2008a, 39). Este pensamiento modifica de manera radical la comprensión del *ser-en-el-mundo*. Si decimos que el mundo en *Ser y tiempo*, puede ser de cierta forma asimilado al “claro”, en este texto tendríamos que decir que el mundo no es sólo el lugar de la aperturidad sino también el lugar de la finitud. En esta medida, el sentido del mundo no es algo que sólo puede ser descubierto en el *factum* de la comprensión. Hay un sentido que no se retorna. Si bien, la primera acepción, la de la negación del ente intramundano nos remite claramente a la angustia como el estado en el cual sólo podemos afirmar que eso es y nada más. La segunda acepción, no es considerada en *Ser y tiempo* y nos remite a esa diseminación¹⁶⁹ del sentido, que antes he nombrado *diferancia* desde Derrida. El ser aparece como un sentido diferente, es decir, tiene un sentido cada vez que es a la vez que no es. Pero esto es así, porque el ser ya tiene de por sí esta forma de presentarse en los entes como algo diferente de lo que él es en sí mismo. De modo, que no hay *mismo* como tal, a condición de que sea un diferente. Este sentido no es un sentido superior, trascendente o más originario, sino una alteridad que define al sentido, en cuanto que siempre *sentido alterado alterándose*. Hay una suerte de desplazamiento en el sentido: un ente suplementa a otro, un sentido suplementa a otro sentido. Pero esta suplementación es de hecho lo que compone al infinito del sentido.

Con respecto a este último punto, habrá que decir que, por ello, la verdad sólo puede darse como des-ocultamiento. Para Heidegger, el des-ocultamiento no es un descubrimiento, sino una abstención. En la abstención, como en la paradoja, el humano se abstiene de lo que entiende por la verdad, para entender así la esencia de la verdad. La esencia de la verdad es la no-verdad. De hecho, para Heidegger la abstención encubridora determina el desocultamiento, por que: “como negación, le atribuye a todo claro su origen permanente, pero como disimulo, le atribuye a todo claro el incesante rigor de la equivocación” (1977/2008a, 39). Como se puede observar en la dinámica, el ocultamiento no es sólo aquello que cierra al ente sobre sí mismo, sino lo que abre al sentido como posibilidad. Que el sentido del ente esté negado y permanentemente sujeto al equívoco, significa que nunca será posible alcanzarlo del todo. De este modo, el sentido no se descubre sino que des-oculta, en cuanto que es un sentido que llega cada vez en el claro, pero del cual queda siempre un resto pendiente. Y es, de hecho, este resto pendiente el que abre la posibilidad de que devenga un nuevo sentido. De acuerdo con ello, la verdad de la obra de arte nunca puede ser captada del todo, hay múltiples verdades del arte y un devenir infinito de su verdad. Sin embargo, eso también significa que en cualquier discurso sobre el arte, en cuanto que corresponde él mismo a esta estructura, el discurso encubre la verdad y a su vez suplementa la verdad de la obra de arte. Este aspecto debe ser considerado como un elemento que impide una resolución completa acerca del sentido del ser, y en específico, de los entes intramundanos. Si acaso acontece algo así como una “aperturidad decidiente” en la cual se trae ahí delante un sentido de la obra.

En la tercera parte del ensayo, cuando Heidegger desea tratar el tema de la verdad de la obra, se remitirá al pensamiento sobre la creación. Para hacerlo, Heidegger se remite al concepto

¹⁶⁹ Véase la nota al pie 84 sobre el concepto de "diseminación" en Derrida.

de *téchne* griego. Sin embargo, en su definición la *téchne* no es la actividad de fabricación de un objeto, sino “un modo de saber [...] es una manera de traer delante [*Hervorbringen*] lo ente, en la medida en que saca a lo presente [*Anwesen*] como tal *fuera* [*aus*] del ocultamiento [*Verborgenheit*] y lo conduce *dentro* [*in*] del desocultamiento [*Unverborgengheit*] de su aspecto” (Heidegger, 1977/2008a, 43). De acuerdo con lo antes citado, la actividad de interpretación de una obra tendría mucho más que ver con la esencia de la *téchne* como *episteme*, que la fabricación de un utensilio. Puesto que la *téchne* no es un hacer, ni un producir, sino un crear. Heidegger define el crear justamente como un desocultamiento, en la medida en que se deja que algo emerja convirtiéndose en algo traído delante (1977/2008a, 43). Así, crear significa traer delante a partir de un doble movimiento: sacando *fuera* del ocultamiento y conduciendo *dentro* del desocultamiento. En mi opinión, esta movilidad nos remite en sí misma a la pasibilidad de sentido. Ya que es una verdad que se experimenta como con-moción, es decir, un movimiento con otro, que nos dispone a la intensividad de la extensión, o bien, a la forma de ser fuera del dentro, el cual no tiene otro modo de ser que en la aperturidad (como desocultamiento).

Así, como antes dije, la creación abre a la con-moción de la experiencia de la verdad, pero la verdad es aquí un *pathos*, un “dejar-ser” el combate entre claro y doble encubrimiento: mundo y tierra. Por otro lado, este *pathos* produce sentido en cuanto que produce “obras”. Es decir, produce acontecimientos en los que se reparte el sentido: ocasiones de la verdad. Este último punto es coincidente también con el potencial del instante decisivo. Desde la paradoja, la obra de arte sería un instante decisivo, en el cual acontece la verdad porque el ser se decide a des-ocultarse en ésta. La existencia de la obra de arte significa un instante de *plenitud de tiempo*, como en Kierkegaard, puesto que la obra aquí es un instante en el que llega la verdad de una manera decisiva para sí misma. Por ello, la verdad es siempre histórica y no atemporal. Puesto que es condición de la verdad el que ésta se establezca en lo ente para poder llegar a ser; esto implica que no hay más verdad, o lo que hemos dicho de otro modo: no hay más sentido que el de los entes.

Ahora, cabe mencionar aquí, que el traer ahí delante de la verdad guarda todavía una relación con la verdad hermenéutica, en cuanto que una verdad que “debe ser” desocultada. Este rasgo de la verdad como meta que hay que alcanzar se muestra en el “tener-que-ser” de la obra. Heidegger dice que el traer ahí delante de la obra no era todavía y no será otra vez nunca. Sin embargo, es un “tener que ser”. Así, hay una especie de sentido más auténtico de la verdad, que se presenta en la obra, como una especie de *por-mor-de* la obra de arte. Este “tener-que-ser” pone en problemas la noción dinámica de esencia. Mientras que se conciba una verdad como *télos*, es decir, como un destino que tiene que ser alcanzado, no podemos hablar de una esencia que no esté en ninguna medida pre-determinada. Desde la perspectiva del “tener-que-ser” la obra de arte puede ser interpretada en los términos de Heidegger, como un combate donde se ofrece a la humanidad histórica la decisión acerca de su propia verdad. Puesto que hay algo así como un destino de la humanidad histórica que es fundado por la obra y que además tiene que ser. De acuerdo con ello, Heidegger repara en la afinidad entre la resolución del Dasein [*Entschlossenheit*] y el acontecimiento de la creación cuando habla del “cuidado de la obra” [*Bewahrung des Werkes*].

Si bien es cierto, que el cuidado de la obra dista mucho del cuidado de los entes¹⁷⁰ a la

¹⁷⁰ Hay que considerar aquí que Heidegger utiliza diferentes palabras para aludir a esta actividad del Dasein. Mientras que en *Ser y tiempo* el cuidado es *Sorge*, recordemos que *Sorge* se refiere al cuidado de forma estructural. Aquí, en cambio, se utiliza la palabra *bewahren*, que significa también preservar, resguardar, poner a salvo, conservar, etc. Me permito pensar en una afinidad entre estas dos actitudes, que no nace sólo de la elección de los traductores, sino de que en ambos casos Heidegger refiere al “querer” [*Wollen*] para describir la actividad y a

mano en *Ser y tiempo*, se conservan varios rasgos de la analítica existencial. El cuidado de la obra, dice Heidegger, es “mantenerse [*Innestehen*] en el interior de la apertura [*Offenheit*] de lo ente acaecida en la obra” (1977/2008a, 48-9). Este mantenerse tiene lugar como un saber, que no es ni conocer ni representar. Sino que tiene mayor afinidad con un *querer* [*Wollen*]. Como en *Ser y tiempo*, observamos que el “querer-tener-conciencia” era una especie de *pathos*. Asimismo, el cuidar la obra es un querer saber [*Wissen*], a la vez, que un saber que permanece como un querer. “Querer es la lúcida resolución [*Entschlossenheit*] de un ir más allá de sí mismo [*Übersichhinausgehen*] en la existencia que se expone a la apertura de lo ente que aparece en la obra” (Heidegger, 1977/2008a, 49). Así, el querer es un momento de aperturidad decidente en el cual el humano se decide a hacer experiencia de la obra, en cuanto que sale de sí para exponerse a lo que aparece en ésta. En términos de saber, cuidar la obra será internarse en lo inseguro de la verdad. Continúa Heidegger:

Este saber, que como querer habita familiarmente [*einheimlich*] en la verdad de la obra y sólo de este modo sigue siendo un saber, no saca a la obra fuera de su subsistencia, no la arrastra al círculo de la mera vivencia [...] El cuidado por la obra no aísla a los hombres en sus vivencias, sino que los adentra en la pertinencia [*Zugehörigkeit*] a la verdad [*Wahrheit*] que acontece en la obra y, de este modo, funda [*gründet*] el ser para los otros y con los otros [*Für- und Miteinandersein*] como exposición histórica [*geschichtliche Ausstehen*] del ser-aquí [*Da-sein*] a partir de su relación [*Bezug*] con el desocultamiento [...] Saber en tanto que haber-visto [*Gesehen-haben*] es estar decidido [*Entschieden sein*]; es estar dentro en el combate [*Streit*] dispuesto [*gefügt*] por la obra en el rasgo [*Riß*] (1977/2008a, 49).

De acuerdo con lo anterior, el cuidado de la obra conduce a los humanos a la verdad acerca de sí mismos en cuanto que comunidad. La verdad que acontece en la obra no es otra verdad que la de su ser en común históricamente. De este modo, la trascendencia a la que dispone el querer en cuanto que un rebasar los límites de la existencia, no va a otro lugar más que al ser-con. Pareciera que Heidegger observa en la obra de arte el potencial de brindar una experiencia del ser-con propio, que no se articula desde el *uno* [*DasMan*]. En el cuidado de la obra, el que cuida se decide por una permanencia en la aperturidad, en la cual se hace pasible del sentido en común. En cierta medida, el cuidado de las obras de arte es el eslabón que le hacía falta a Heidegger en *Ser y tiempo*, para el desarrollo de una ontología con implicaciones éticas. En esta forma del cuidado, el Dasein no se cuida a sí mismo ni es autosuficiente. El cuidado de las obras es a partir de un otro, y por tanto, implica una pasibilidad de sentido que no se despierta únicamente desde el sí mismo. En el cuidado de la obra, el humano se dispone a la experiencia de su ser-con histórico, lo cual, por supuesto, implica una modificación muy radical a *Ser y tiempo*, a través de la cual puede comprenderse la importancia que gana el arte en el proyecto filosófico del Heidegger tardío. Sin embargo, esta experiencia del ser-con histórico no descubre un sentido previo, como la *dóxa*, sino un sentido que es “proyecto común”. Por ello, para Heidegger, la obra tiene el potencial de fundar la verdad de un pueblo.

Podemos de alguna forma entender las conclusiones de Heidegger a la luz de este razonamiento, aunque estemos en desacuerdo con él. Heidegger dirá que el arte es histórico, lo

ésta como lo que nos conduce a la posibilidad de la resolución, en ambos textos "*Entschlossenheit*". La diferencia central entre estos términos, tal y como la entiendo, es que mientras que la *Sorge* siempre es cuidado de sí y desde ahí puede ser cuidado del mundo y los otros, la palabra *Bevahrung* tiene sentido sólo como actividad con otro.

cual no es para nada una novedad. Sin embargo, el modo de ser histórico del arte es el modo de la temporalización del cuidado: a los momentos *del anticiparse-a-sí, estando en medio del mundo e inclinados hacia algo*, le corresponden la *fundamentación* [Gründung], la *donación* [Schenkung] y el *inicio* [Anfang], respectivamente. En el arte, para Heidegger, acontece una *donación* que primeramente fractura lo conocido, muestra que la verdad de la obra no puede demostrarse ni derivarse de lo que se admitía era la verdad. De este modo, la obra da lugar a la apertura de una verdad, porque arroja al Dasein al desocultamiento del ser. Luego, hay una *fundación* en términos de fundamentación para el proyecto de desocultamiento del ser, el Dasein toma su *don* de *entre* lo corriente y lo conocido hasta ahora, y desde ahí, se fundamenta a sí mismo desocultando el sentido de la propia determinación del Dasein histórico que se mantenía oculta. Al mismo tiempo que la donación y la fundación, la obra de arte crea un *inicio*. Obviemos esa jerarquización que hace Heidegger de toda la historia de Occidente, para reparar únicamente en lo que dice al final de dicho párrafo: “En cada ocasión se abrió un mundo nuevo con una nueva esencia [Jedesmal brach eine neue und wesentliche Welt¹⁷¹ auf]” (1977/2008a, 55)¹⁷².

Con respecto a lo descrito, se puede observar que aunque la propuesta de Heidegger en esta última parte resulta interesante para la analítica existencial, el objetivo del ensayo se abandona, puesto que se caracteriza aquí a la obra de arte obviando su autonomía. En el momento en que la realidad efectiva de la obra se convierte en un modo de cuidado de la obra, el análisis vuelve a privilegiar la exposición del Dasein, en lugar del ser-obra. Así, la verdad de la obra de arte se vuelve una verdad ajena a sí misma, y que deja de lado la resistencia que la tierra tenía como el elemento irreductible a la significación, el cual suscita un *pathos*.

Conforme a este último punto, también Heidegger atenta contra su propio texto, cuando hace algunas analogías apresuradas que no se exponen consecuentemente. Heidegger reduce la amplitud y naturaleza tensionante que caracteriza a los elementos *tierra* y *origen* a lo largo del texto. En este fragmento, Heidegger dice que la tierra es la “tierra” como lugar de origen de un pueblo y el fundamento “que se cierra a sí mismo, sobre el que reposa con todo lo que ya es”¹⁷³ (1977/2008a, 54). En mi opinión, se vuelve muy ambigua esta definición de tierra, como el *topos* de un determinado pueblo, y no corresponde a la caracterización que el concepto había tenido a lo largo del texto. Asimismo, sucede con la noción de origen que se identifica aquí como “herencia” [Mitgegeben]. Cuando en todo momento el origen era un concepto que nos remitía a

¹⁷¹ Como se puede ver en la transcripción del texto en alemán, Heidegger no dice únicamente que lo que se abre sea un nuevo mundo, sino un mundo esencial. Esto nos hace notar claramente que la esencia no puede ser más que histórica, y por tanto, no es un concepto fijo, sino un concepto flexible y cambiante. Otra cuestión que resulta también interesante de hacer notar es que aquí Heidegger utiliza el verbo “auf-brechen” y no “öffnen”, cuya elección nos señala que la eclosión del mundo no está exenta de resistencia, por la lucha con la tierra. En este sentido, toda creación y levantamiento de un mundo implica un rompimiento, otro sinónimo para “Auf-brechen”, donde resuena el sentido literal del vocablo —romper-fuera—. Esta misma significación la veremos también con el término *Aufzris* que es analizado en el tercer capítulo.

¹⁷² Desde mi perspectiva, Nancy piensa esta sentencia con toda la radicalidad que implica. Cada existencia es creación y cada creación es un nuevo origen. Ya se verá más adelante, en qué medida el inicio que acontece en la creación, es de hecho, una creación en estos términos. Una creación plural porque descubre el sentido común y una creación singular, en la que comienza el sentido, se abre un acceso nuevo para el sentido.

¹⁷³ Resulta muy problemática para mí esta definición de “tierra” en cuanto que implica un retornarse el sentido en términos de apropiación. Esta última definición no nos permite pensar en la tierra como una verdadera negatividad, que ahueca esencialmente cualquier significación y sentido, a tal grado que no permite su estabilidad y lo condena a la diseminación. Se excluye entonces ese resto pendiente que impide la síntesis [Aufheben], lo que posteriormente será recuperado en distintas interpretaciones, tanto por la estética negativa de Adorno como por la filosofía derridiana y el psicoanálisis laciano.

la realidad efectiva. Si bien es cierto, que la herencia [para Heidegger es “lo que le ha sido dado hacer” a un pueblo y no un pasado, como tal (el término literalmente significa lo co-dado). Se habla de un “destino” y una “herencia” que son ajenos al arte y al pueblo, como si viniesen de otro lugar y fueran concedidos para el ser-en-común como su “*tener-que-ser*”. Para mí el problema fundamental de este análisis no es que pueda ser identificado o no con la propaganda Nazi, sino la definición de este concepto. Desde esta perspectiva, lo que resulta primordial para pensar esta problemática es preguntarnos: ¿si hay un tener-que-ser de la cosa? Y si sí ¿cómo será entendido este tener que ser y cuál es su relación con el ser en común? La resolución de estas preguntas tendrá lugar en el apartado siguiente (2.2) dedicado al ser-con y a la comunidad.

Sin embargo, considero que la importancia de este texto en la obra de Heidegger es medular. Porque será a partir de la reflexión de la obra de arte donde habrá de darse cuenta de los problemas de una interpretación instrumental del ente. Como he intentado mostrar, en este texto Heidegger abre la posibilidad de que en el ente, como en el Dasein, ya se pueda ver la esencia del ser. Puesto que el ente en su presencia es tanto presentación como encubrimiento. También en esta obra Heidegger profundiza en una idea que esté presente en *Ser y tiempo*: que el ser tenga el modo de ser como un *lógos*. Lo que luego ha de expresarse en la conocida frase de la *Carta sobre el humanismo* (1946): “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre” (Heidegger, 1966/2000a, 259; 313). Esta interpretación del lenguaje no se sostiene en la significatividad como en *Ser y tiempo*. Se caracteriza al lenguaje como un *decir* [*Sagen*] en lugar de un habla [*Reden*]. Esta distinción señala una diferencia entre el lenguaje en la primera obra de Heidegger y su pensamiento tardío. Con el “decir”, Heidegger busca indicar un lenguaje que da lugar a una reunión, a un intercambio, y a partir de esa articulación da lugar al espaciamiento del ser. Este lenguaje, como en *Ser y tiempo*, no está compuesto ni de signos, ni de sílabas, ni de palabras. Sino que se refiere al modo en el cual se articula la relación entre el ser y el ente. Por ello, debemos pensarlo como un *lógos* del *pathos* o considerar que ya es también *pathos*. Esta idea ya está señalada en este texto cuando Heidegger dice que es el lenguaje, en su nombrar, el que trae por primera vez a lo ente. Esta interpretación del lenguaje será fundamental en el pensamiento tardío de Heidegger y específicamente en lo que estudiamos a continuación: la cosa y la técnica. Como habremos de ver en los siguientes apartados, el modo de ser del ser será el *légein*. Tanto en la cosa como en el utensilio, el espaciamiento del ser se da lugar como una reunión y coligación de aspectos inseparables unos de otros. Hay, entonces, una movilidad extrema en el ser que llega a ser cada vez en la presencia y en aparente reposo. Y esto, Heidegger comienza a pensarlo en este texto.

De acuerdo con ello, Heidegger afirma que la obra de arte es poema [*Dichtung*], aunque no esté hecho de palabras. Para Heidegger, la palabra *poema* parece significar una *creación del lógos*. Con base en esta definición, Heidegger puede afirmar que la arquitectura y la escultura también dicen y nombran. Y aunque, deja abierta la cuestión de si esta pluralidad de las artes puede comprenderse en la esencia del poema. Pareciera que se inclina mucho más a que así lo sea. Sobre este punto, será necesario que en el capítulo tercero, dedicado al tema del arte y en específico a la literatura, profundice en diversos cuestionamientos a la luz de lo antes dicho: ¿es el poema la estructura ontológica de todo el arte y el poetizar, la actividad de crear con el *lógos*?; ¿cuál es, entonces, la importancia de la pluralidad de las artes?; ¿hay un solo sentido del arte, hay múltiples sentidos o hay un sentido plural?; ¿en qué medida puede pensarse el arte como experiencia de sentido sin sacrificar su autonomía?; ¿dónde queda el *pathos* de la experiencia creadora y sobre todo de la experiencia de recepción?; ¿hay un *pathos* definitorio del arte?

2.1.2. LA TÉCNICA COMO LÓGOS DEL *PATHOS* QUE SEÑALA OTRO MODO DEL CUIDADO DE LOS UTENSILIOS: LA RESPONSABILIDAD.

En los últimos diez años, la proliferación de textos acerca del problema de la técnica en Heidegger es notoria, éste es uno de los temas más actuales y populares en los círculos académicos dedicados al estudio del filósofo¹⁷⁴. Sin embargo, la razón de ello no radica en que Heidegger haya

¹⁷⁴ Al respecto de este punto, habría que distinguir entre dos tradiciones, la que concibe un verdadero potencial en la aproximación de Heidegger acerca de la técnica, y la que califica este desarrollo como utópico, por ejemplo, *Demythologising Heidegger* de Caputo (1993); unidimensional, en "Heidegger as a political thinker" de Harries (1976), o hasta esencialista, como Feenberg en *Critical Theory of Technology* (1991), *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory* (1995) y *Questioning Technology* (1999). Podemos encontrar excelentes revisiones críticas a estas aproximaciones en "What's Wrong with Being a Technological Essentialist? A Response to Feenberg" de Thomson (2000); "Undecidability' or 'anticipatory resoluteness' Caputo in conversation with Heidegger" de Avakian (2015); "Heidegger's Essentialist Responses to the Challenge of Technology" de Tabachnick (2007). Como es de esperarse, coincido mucho más con los argumentos de la primera de las tradiciones interpretativas, pues me parece que los investigadores en esta línea han mostrado que a pesar de las problemáticas que presenta la interpretación de la técnica y el arte, en términos de una actualización, resolución y aplicación, presenta y abre los cuestionamientos en la línea correcta en la que hay que preguntar, por ejemplo, la tradición que se abre con Pöggeler (1972/1983) acerca del potencial que tiene la técnica como pensamiento político en Heidegger; y la interpretación de Dreyfus acerca de una posible relación positiva con la técnica en algunas prácticas tecnológicas y su intento de actualización para el contexto posmoderno. Sobre esta línea interpretativa consúltese principalmente: los artículos de Dreyfus "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics" (1993), en colaboración con Spinoza "Further Reflections on Heidegger, Technology, and the Everyday" (2003), "Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology" (1997), y el libro dedicado al pensamiento de Dreyfus, Malpas, J. E., Wrathall, M. A., & Dreyfus, H. L. (2000). *Heidegger, Authenticity, and Modernity*).

Ahora bien, antes de hacer énfasis en títulos específicos, me gustaría recomendar la antología de Sabrovsyky (2006-7) *La técnica en Heidegger*, donde se recuperan y traducen al castellano textos fundamentales de algunos de los autores más importantes dentro de esta línea interpretativa: Dreyfus, Acevedo Guerra, Brandom, Haar, Duque, Bosnjak, Froment-Meurice, Zimmerman, Taylor, von Herrmann. A continuación, cito algunos de los títulos representativos sobre el tema de la técnica en Heidegger en términos generales: "The End of Distress: the End of Technology?" de Haar (1983); *Technology and the Character of Everyday Life: A Philosophical Inquiry* de Borgmann (1984); la antología editada por Biemel y von Herrmann (1989), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, una de las fuentes más importantes en esta línea porque contiene ensayos de v. Herrmann, Vattimo, Emad, Volpi, Kawara, Bosnjak, Taminaux, Watanabe, Char, Sallis, Allemann entre otros renombrados intérpretes de Heidegger; *Filosofía de la técnica de la naturaleza* (1986) y *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana* (1995) de Duque; *Heidegger y la época técnica* de Acevedo Guerra (1999); "The Intractable Interrelationship of Physis and Techne" de Brogan (2006); *Habitar en la época técnica: Heidegger y su recepción contemporánea* de Castro Merrifield (2008); "Ge-stell: Enframing as The Essence of Technology" de Ruin (2010); "A Look at Recent Literature on Technicity, Machination, and the Turning: Part II" de Schallow (2014). En una perspectiva más crítica, independientemente de que esté de acuerdo o no con sus conclusiones, hago una mención relevante a los textos, cuyo debate resulta muy interesante y problematiza la lectura de esta línea epistemológica: *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art* de Zimmerman (1990) y *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives* de Ihde (2010). Faltaría aquí mencionar que la línea de los análisis interdisciplinarios de la técnica también es muy basta e interesante, podemos observar que actualmente varios investigadores estudian el potencial que el pensamiento de la técnica tiene para disciplinas como la filosofía de la educación y pedagogía (Thomson, 2005), la medicina, biomédica, enfermería e ingeniería, entre otras. En la última década y a raíz de las investigaciones de Zimmerman en "Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism" (1983), resulta también interesante el trazado de una propuesta ecológica a partir de Hei-

referido en sus trabajos sobre la técnica a las tecnologías más recientes. Por el contrario, Heidegger orienta su búsqueda hacia la esencia de la técnica, es decir, la comprensión de la estructura ontológica que caracteriza a la técnica a través de la historia¹⁷⁵. Su objetivo es diferenciar entre los distintos órdenes de técnica, de una manera semejante a cómo diferencia el ser caído y el ser propio en *Ser y tiempo*. De este modo, Heidegger criticará a la “técnica moderna” que se orienta hacia una apropiación práctica de la naturaleza, a la luz de lo que considera la esencia de la *téchne*.

El problema de la técnica, independientemente de Heidegger, goza de por sí de una relevancia única causada por el hecho de que nuestra época, como ninguna otra, está representada por este concepto. Vivimos en la era de la técnica, a ello refiere Heidegger, cuando en 1966 responde, en la conocida entrevista “Der Spiegel”, a la pregunta acerca de quién ocupa hoy el puesto de la filosofía: “la cibernética”. En esta entrevista (como en varios textos del final de su obra), Heidegger insiste en la necesidad de pensar la esencia de la técnica para dar lugar a una relación libre con ésta: “Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica” (1966/1996a). Así, el tema de la técnica es central en la filosofía de Heidegger. A este respecto, concuerdo con Acevedo Guerra, quien afirma que la investigación “está íntimamente ligada con ‘asuntos’ decisivos que Heidegger abordó: el ser, la verdad, el Dasein, el pensar, el lenguaje, la naturaleza, el ente en general, el tiempo, el espacio” (2006, 65). De hecho, en mi opinión, el tema de la técnica y la búsqueda de Heidegger por remitir a su sentido esencial constituye uno de los giros más significativos entre *Ser y tiempo* y su obra posterior. Puesto que, como habré de mostrar en este apartado, la interpretación de la *poiesis* y de la *téchne* que emprende el Heidegger tardío, incluye al ser-con estructural, como aspecto fundamental de la aperturidad de la cosa, una relación que se caracteriza por el *pathos*.

Asimismo, el pensamiento de la técnica nos permitirá entender la máxima movilidad que integra una cosa, cuyo sentido no se distingue ni por su carácter primordialmente disponible, ni por su capacidad de remitir a la significatividad del Dasein. Por otro lado, la recuperación de Heidegger del sentido griego de la *téchne* también indica que la concepción del ser-en-el-mundo no es pensada como una comprensión, sino justamente como una creación. Esta remodulación que emprende Heidegger de la articulación de la relación entre el Dasein y los entes intramundanos tiene consecuencias fundamentales en la comprensión de la existencia del Dasein y los entes, la noción del mundo y su espacialidad, la concepción del sentido y su relación con el lenguaje.

En “La pregunta por la técnica” (1954), Heidegger recupera la etimología griega Τέχνη,

degger, para un estado de la cuestión sobre este tema recomendando la reciente antología Stenstad y McWhorter (2009), *Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy*, entre otras. Asimismo, cabe resaltar que hay muy interesantes aproximaciones que sitúan su atención en la correspondencia entre el pensamiento de Heidegger sobre la técnica y el de otros filósofos, principalmente: Jünger, Buber, Cassirer, Marcuse, Lao-Zhuang, Foucault, Latour y Agamben.

¹⁷⁵ Sobre este asunto, véase el texto “Las estancias de habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo” de Ángel Xolocotzi, donde él sostiene la importancia de considerar que la esencia de la técnica es ontológica: “Uno de los aspectos más difundidos de la filosofía del Heidegger tardío ha sido precisamente la insistencia en esta línea de interrogación que él contempló bajo el título de la técnica. Como sabemos, Heidegger centró la pregunta por la técnica en su esencia. Sin embargo, esto se ha pasado por alto de manera apresurada y se tiende a pensar aquí en esencia como un determinado *quid* que subyace a toda manifestación, en este caso, técnica [...] En tanto *SyT* buscó pensar el ser desde el tiempo, entonces, la esencia no podía ser aprehendida como algo atemporal y/o permanente” (2006, 106).

con el objetivo de dismantelar la definición instrumental y antropológica de la técnica. De este modo, Heidegger se distancia desde un comienzo de la interpretación del ente de *Ser y tiempo*. Para Heidegger, la definición instrumental de la técnica es inadecuada, porque “no nos muestra todavía la esencia de ésta” (1954/1994, 11). Para hacer una deconstrucción de esta interpretación, Heidegger pregunta acerca de cuál es la esencia de lo instrumental mismo y concluye que es lo que llamamos causalidad [*Kasualität, Ursächlichkeit*], es decir, el hecho de que una cosa ha sido fabricada para un fin. Por ello, Heidegger recuperará la interpretación aristotélica de la causalidad:

Desde hace siglos la Filosofía enseña que hay cuatro causas [*Ursache*]: 1ª. La causa materialis, el material [*Material*], la materia [*Stoff*] de la que está hecha, por ejemplo, una copa de plata; 2ª. La causa formal, la forma [*Form*], la figura [*Gestalt*] en la que entra el material; 3ª. La causa final, el fin [*Zweck*], por ejemplo, el servicio sacrificial por medio del que la copa que se necesita está destinada, según su forma y su materia; 4ª. La causa efficiens, que produce el efecto [*Effekt*], la copa terminada, real, el platero (1954/1994, 11).

Sin embargo, Heidegger sólo partirá de esta interpretación para discutir la significación de cada una de estas causas y sobre todo la relación entre éstas. Heidegger acierta en señalar que, aunque las causas designen diferentes aspectos de la cosa, usualmente nombramos “causa”, únicamente a “lo que efectúa” (1954/1994, 12). Esta interpretación de las causas aristotélicas es equivocada, en cuanto que para los griegos la causa era el *aitión*, es decir, el “ser-responsable de algo”. De modo tal que, las causas pueden ser “causas” porque son los modos en los cuales los diferentes elementos que componen una cosa se co-responden entre sí y son responsables de su presentación. Para comprender esta acepción de causa es prudente remitirnos al ejemplo que enuncia Heidegger:

La plata es aquello de lo que está hecha la copa de plata. En cuanto tal materia (ὑλὴ) es corresponsable [*mitschuld*] de la copa. Ésta es deudora [*schuldet*] de la plata, es decir, tiene que agradecerle [*verdankt*] a la plata aquello de lo que está hecha. Pero el utensilio sacrificial no se limita a estar en deuda [*verschuldet*] sólo con la plata. En cuanto copa, esto que está en deuda [*verschuldete*] con la plata aparece en el aspecto de copa y no en el de prendedor o de anillo. De este modo, el utensilio sacrificial está al mismo tiempo en deuda [*verschuldet*] con el aspecto [*Aussehen*] (εἶδος) de copa. La plata en la que ha adquirido su aspecto la copa, el aspecto en el cual aparece la plata son, cada uno a su modo, corresponsables [*mitschuld*] del utensilio sacrificial (1954/1994, 12).

Como podemos observar en la descripción, el “ser-responsable” [*Verschulden*] de una cosa implica en igual medida estar “en deuda” con esa cosa. La “deuda” [*Schuld*] no es una obligación. No es que la plata esté obligada a aparecer como copa, podría ser igualmente prendedor o anillo. Sin embargo, si la plata no apareciera como copa, está no sería producida bajo determinadas circunstancias y procesos. A su vez, la elección del material, el aspecto y el proceso se sujetan a su utilidad destinada. Primero, el que sea una utensilio para beber, y luego, el que sea un utensilio que sirve para el sacrificio. Parecería a simple vista que el carácter de utensilio de la copa determina la elección de lo demás. Sin embargo, esto es incorrecto. A diferencia de la comprensión del ente intramundano en *Ser y tiempo*, en este texto, Heidegger señala que el utensilio en su presentarse no se determina por la utilidad. Heidegger enfatiza que ni siquiera la finalidad de la cosa puede comprenderse como una “utilidad”, en cambio propone el concepto de *télos*. La diferencia

radical entre estos dos términos consiste en que el primero tiene su fundamento únicamente en la “remisión” que le otorga el Dasein en la comprensión; mientras el concepto de *télos* refiere a un sentido que no es *para* el humano. El *télos* no es como la causa final, lo único regente y determinante en la elaboración del utensilio, en vez de ello, se concibe como la resolución de la posibilidad de ser del utensilio.

La caracterización del *télos* aquí se asemeja de manera importante al concepto de *lebóra*. El *télos* es aquello que da fin a la cosa, pero este fin no es un acabamiento, sino sobre todo una apertura, es el fin donde comienza la cosa a ser lo que será después de la producción. Desde esta perspectiva, comprendo el *télos* como la aperturidad decidiente de un ente, es decir, la decisión que se trama en la relación de co-responsabilidad que se tienden las causas y que abre al objeto a que aparezca de una determinada forma. Esta decisión puede ser explicada con el concepto de *cuerpo* en Nancy. Puesto que, como dije anteriormente, el cuerpo es el instante decisivo *cómo* la existencia se ex-cribe.

En mi opinión, el *télos* no tiene otro modo de ser que el cuerpo mismo. El cuerpo entendido no como materia conformada, sino ya desde siempre como una estructura relacional. El cuerpo creado está abandonado a su destino por hacer y su *télos* es esta libertad que su *finitud* implica. El *télos* del utensilio no es definido por el o la artesano/a, no es él o ella quien toma la decisión. Esto queda muy claro cuando se habla del arte, la cual se resiste a cualquier “finalidad” que se le imponga de fuera tanto de su autor/a como de sus lectores/as y espectadores/as. El *télos* es la *finitud* misma del utensilio que se presenta como un cuerpo, y en la medida en que es un cuerpo, crea su propio sentido. Tal es la razón por la que un mingitorio de Duchamp puede ser a la vez un mingitorio y una obra de arte. Esto no significa que la cosa no haya sido hecha contemplando un determinado uso, significa que este uso no es lo que la determina. El sentido de la cosa no es su uso sino su *finitud* misma. De este modo, el uso de una cosa es ya un modo de creación, en la cual el cuerpo es abierto conforme a su libertad de crear un sentido.

Este fenómeno es experimentado en la cotidianidad de nuestra relación con lo útil, en la cual no sólo hay comprensión, sino también un constante proceso de creación de sentido para con las cosas. Cuando utilizamos las cosas para lo que no fueron diseñadas, lo que acontece es una creación en los términos de la *téchne*. Puesto que reflexionamos, es decir, atendemos a las *causas* de una cosa aunque ésta se nos muestre como “acabada” o “dada”. Por ejemplo, esta creación acontece cuando buscamos que un objeto duro se comporte como un martillo, o un cuchillo sea un destapador de vinos. Sin embargo, no parece que en esta creación nos dispongamos en una relación de igual responsabilidad que la del artesano que coliga las causas. La diferencia radica en que el artesano desoculta la relación entre las causas mostrándolas en la producción y el *cuerpo* de lo producido. De este modo, el artesano desoculta el *télos* del objeto, sólo a través de su disponerse al entramado de las causas. Y este entramado es lo que de hecho crea un sentido para ese objeto. El ejemplo más claro de este tipo de creación es la creación artística, en donde el o la artista ni siquiera sabe con certeza el *télos* que con la obra de arte le saldrá al paso. En la elaboración de una novela, una pintura o una escultura se percibe con mayor evidencia cómo, la producción que lleva a la presencia a la obra es en cada uno de sus momentos un co-responder. El y la artista son interpelados constantemente por las otras causas que impiden que la causa eficiente, el creador, domine completamente el entramado e imponga su voluntad de decir. Precisamente por ello, la obra de arte no puede ser considerada una expresión de las vivencias y pensamientos de los y las artistas.

En cambio, en la transformación cotidiana que hacemos de los objetos, hay una espe-

cie de atención a la naturaleza del objeto que en cierta medida atiende y responde a su materia, forma y finalidad original; pero trata de imponerle una diferente finalidad que puede corresponderle también en mayor o menor medida. Muestra de ello es que con frecuencia los objetos no responden ante nuestras exigentes demandas como lo planeábamos y se rompen, porque su *cuerpo* no era del todo acorde con el *télos* que buscamos imponerles. En estas ocasiones acontece una coligación con el objeto, pero que presta oídos sordos, o bien, que no “deja ser” a las causas lo que son en sí mismas; sino que busca dominarlas en función a un *para que* pre-definido. Esta forma en la cual también acontece la *téchne* es lo que Heidegger llama *Ge-stell* [emplazamiento] y describe la lógica en la que funciona la técnica moderna. En esta forma de la técnica no acontece un cuidado de la *physis*, puesto que el pensamiento no pesa, no se abre ni deja que las cosas le toquen con todo su pesaje, lo que quiere decir también con todo su sentido. De este modo, no hay apertura pasible ante los cuerpos, sino imposición de un sentido instrumental, el cual, de hecho, calla lo corpóreo de los cuerpos. Olvida que los cuerpos son el *cómo* del ser ex-crito y ya tienen un sentido tangible, concreto e impenetrable por sí mismo. Los cuerpos no necesitan ser completados por un sentido ideal. Por lo pronto, suspendo una profundización mayor del modo de la técnica moderna, puesto que en este apartado me interesa desarrollar y definir las cuestiones fundamentales de la interpretación de la esencia de la técnica que emprende Heidegger, sin las cuales no puede tampoco comprenderse la distinción que luego él busca con el término *Gestell*.

Como observamos en el ejemplo de la copa sacrificial, las causas entre sí interactúan modificándose y afectándose mutuamente. Esta doble connotación la tiene de por sí la palabra “*Verschulden*”, que en alemán puede significar muchas cosas. El término deriva del vocablo *Schuld*, cuyo sentido ordinario es “culpa”. Por tal razón, Heidegger se ve obligado a aclarar que el término no tiene aquí una connotación moral, no es que las cosas sean culpables por alguna falla. En igual medida, cuando Heidegger enfatiza la connotación de “responsabilidad”, tampoco dice que las causas sean los agentes que efectúan la cosa, es decir, la causa [*Ursache*] que produce un fin. En el párrafo anterior ya dije con claridad que Heidegger rechaza esta comprensión de causa, únicamente como *causa efficiens*. De este modo, la responsabilidad a la que alude Heidegger con el ejemplo, es desde siempre una co-responsabilidad, esto es, una responsabilidad que no es producto de ninguna relación posterior producida por la culpa o una actividad. La co-responsabilidad, en alemán *mitschulden*, se define también como estar mutuamente en deuda con el otro. Así, se indica una relación que no es ni pasiva ni activa, sino ambas¹⁷⁶, porque es una relación original entre las causas. En mi opinión, esta relación es la causalidad, pero una causalidad no secuencial que atiende más bien a la lógica de la paradoja, en cuanto que en ésta las causas se padecen unas a otras, se tocan y es éste choque lo que produce el sentido: la cosa. La causalidad, entendida de este modo, es una especie de lógica relacional que describe el modo en el que una cosa llega a la presencia.

De este modo, Heidegger plantea la *téchne* como la acción-pasión de coligar las causas —*materia, forma, fin y origen*— para que éstas respondan mutuamente en la conformación de la cosa creada. En la creación de una cosa, las causas determinan en igual medida su presentación y están en deuda unas con otras. La forma de un determinado instrumento responde a la elección del material utilizado, que a su vez responde tanto a la forma concebida como al uso contempla-

¹⁷⁶ Coincido en este punto con Rojcewicz en que esta acepción de la responsabilidad es activa y pasiva a la vez (2006, 18).

do y a los destinatarios y las destinatarias posibles. La artesana y el artesano que crean, atienden a dichas causas y responden por ellas, dándoles lugar y dejándolas ser.

Conforme a ello, la *téchne* es un modo de la *poiesis*, el cual se determina por la causalidad, entendida como relación de co-responsabilidad entre las causas. Pero la *poiesis* en su sentido griego no nombra únicamente el fabricar artesanal y artístico, sino también a la *physis*. Dice Heidegger: “Toda acción de ocasionar [*Veranlassung*] aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a presencia es $\pi\omicron\iota\epsilon\sigma\iota\varsigma$, pro-ducir, traer-ahí-delante [*her-vor-bringen*]”. De hecho, la *physis* es la *poiesis* en el más alto sentido (1954/1994, 14;), porque se trata de hacer presente aquello que no está presente de ninguna forma previa. La *physis* es el modelo que toman la creadora y el creador para producir. Podemos ver que lo que define a la *poiesis*, para Heidegger, es el traer-ahí-delante [*her-vor-bringen*]. Asimismo, la *poiesis* es “*Ver-an-lassen*”, es decir, “dejar venir” o “hacer venir” en la correspondencia. La cita de Heidegger anteriormente transcrita es, de hecho, una traducción de un pasaje del *Banquete* de Platón. A través de la evocación de tal pasaje, Heidegger muestra que lo más característico de la noción de *aitia* en cuanto que “dejar-ser”, es que se deja ser trayendo algo ahí delante, pro-ducendo, con-ducendo hacia lo desoculto; esto queda descrito en el vocablo *her-vor-bringen*.

Asimismo, Heidegger aclara que la actividad del *pro-ducir* constituye un develamiento [*Entbergen*]. Por ello, es una actividad que se halla circunscrita al terreno de la *alétheia*. Con base en este aspecto es que la *techne* tiene el potencial de descubrir la verdad de la naturaleza (*physis*). La interpretación de Heidegger acerca de la *técnica* como *episteme* remite precisamente a ese desocultamiento de la verdad del ser. Sin embargo, este desocultamiento no es una representación del conocimiento acerca de la naturaleza, sino un dejar-ser la articulación conforme a la *poiesis de la physis*, creación de la naturaleza, en el mismo acontecimiento de la *poiesis* de un instrumento.

Por eso, afirma Heidegger que la *técnica* desoculta algo que no se produce a sí mismo sino a través de otro, el artesano o artesana, la o el artista, o bien, el o la usuaria. Lo desocultado todavía no se halla ahí adelante pero es “lo-que-hay-que-traer” [*entbirgt das Her-vor-zu-bringende*]. El deber-ser de “lo-que-hay-que-traer” a la presencia, en mi opinión, puede comprenderse desde la comprensión que Aristóteles tenía sobre la poesía. Si recordamos la *Poética*, Aristóteles define la diferencia entre la historia y la poesía en función a lo que presentan una y otra:

Que, en efecto, no está la diferencia entre poeta e historiador en el que uno escriba con métrica y el otro sin ella, [...] empero diferénciense en que el uno dice las cosas tal como pasaron, y el otro cuál ojalá hubieran pasado. Y por este motivo la poesía es más filosófica y esforzada empresa que la historia, ya que la poesía trata sobre todo de lo universal, y la historia por el contrario, de lo singular. Y hállese en universal cuando se dice qué cosas verosímil o necesariamente diría o hará tal o cual por ser tal o cual” (Aristóteles, 1451b, 1946, p.14).

De acuerdo con el pensamiento aristotélico, lo que la poesía de palabras presenta es una verdad verosímil acerca de cómo las cosas debieron haber sucedido. Conforme a ello, el *deber-ser* de la *técnica* no se puede comprender como una necesidad, sino como posibilidad. En este sentido, “lo verdadero” no constituye una verdad atemporal y válida para todos los casos, la verdad tiene su modo de ser en el mismo *acontecimiento poetizante*, donde su sentido se reconoce como lo-que-hay-que-traer. Pero lo que define este “hay” del acontecimiento es la relación de correspondencia entre las causas. Asimismo, la verdad que es traída al *ahí* constituye el *ahí* mismo, no tiene lugar fuera del acontecimiento, puesto que no es ni anterior a la creación del objeto, ni posterior a éste. Ésta surge en el mismo momento de la relación de responsabilidad participada y compartida de

las causas en el *abí*: la ocasión de la creación.

En mi opinión, este pensamiento constituye una importante remodulación de la comprensión de los entes intramundanos. Puesto que, como el Dasein, en estos también tiene lugar la verdad —el sentido del ser— como un *ser-abí*. Asimismo, la articulación entre las causas que muestra el utensilio sacrificial es también una participación de sentidos concretos y tangibles, que en su diferencia y por su diferencia articulan un sentido singular plural. La copa no es ni uno de estos sentidos, ni las síntesis de las diferentes causas, sino que está determinada por la relación de ser-con [*mit-sein*] de las causas. La relación del *ser-con* designa aquí tanto un estado pasivo como una actividad. En la copa las causas *son-con*, en cuanto que unas a otras están en deuda y éste es primordialmente un *pathos*. Sin embargo, al estar en deuda también se interpelan entre sí y se responden unas a otras. De este modo, la relación de responsabilidad en esta acepción podría ser bien traducida desde la estructura relacional del *ser-a* [*être-a*], tal y como la esboza Nancy. Puesto que es una relación abierta *a* la transitividad del ser y del sentido¹⁷⁷.

En realidad, la *téchne* no es otra cosa que una correspondencia de sentidos. Por ello, Heidegger puede decir que la actividad del artesano que hace la copa es un “coligar” [*versammeln*]. Heidegger señala aquí la resonancia que la palabra almena *über-legen* (reflexionar, meditar) tiene con el verbo griego *légein* y el *legere* latino. El *légein* griego nos remite a la actividad del *lógos*: hablar, decir, relatar, meditar, pensar. Sin embargo, Heidegger recupera otra acepción del verbo *légein*, que proviene de Homero, en el griego arcaico *légein* también significa reunión, recoger, dejar estar. Tal y como lo señala Heffernan (1988), en el léxico de Homero la palabra *légein* aparece asociada a múltiples significaciones que nos remiten a este coligar y al traer-ahí-delante¹⁷⁸.

Desde mi perspectiva, esta acepción de responsabilidad no excluye del todo la responsabilidad moral, sino que más bien alude a un plano más original en el cual se funda ésta. Por ejemplo, cuando afirmamos que los padres son responsables de sus hijos, el término es indicación de una relación fundamentada en una lógica distinta a la de la pura causalidad. Los padres y las madres no son responsables de los hijos porque han incurrido en una falta al tenerlos, ni tampoco porque necesariamente sean culpables de su nacimiento. La responsabilidad de éstos y éstas alude más bien a una relación que está determinada por el cuidado. La relación entre padres, madres e hijos es una creación conjunta de sentidos que afectan a ambas partes. La relación de co-responsabilidad se da en el mismo momento en el que surge la relación. Habrá que cuestionarnos si las relaciones entre humanos, tales como la familia, el amor, el o la maestro/a y el o la discípulo, pueden ser articuladas como creaciones desde esta misma lógica.

La responsabilidad que se muestra en el ejemplo del utensilio, parece ser una responsabilidad de orden ontológico, tal y como la caractericé en el apartado 1.4. En mi interpretación,

¹⁷⁷ En el apartado 1.2 describo ampliamente esta relación “ser-à” como una relación de co-participación entre las causas que son agente y pacientes simultáneamente.

¹⁷⁸ A partir del diccionario de Passow (*Handwörterbuch der griechischen Sprache*) y el léxico de Lidell y Scott (*A Greek english lexicon*), Heffernan (1988) señala múltiples significaciones, señalo aquí sólo algunas para que se comprenda la diversidad de acepciones que la palabra tenía para los griegos: **legen** (poner, declinar, reposar, asentar, tender); **zusammenlegen** (fusionar, plegar, reagrupar); **lesen** (leer); **sammeln** (recoger, reunir); **auslesen** y **auswählen** (elegir, seleccionar); **rechnen** y **erzählen** (contar, narrar, relatar, referir); **darlegen** y **angeben** (declarar, demostrar, exponer); **aussprechen** (proferir, manifestar, pronunciar); **schildern** (caracterizar, describir, retratar); **sagen** (decir) y **reden** (hablar); **heißen**, **nennen** y **benennen** (señalar, nombrar, denominar, bautizar); **befehlen** (mandar, decretar, ordenar); **raten** (aconsejar); **ermahnen** (prevenir, exhortar); **mitteilen** (hacer saber, comunicar); **besagen** y **bedeuten** (significar, denotar) (38-9). Señalo en negritas sólo aquellas significaciones que nos remiten a los dos movimientos aquí descritos “ser-con” y “traer-ahí-delante”.

conforme a este pensamiento, la responsabilidad ontológica comienza en la aperturidad de la llegada del mundo. El utensilio es una ocasión de esta llegada del mundo, en cuanto que en éste se hace presente el sentido del ser. La técnica es un tipo de pensamiento que no es del orden del saber, sino del orden del pesar, puesto que en esta creación el mundo se hace cuerpo. En la técnica la reflexión se convierte en cuerpo. El pensamiento aquí pesa en los términos que antes expliqué: “El pensamiento pesa ahí donde la razón, siendo a sí, se separa de sí, separándose con toda la separación de esa *a*” (Nancy, 1991/2007c, 18). La acción de la técnica, entonces, no es una acción de la razón sencillamente aunque sea una *episteme*. En esta acción, la razón se separa de sí en su co-responder que abre espacio para que las otras causas sean. La razón padece la aperturidad de su *ser-a*, es decir, padece la pasibilidad de sentido. En la técnica, la pasibilidad de sentido es tan definitoria como la actividad de la razón. De hecho, podríamos decir que la razón, como en la paradoja, busca su propia pérdida, puesto que busca perderse en el otro que es traído adelante —lo producido—. Pero esta paradoja es un “deber ser”, una responsabilidad de ser pasible del sentido, de dejar ser a las otras causas, sentidos de la *physis* en su co-ligar. Este “dejar ser” implícito en el “ocasionar” [*Veranlassung*] toca el sentido del mundo. Richard Rojcewicz (2006) señala que éste ya es el sentido de la utilización de los términos *ver-an-lassen* [ocasionar], *an-lassen* [dejar venir] y *los-lassen* [soltar] en el ensayo¹⁷⁹ :

The word for “let” in German is *lassen*, and the new terms are compounds formed by adding prefixes to it: *los-lassen*, *an-lassen*, and *ver-an-lassen*. Heidegger writes them just that way, with hyphens to call attention to the root word, *lassen*, i.e., to show that they are derived from *lassen*, that they are forms of letting. What do the terms mean? That can be determined by examining the respective prefixes; *los* means “loose,” *an* means “on” or “to,” and *ver-an* means “all the way to” or “all the way to the end.” Thus the prefixes set the words in order from a more passive to an emphatically active sense of letting. The order is this: from letting loose, to guiding onto the proper path to some end, to being in attendance all the way to that end (32).

Como puntualiza la cita, las causas dejan ser al ente. Pero este *pathos* tiene una movilidad interna: las causas dejan que algo advenga o llegue a la presencia; para dejarlo ser lo sueltan en dirección a su advenimiento, es decir, lo dis-ponen a su surgimiento como si se tratara de dejarlo encontrar su camino. Y en este camino, las causas, no sólo el humano, cuidan a la cosa hasta que alcanza su finitud como presencia.

¹⁷⁹ Transcribo el párrafo de Heidegger donde aparecen estos tres sentidos: "Um uns vor den genannten Mißdeutungen des Verschuldens zu schützen, verdeutlichen wir seine vier Weisen aus dem her, was sie verschulden. Nach dem Beispiel verschulden sie das Vorund Bereitliegen der Silberschale als Opfergerät. Vorliegen und Bereitliegen (ὄποκσειθαι) kennzeichnen das Anwesen eines Anwesenden. Die vier Weisen des Verschuldens bringen etwas ins Erscheinen. Sie lassen es in das An-wesen vorkommen. Sie lassen es dahin los und lassen es so an, nämlich in seine vollendete Ankunft. Das Verschulden hat den Grundzug dieses An-lassens in die Ankunft. Im Sinne solchen Anlassens ist das Verschulden das Ver-an-lassen" (1954/2000b, 11-2). Y su traducción al español aparece como: "Para protegernos de las interpretaciones equivocadas del ser responsable de las que hemos hablado, aclararemos los cuatro modos de la responsabilidad a partir de aquello de lo que ellos son responsables. Según el ejemplo, son responsables del estar-delante y del estar-a-punto de la copa de plata como utensilio sacrificial. El estar-delante y el estar-a-punto (ὄποκσειθαι) caracterizan la presencia de lo presente. Los cuatro modos del ser responsable llevan algo al aparecer. Lo dejan venir a darse en la presencia. Lo sueltan en esta dirección y de este modo le da ocasión a que venga, a saber, a su acabado advenimiento. El ser responsable tiene el rasgo fundamental de dejar venir al advenimiento. En el sentido de este dejar venir, el ser responsable es el ocasionar" (1994, 14).

Al respecto cabe remitirse a la interpretación de Ángel Xolocotzi sobre el *Ge-stell* como “conducto”¹⁸⁰. En contraste con el “dejar ser” que caracteriza a la esencia de la *técnica*. El *Ges-tell* es una técnica cuya articulación no es conforme a la *physis*, ni responde a ésta. Sino que *conduce* a la *physis* a un camino que no le es propio, sino impuesto, forzándola a “advenir” como lo que en esencia no es. De acuerdo con ello, Xolocotzi dice que en “el conducto ocurre un dominio de la técnica, la cual re-duce, no *produce* ni *induce* la presencia de la presente” (2006, 124). Puede comprenderse aquí la diferencia fundamental entre ambas acepciones de la técnica. Mientras que la *técnica* como *poiesis* imita a la *physis*¹⁸¹ induciéndola al desocultamiento, abriendo un lugar para que ésta se espacie y advenga en la *producción* como un sentido plural, concreto y tangible. En cambio, la técnica moderna reduce la *physis* a un sentido ideal, neutral, controlado e idéntico. En ésta, la presencia es reducida a un “para qué” proyectado específicamente para uso y beneficio del humano y la *physis* es interpretada únicamente en un sentido instrumental y antropológico.

Como mostré, la diferencia entre las dos acepciones de la técnica está asentada fundamentalmente en la actitud del humano, en cuanto que uno de los modos del ocasionar que participa en la técnica. Esto no significa que el humano tenga un privilegio en el proceso de la técnica. De hecho, en la acepción de la técnica esencial, el artesano participa del sentido de la *physis*, a la que también se le puede llamar mundo. Este sentido se manifiesta en el coligar de las causas, los diferentes modos del ocasionar. Es un sentido plural y diferante. Este sentido de la cosa en sí misma nunca es en sí y para sí, sino *a-sí*, porque surge del acuerdo y la tensión entre los diferentes modos del ocasionar. En este participar del sentido, el artesano desoculta junto con las otras causas un nuevo sentido singular de la *physis*. Por eso cada cosa que es producida es en sí misma una creación de mundo, en la cual ya está todo el sentido. Porque la estructura del utensilio como cosa en sí misma ya implica que sea ser-a [*être-à*]: ser sujeto a la creación técnica, sujeto al espaciamento.

Sin embargo, dije antes, la creación es *ex-nihilo*, lo que no significa que no hay causas que en su articulación produzcan tal ente, sino que lo decisivo de su llegada a la presencia está en la relación. No hay *nada más* que la relación originaria, la cual es el propio acontecimiento que este ente crea (trae) con su presencia. De este modo, lo que debe ser desocultado en la *técnica* no es otra cosa más que la relación *misma*, que es a la vez *diferencia*. La *mismidad* de la cosa está determi-

¹⁸⁰ La palabra *Gestell* ha sido traducida en castellano de muy diferentes formas: “Ge-stell: im-posición (Manuel Olasagasti, Adolfo P. Carpio, Héctor Delfor Mandrioni), dis-puesto (Francisco Soler, Francisco Ugarte), posición-total (Jorge Eduardo Rivera), dispositivo (Jorge Mario Mejía), in-stalación (Germán Bleiberg), estructura-de emplazamiento (Eustaquio Barjau), disposición (Marcos García de la Huerta), com-posición (Helena Cortés y Arturo Leyte), lo compuesto-en-disposición-de uso (Rafael Ángel Herra), con-ducto (Ángel Xolocotzi). André Préau vierte al francés por *arraisonnement* [apresamiento, inspección], que significaría “reconducir de grado o por fuerza a la razón” (Fédier 2008, p. 79), lo que, por cierto, alude a la concepción heideggeriana de la *ratio*” (Acevedo Guerra, 2010, 19).

¹⁸¹ Sobre este punto, en “El arte moderno y la técnica” (1983), Marc Froment-Meurice dice que ésta es en realidad la base del carácter mimético del arte: “Si el arte es imitación de la naturaleza, lo es en el sentido griego originario de la producción según el ser del ente, y no en sentido trivial (óntico) de copia de lo real, de la reproducción de algo dado ya existente” (2007, 252). Se recomienda la lectura de este texto, para ahondar al respecto de la relación entre la *physis* y la *poiesis* que se manifiesta en la esencia de la técnica. Froment-Meurice además se pregunta por el arte contemporáneo, a la luz de la distinción entre *téchne* y técnica moderna en Heidegger. Su conclusión es claramente pesimista, pues identifica la producción del arte contemporáneo con la estructura del emplazamiento e identifica los peligros de la técnica moderna en el arte moderno. Yo no concuerdo para nada con esta última parte de su propuesta.

nada por la mutua pertenencia de los sentidos diferenciales que se co-responden en su creación. Pero la creación es en cada ocasión de la presencia del objeto. No es un proceso que produce la cosa, sino que es el modo en el cual la cosa llega a la presencia cada vez. Desde mi perspectiva, entonces, lo que se desoculta es la estructura relacional que ya tiene el ser en cuanto que *lógos*. Pero *lógos* que no es solamente expresión humana, sino expresar-se el ser en el ente: *ex-peau-sition* (ex-piel-sición). *Lógos* que no se contrapone al *pathos* sino que lo exige y lo implica porque requiere de la relación de co-ligación y co-responsabilidad de los múltiples y diferentes sentidos que integran al infinito del sentido.

La responsabilidad que trae ahí lo que debe ser desocultado puede ser comprendida en los términos en los que antes definí la responsabilidad del sentido desde Nancy, quien, como observamos, afirma que la responsabilidad del sentido no es una responsabilidad a la que le precede nada, ningún llamado, ninguna cuestión (1993/2003c, 223). Desde mi perspectiva, en la *téchne* acontece una decisión existencial en el creador que padece esa responsabilidad infinita del sentido. Sin embargo, esta decisión existencial se decide como existencia en otro, a través de otro. La decisión de co-responder al sentido en la creación es la decisión creadora. Pero esta decisión creadora no se puede enunciar como una voluntad, no responde al “querer decir algo” o “querer producir algo”. La decisión creadora es la aperturidad a la pasibilidad de sentido que se da con el nacimiento o surgimiento de la existencia de esa cosa. En esta decisión, el humano, en su lugar de creador o creadora, padece un sentido como una diferencia singular finita. Este ente, entonces, no le pertenece sino que le co-responde. En este ente intramundano se muestra ya su pertenencia originaria *al* mundo.

En la aperturidad decidiente de la creación acontece una paradoja, en ésta el humano padece su responsabilidad infinita para con el sentido. De acuerdo, a mi comprensión del *ser-en-el-mundo* como *lógos del pathos del pathos*, en la técnica estaríamos en el área de un *lógos del pathos* de la responsabilidad. La técnica es en sí misma un trance mayéutico, un tetrólogo entre sentidos que desocultan su originaria co-pertenencia. En este trance mayéutico hay un re-nacimiento del humano que se experimenta a sí mismo como creador, viene al mundo como alguien que cuida al mundo en su ser-responsable. Pero a su vez, se da también un nacimiento con lo producido, en el cual se crea un sentido único y singular, que también es en su naturaleza mismo sentido plural.

En mi opinión, la lectura de Heidegger acerca de la técnica enfatiza la responsabilidad que como humanos tenemos con el mundo, es decir, acentúa que nuestra existencia, incluso en la actividad cotidiana del ocuparse de las cosas y utilizarlas es ya un cuidado del mundo. Desde una consideración apropiada de la técnica lo que observamos es que la definición de los entes como simplemente “a la mano” no es del todo apropiada. Cuidar de la cosa quiere decir *estar-en* su Ahí, participar de su ahí y responder de su presentación: *hacer experiencia-con* ella. Este cuidado del mundo es a la vez un crear que un dejar ser. En el cuidado del mundo, el humano da lugar a la existencia y por ello, crea un mundo. Este cuidar del mundo es hacer experiencia con el mundo: salir de sí y en esta movilidad abrir lugar para el espaciamento del sentido.

En la técnica, el humano participa de la verdad sobre su origen. Pero esto sólo se le muestra en el mismo acontecimiento del *llegar a la presencia*, la presencia misma es la dis-posición, el espaciamento, el traer ahí de esta verdad. Así, como dice Nancy, el acceso al origen no está en otra parte que en la llegada del ser, no se accede ni a una cosa, ni a un estado, se accede a un acceso (1996/2006b, 30). El acceso que es el otro aquí es un acceso al sí-mismo. En este sentido otro y del otro se le muestra al humano que su existencia ya es co-existencia y su sentido es sentido compartido (Sobre este aspecto se tratará el apartado 2.2.).

El proceso de la *técnica* funciona bajo la lógica del *partes extra partes*. En la técnica, el humano es responsable del sentido infinito del ser, porque la técnica expresa la condición real del ser como reparto y partición. La técnica desoculta que el ser es en el modo del singular plural: *partes extra partes*. No hay el ser repartido entre las partes, sino que el ser no es otra cosa que esa partición. A su vez, el ser es transitividad repartida, o bien, es partida: *ver-an-lassen*, dejar ser al ente finito, liberarlo para que sea un sentido concreto, tangible e impenetrable. En el instante decisivo, con la pasibilidad, el humano participa de la responsabilidad del sentido que implica el mundo. En cada existencia se crea un mundo, porque se da lugar a la relación de pasibilidad al mundo que la aperturidad implica. Por ello, la técnica tiene ese potencial privilegiado de desocultar, no un conocimiento, sino el propio acontecimiento en el que nos encontramos implicados:

El ser es en todas partes comienzo y final del movimiento, y antes que esto, movimiento mismo. El ser se manifiesta como movimiento que da vueltas en torno a sí mismo desde la plenitud a la más extrema enajenación, y desde ésta, hasta la plenitud consumada en sí misma (Heidegger, 1957/2008b, 119).

En la técnica, el ser no se muestra como infinito e indiferente, sino que se hace presente la extrema movilidad de la diferencia ontológica como *diferancia*: temporización y espaciamento. A su vez, conforme a esta lógica podemos mencionar que la técnica enfatiza la interpretación de la ocasión del ser, en la forma en la que Kierkegaard ya la ha interpretado. El término “ocasión” [*Anledning*] para Kierkegaard resulta fundamental en varias de sus obras. En el texto “El primer amor”, Kierkegaard hace una indicación muy clara acerca de cómo podemos entender la “ocasión” como un elemento fundamental de la creación. En ésta dice que la ocasión pertenece a la obra misma, en cuanto que: “la ocasión es esa nada que hace que todo surja” (1843/2006, 248). Por ello, luego podemos identificar que para Kierkegaard la “ocasión” no es otra cosa que justamente la lógica paradójica en la que llega el ser:

La ocasión es la última categoría, la auténtica categoría dicha de transición de la esfera de la idea a la realidad. Esto debería tenerlo en cuenta la lógica. Ésta puede ahondar tanto como lo desee en el pensamiento inmanente, abalanzarse desde la nada hacia la forma más concreta, pero a la ocasión no le da nunca alcance y por ello tampoco a la realidad. En la idea, la entera realidad puede completarse; sin la ocasión, nunca llega a ser real. La ocasión es una categoría de la finitud y resulta imposible para el pensamiento inmanente aprehenderla, pues es demasiado paradójica para ello. Esto se percibe en el hecho de que lo que surge de la ocasión es completamente distinto de la ocasión misma, lo cual es absurdo para cualquier pensamiento inmanente [...]. Y es que la ocasión de por sí no es nada y sólo es algo en relación a aquello que ocasiona, y en relación a esto mismo, en rigor no es nada. Pues, desde el momento en que la ocasión fuese algo distinto de nada, se encontraría en una relativa relación de inmanencia con aquello que suscita, siendo entonces fundamento o causa (1843/2006, 250-1).

Desde el pensamiento del filósofo danés, podemos ver claramente que la creación no es diferente de la llegada del ser, y por ello, es el concepto de ocasión el que puede manifestar la paradoja de que lo *mismo* siempre sea *otro*, es decir, que no hay *mismo* sin la diferencia de la ocasión. A su vez, la ocasión es la *dynamis* de la creación, razón por la cual justamente no puede ser “nada” más que lo que acontece como ocasión misma. Así, el ser se manifiesta en el ente como ocasión de sí mismo, pero por ello, un ahí temporal y espacial particular. Su relación con el ser no es nada

más que la ocasión, lo que lo crea y a la vez lo hace finito. Queda clarísimo en esta indicación, que ya Kierkegaard sustituye la comprensión de la causa eficiente por la “ocasión”. Si fuese de otro modo nos advierte Kierkegaard, bajo el seudónimo del editor Víctor Eremita, habría de confundirse todo, puesto que tomaríamos la ocasión por una causa o fundamento de la creación. Puede verse, en este sentido, cómo la lógica de la co-responsabilidad, en vez de la causalidad, traduce la articulación de la “ocasión” tal y como es descrita aquí. A su vez, también la *dynamis* no sería una inmanencia indiferenciada, en cambio, su articulación es por la “ocasión” finitud y, por lo mismo, diferencia singular.

Con respecto a lo mencionado anteriormente, sostengo que la técnica constituye uno de los modos existenciales en los que el humano cuida al mundo. De modo tal que el humano no es causa del mundo, ni de la presentación de los entes en el mundo. El mundo se da ocasión en este encuentro constante entre humano y mundo, el cual acontece precisamente como una creación. Este modo de cuidar, como he tratado de exponer a lo largo de todo el apartado, dista mucho de la interpretación de los entes intramundanos en *Ser y tiempo*. Puesto que, como describe Nancy, la técnica es por sí misma una “‘finalidad sin fin’ (=sin fin extrínseco) de un género que quizá siga estando por descubrir. Y es tal descubrimiento a lo que nos expone nuestra historia, en tanto que devenir-tecnológico del ser o de su acabado” (1996/2006b, 134). En contraste, ya me remití a ello en la introducción de este apartado, el ente intramundano en *Ser y tiempo* se interpreta fundamentalmente desde su *para* el humano, con lo cual, se le interpreta de una manera mucho más semejante al *Gestell*. Queda pendiente aún hablar con más detenimiento acerca de la técnica moderna o *Gestell* que pareciera más “impropia”, o bien, menos esencial. Antes de abordar, ésta me gustaría remitirme al pensamiento de la cosa y la estructura de la cuaternidad. Porque este análisis me permitirá abordar la reflexión de los entes intramundanos, sin considerar necesariamente el que sean o no utensilios. Este análisis descubrirá con mayor énfasis que el acontecer de la cosa no es nada más que una relación, una trama de sentidos diferantes en relación de igual responsabilidad, con lo cual quedará aún más claro el carácter singular plural del ser-en-el-mundo. Este desarrollo me permitirá abordar en el cuarto subapartado, cómo se da esta forma del cuidado de los entes intramundanos en la contemporaneidad como *ecotecnica*. Asimismo, en ese punto podré tender un auténtico diálogo entre la comprensión de la técnica moderna de Heidegger (*Gestell*) y la noción de *ecotecnica* de Nancy. Esta reflexión me permitirá demostrar que lo más definitorio de la técnica como cuidado del mundo es que sea una técnica sin fin extrínseco, que en ésta la existencia se disponga a una relación de responsabilidad ontológica, que no está en función del *por mor de* el Dasein y que no tiene una específica finalidad.

2.1.3. LA CUATERNIDAD DE LA COSA: PARADOJA DE LA PRESENCIA Y PASIÓN DE LA PRESENTACIÓN.

Cuando tratamos de pensar en la cosa en sí hay que situarnos en la dimensión del *pathos* del *pathos*. En este horizonte de comprensión se despliega la famosa conferencia de Heidegger “*Das Ding*” (su escritura data de 1950) [“La cosa” publicado en *Conferencias y artículos* (1954/1994)], uno de los trabajos que más señalan el cambio o viraje (*Kebre*) que tuvo Heidegger en su pensamiento tardío. En este texto se observa muy claramente el paso atrás que realiza Heidegger, con el objetivo de abrirse al ente en su carácter autónomo con respecto al Dasein. En coincidencia con tal, en la producción tardía de Heidegger¹⁸², el filósofo propone pensar mucho más en el *encontrarse* humano, que no es ni siquiera una disposición afectiva o un estado de ánimo, sino justamente ese espacio donde la cosa tiene lugar como un acontecimiento. El intento de Heidegger por pensar la *técnica* se orienta ya a esta dirección, prueba de ellos es que cada vez se aleja más del utensilio acabado para abrirse a la cosa como aperturidad: un *claro* [*Lichtung*] que es lugar de reunión y co-ligación de sentidos diferenciales acerca del ser. Mostraré más adelante que en esta coligación de la cosa se esboza otro modo del cuidado del mundo que la comprensión y la interpretación.

Desde el inicio del texto, puede verse que Heidegger intentará pensar la cosa en su coseidad (*Dinghafte*), distinguiéndola tanto de la interpretación de objeto (*Gegenstand*) como de la representación (*Vorstellen*) (1954/1994, 146). Resulta peculiar que para indagar acerca de la coseidad Heidegger escoja reflexionar acerca de un utensilio: la jarra. Independientemente de las razones que puedan haber orillado a Heidegger a tomar tal decisión. Cabe resaltar que en términos argumentativos, el hecho de que la jarra sea algo producido conecta inmediatamente con el análisis de la copa sacrificial que describí en el apartado anterior. Esto es relevante, sobre todo porque Heidegger intentará en un principio del ensayo, pensar la coseidad de la jarra, tomando en consideración el *producir* que la ha llevado a la presencia, a su estar en sí. Y desde muy pronto en el texto, rechazará esta postura arguyendo que en la reflexión sobre el producir ya estamos en alguna medida tomando a la cosa como objeto Dice Heidegger:

La jarra [*Krug*] es una cosa en cuanto recipiente [*Gefäß*]. Es cierto que esto que acoge necesita de una producción [*Herstellung*]. Pero la condición de ser producida por el alfarero no constituye en modo alguno lo propio [*eigen*] de la jarra en cuanto jarra. La jarra no es un recipiente porque fue producida sino que tuvo que ser producida porque es este recipiente (1954/1994, 145).

La meditación que emprende Heidegger aquí indaga justamente acerca de lo que funda el acontecimiento del ser que es la jarra. Lo propio de la jarra no es lo fabricado en la producción. Puesto que, dice Heidegger: “El hombre sólo puede representar [*vorstellen*], sea del modo que sea, aquello que con anterioridad se ha despejado (iluminado) [*gelichtet*] desde sí mismo y se ha mostrado al hombre en la luz que comporta tal despejamiento [*mitgebrachten Licht sich ihm zeigt hat*]” (1954/1994, 148). Pero la producción es lo que “hace entrar la jarra en aquello que le pertenece como propio” (1954/1994, 145). Aquí, se puede detectar un eco con el pensamiento de la

¹⁸² Esto puede verse claramente en *Identität und Differenz*, que reúne la producción de Heidegger entre 1955 y 1957, aunque se publicó hasta el 2006 en alemán.

técnica. No es el artesano quien impone la materia, el aspecto y la finalidad al utensilio. Sino que, en la producción, lo desocultado es aquello que había que traer delante, lo propio de tal utensilio.

Sin embargo, Heidegger también refutará el potencial que un pensamiento sobre la producción de la cosa pueda descubrir de la cosa en cuanto cosa. En este punto de la argumentación, la propuesta de Heidegger nos permite hacer experiencia de la jarra en tanto que cuerpo. Aunque Heidegger no utiliza el término cuerpo se pueden observar rasgos comunes entre el análisis de Heidegger y el concepto de cuerpo en Nancy. Una de las definiciones más importantes de cuerpo es que el cuerpo es materia signada y finita, como la jarra que está fabricada de tierra. Sin embargo, para Heidegger lo más definitorio de la jarra no es ni la materia, ni son sus paredes o el fondo, sino el vacío que éstas abren. Dice Heidegger:

El alfarero lo primero que hace, y lo que está haciendo siempre, es aprehender lo inasible del vacío [*Unfaßliche der Leere*] y producirlo en la figura del recipiente [*Gefäß*] como lo que acoge [*Fasende*]. El vacío de la jarra determina cada uno de los gestos [*Gestalt*] de la actividad de producirla. La cosidad del recipiente no descansa en modo alguno en la materia [*Stoff*] de la que está hecho, sino en el vacío que acoge [*faßt*]” (1954/1994, 147).

Desde mi perspectiva, para Heidegger el carácter fundamental de la cosa está en su aperturidad pasible, es decir, en el vacío que tiene la potencialidad de acoger el líquido. Este vacío, en mi opinión, resalta con otras palabras la estructura de aperturidad que es el cuerpo en la interpretación de Nancy. Aunque antes sólo me referí al cuerpo humano, señalé algunas características que corresponden a todos los cuerpos. Al respecto, cabe mencionar una paráfrasis de Nancy: el cuerpo es la dis-posición al *pathos*, lo que está en-sí-ya-siempre-tocado por la posibilidad de ser tocado (1993/2003c, 188). Se podría oponer aquí que Heidegger no resalta propiamente el cuerpo de la jarra, puesto que no pone atención ni en la materia ni en la forma de ésta. Sin embargo, como expliqué en el apartado 1.4., el concepto de cuerpo que miento aquí no refiere en lo absoluto al entramado materia-forma. Sino que, de hecho, el propio cuerpo es una *kbóra*, es decir, un espaciamiento que en sus límites está desde siempre abierto al tacto, no acabado ni cerrado. Como antes dije, el cuerpo es el pliegue, la flexión. En el ejemplo de Heidegger, queda muy claro en qué medida la elaboración de una jarra se produce a partir de una tarea de espaciamiento fundamentalmente. La jarra crea el vacío que es lo inasible e intangible de ella. Pero su crear no es posterior al acontecimiento que es ésta misma. Por eso, el vacío determina cada uno de los gestos, también podríamos decir pliegues, de la cerámica. Con la presencia de la jarra nace al mismo tiempo el vacío, porque la jarra es una inflexión, una torsión del ser: un desvío en el cual el sentido intangible se convierte en toque.

De hecho, considero que puedo conducir la analogía un poco más lejos. No sólo Heidegger enfatiza el carácter de cuerpo de la jarra, sino que, además, describe el “acoger” de ésta justo como un “tocar”, en la interpretación de Nancy. Heidegger pregunta: “¿Cómo acoge el vacío de la jarra?” y responde:

El vacío acoge [*faßt*] de un modo doble: tomando y reteniendo. De ahí que la palabra «acoger» [*fassen*] tenga un doble sentido. Pero el tomar lo que se le vierte dentro y el retener lo vertido se copertenecen [*gebören zusammen*]. Pero esta unidad [*Einheit*] está determinada por el verter hacia afuera, que es aquello a lo que la jarra como jarra está destinada [*abgestimmt*]. El doble acoger del vacío descansa en el verter hacia afuera” (1954/1994, 149).

Se puede observar en la cita que la forma de acoger del vacío es una especie de *tocar*. En el acoger, la jarra toca en el límite exponiéndose como un vacío, como un espaciamento que puede acoger. En el acoger de la jarra suceden dos cosas, el “tomar” [*nehmen*] y el “retener” [*behalten*], que son ya en sí mismas dos sentidos del tocar: la piel que se despliega para recibir el toque y el tocar que permanece tocando, reteniendo el toque donado. También hay un tercer rasgo del acoger que Heidegger resalta y en el que descansan los otros dos: “el verter hacia afuera”. Este “verter hacia afuera”, dice Heidegger, es el “escanciar” [*Schenken*] (1954/1994, 149). La palabra *Schenken* en alemán significa también dar, donar, brindar, regalar. De este modo, la posibilidad que tiene la jarra de acoger como vacío “descansa” en que ésta constituye a la vez un donar que un acoger. Esta exigencia de la donación también nos remite al modelo del tocar que, como dije antes, demanda necesariamente un don: el don de dejarse tocar para tocar y donarse a aquello que se quiere tocar en la recepción del toque. De este modo, en la propia estructura de la jarra se coligan varios movimientos que nos remiten a la pasibilidad de sentido. Recordemos que ésta no es un estado estático. La pasibilidad de sentido tiene una movilidad en su reposo, como la jarra, o más bien, la jarra tiene una movilidad en su aparente reposo porque de hecho es una cosa pasible de sentido.

A partir del pensamiento acerca de la coligación entre el acoger y obsequiar, Heidegger desarrollará la estructura relacional de la Cuaternidad [*Geviert*]. Antes de definir puntualmente qué es la cuaternidad y cuáles son los discutidos cuatro que la integran, me parece importante señalar los movimientos argumentativos con los que Heidegger trama esta coligación. Puede ser chocante el modo en el cual Heidegger llega al “cielo y la tierra” como sentidos que se acogen en la jarra. Heidegger salta con demasiada celeridad de la propia naturaleza del “acoger de la jarra” a lo que ésta puede acoger: el agua y el vino. La selección del “agua” y el “vino” puede parecer, además de arbitraria, demasiado conveniente. Puesto que tanto el agua como el vino guardan una significación fundamental para casi todas las culturas, y en especial, para Occidente. Sólo por esta significación humana que no necesariamente corresponde a la coseidad del agua y del vino es que Heidegger puede afirmar que: “En el obsequio del agua, en el obsequio del vino demoran siempre cielo y tierra” (1954/1994, 150). Heidegger no se detiene en estas dos alusiones y de ahí se remite a otros dos sentidos que la jarra expone en su verter hacia afuera u obsequiar. Si lo escanciado por la jarra es el vino, el obsequio de la jarra alude a los mortales, porque es una bebida hecha para éstos. A su vez, esta bebida también se puede usar para la consagración, puesto que el vino es la bebida que se utiliza —habría que aclarar, en las culturas de origen griego y judeocristiano— en los momentos de libación de los dioses, específicamente, de ofrenda y de sacrificio. Heidegger dice: “Verter, cuando se lleva a cabo de un modo esencial, cuando se piensa de un modo cabal y se dice de modo auténtico es: dispensar, ofrecer, sacrificar y por esto escanciar” (1954/1994, 150). De este modo, transforma el escanciar de la jarra, en un verter que es obsequio u ofrenda en la cual se demoran los mortales y los divinos. Dice: “En el obsequio de lo vertido, que es una bebida, demoran a su modo los mortales [*Sterblichen*]. En el obsequio de lo vertido, que es una libación, demoran a su modo los divinos [*Göttern*], que reciben de nuevo el obsequio de escanciar como el obsequio de la dádiva” (1954/1994, 150). De este relato absolutamente ficcional, Heidegger concluye que en la jarra no sólo se demoran el cielo y la tierra, sino también los mortales y los divinos, los cuales son los integrantes de la cuaternidad.

La narración heideggeriana, que a muchos filósofos irrita, no puede ser tomada al pie de la letra. Si se quiere visualizar en realidad la radicalidad de la propuesta ontológica, habrá que trascender el sentido literal del texto e incluso comprender que los cuatro aquí mencionados no

son metáforas, sino indicaciones formales que nos remiten a diferentes regímenes del sentido. En una primera lectura del ensayo, se puede fácilmente caer en la equivocación de pensar que aquí Heidegger está interpretando la cosa desde el horizonte de comprensión humano, tal y como en *Ser y tiempo* los entes a la mano son interpretados en función al *por mor del Dasein*. A su vez, inmediatamente surgen algunos cuestionamientos fundamentales, que de hecho aciertan sobre la problemática que Heidegger aborda de una manera asistemática: ¿la caracterización del agua y del vino expuesta por Heidegger se aproxima a estas cosas en su carácter de coseidad? Con esta pregunta viene implicada otra pregunta: ¿el sentido del agua, del vino, de los mortales y de los divinos, que es enunciado por Heidegger como sentido de la jarra, puede ser en realidad el sentido de la jarra en su coseidad? Mi respuesta puede parecer insatisfactoria: los sentidos enunciados por Heidegger sobre el agua, el vino, los mortales y los divinos son sentidos de estos entes y del ente que es la jarra, pero igualmente y en la misma medida podrían no serlo. ¿Qué afirmo con esto? Que el sentido de cada uno en su caracterización hecha por Heidegger no está impuesto por Heidegger, sino que ya está en la jarra. La jarra tiene estos sentidos tanto como otros más, porque en sí misma ésta ya participa del todo del sentido. El sentido no pre-existe a la jarra. Ni la jarra tiene un sentido que sea más auténtico o menos auténtico. Atender a la coseidad de la jarra, dice Heidegger, es atender a su cualidad de hacer cosa. Pero el hacer cosa de la jarra descansa en que ésta puede acoger cualquier sentido, porque en su presencia participa del sentido absolutamente. Por ello, la jarra es una creación de mundo. En esta creación de mundo bien pueden presentarse: cielo, tierra, mortales y divinos, por mencionar algunos regímenes del sentido que son populares para Occidente. La presencia de la jarra suscita esos sentidos, ése es su potencial de comunicar, porque ella ya es una ocasión en la que el sentido transita y se desvía. Pareciera que caemos en un relativismo de la verdad pero no es así. Lo que trato de enfatizar es que la esencia de la cosa, no sólo de la jarra, es que ésta puede acoger el sentido, lo que en otras palabras significa que la cosa es pasible de sentido. De este modo, lo que se puede decir de la cosa es que ésta puede acoger y donar diferentes y múltiples sentidos. La cosa en tanto que cuerpo tiene este poder-ser en sí misma, el que sea un acceso y una apertura para el sentido.

Desde esta perspectiva, la coligación de los sentidos en la jarra enuncia una verdad sobre la jarra y la toma en su justa medida. Pero esta justa medida no será una verdad que pueda ser expuesta en un enunciado. Precisamente por eso, la Cuaternidad no debe ser tomada ni literal ni metafóricamente. La verdad de la cosa está en su hacer cosa: crear el mundo. Este poder-ser de la cosa, en mi opinión, descansa en la estructura ontológica del cuerpo como *ser-cuerpo-a* [*être-corp-à*]: cuerpo abierto hacia sí y hacia otro, en sí y fuera de sí, para sí y para otro. De este modo, el cuerpo de la cosa en su ontología ya es aperturidad pasible.

Dicho esto, cabe resaltar que la Cuaternidad concibe la cosa como un acontecimiento que ya es en sí mismo *légein*: coligación y decir. Primero, me enfocaré en el sentido de la coligación o reunión que suscita la cosa, cuando Heidegger dice que en el obsequio se demoran tierra, cielo, divinos y mortales simultáneamente. También puntualiza que: “Los cuatro unidos desde sí mismos, se pertenecen unos a otros. Anticipándose a todo presente, están replegados en una única Cuaternidad” (1954/1994, 150). La articulación de la Cuaternidad es una especie de identidad, pero que no es sintética, ya que no resuelve la tensión y el intercambio, la mutua afectación de los cuatro. Por el contrario, la Cuaternidad señala que el acontecimiento de la presencia, la cosa, es ya una estructura ontológica singular plural.

Con ello, la cosa no puede ser concebida más como una sustancia [*hypokeímenon*]. Por ende, Heidegger rechaza la interpretación de la cosa como *res, ens y objeto* (1954/1994, 154). El

carácter de coseidad de la cosa es su coligar [*versammeln*]. Dice Heidegger: “La cosa hace cosa [*dingt*]. El hacer cosa coliga [*versammelt*]” (1954/1994, 151), y más adelante, continúa: “La jarra es una cosa en la medida en que hace cosa. A partir del hacer cosa de la cosa, y sólo a partir de esto, acaece de un modo propio y se determina la presencia de lo presente del tipo que es la jarra” (1954/1994, 154). De este modo, a partir de las características de la jarra, Heidegger enunciará el acontecer esencial de la cosa como cosa. Primero que nada, la cosa acoge la cuaternidad. Este acoger de la Cuaternidad es un dar lugar a la cuaternidad de la cosa, recibirla como la jarra cuando recibe y abraza al vino. También es acoger, un permanecer en la coligación [*Versammlung*], tal cual y lo hace la jarra cuando retiene el líquido. La cosa escancia la Cuaternidad, la vierte hacia afuera, la expone o dona en su condición de cuerpo; como también la jarra estaba en posibilidad de escanciar. En este acoger de la cosa y en el donar de la cosa, para Heidegger, la cosa mora [*Verweilen*] la Cuaternidad.

De este modo, en mi interpretación, la cosa mora en la pasibilidad del sentido, pero esta pasibilidad de sentido implica a su vez que la cosa ya es reparto y participación del sentido mismo. El sentido se reparte en la cosa y ésta lo acoge. La cosa permanece —otra acepción de *verweilen*— en su pertenencia original al sentido, es decir, participa del sentido; y al mismo tiempo, la cosa dona una ocasión diferante para el sentido. Pero esta donación es recíproca, es decir, para donar un sentido propio —acontecer propiamente—, la cosa se ofrece al toque de sentido que significa el cuerpo. De este modo, la cosa es pasible de sentido y lo que expone no es otra cosa que el sentido transitivo que se desvía en ésta, morando y permaneciendo en su presencia sensible. De este modo, el sentido inteligible y el sentido sensible están articulados ya en la originaria apertura de las cosas en situación de coligación.

Aunque afirmé antes que la Cuaternidad no debe ser interpretada literalmente, tampoco es descartable del todo. En mi opinión, los cuatro de la Cuaternidad indican diferentes regímenes del sentido. Los cuatros son indicaciones formales, poéticas, sobre los sentidos que atraviesan, interactúan y se reúnen en la cosa. Con el término “regímenes del sentido”, me refiero a los modos operacionales con los que frecuentemente se articula el sentido, podría decirse también, órdenes de sentido, pero si pensamos en órdenes transversales, horizontales y desordenados, que tienen entre sí relaciones dinámicas no jerarquizables. Por eso he preferido la palabra “régimen”. Un “régimen” tradicionalmente se refiere a un conjunto de normas que rige una institución, entidad o actividad. Desde esta perspectiva, un “régimen de sentido” es una especie de normativa interna del sentido, que no está dictada por nadie externo, sino por las propias relaciones sintácticas del sentido, es decir, las relaciones que los sentidos se tienden entre sí en el mundo (en aquello que convenimos es el mundo). Estas relaciones no están sujetas a ninguna necesidad y pueden modificarse en cualquier momento, en este sentido son relaciones sintácticas y no semánticas.

De este modo, un régimen de sentido se construye por las resonancias internas entre los sentidos. Su normativa es dictada por la repetición y el desplazamiento de tales resonancias, esto es, el modo en el cual el sentido ha transitado, se ha repartido tramando relaciones de sentido que se repiten, desplazando unos sentidos por otros, a lo largo de la propia historia del sentido. Cuando me refiero aquí a regímenes de sentido me refiero a relaciones operativas de co-pertenencia entre determinados sentidos que son sujetos a ciertas relaciones de sentido históricamente hablando. De hecho, estos regímenes de sentido, ya se verá más adelante, no sólo coligan haciendo cosa, sino que le dan a la cosa su potencialidad de hacer mundo. Puesto que los regímenes de sentido muestran el modo en el cual colectivamente hemos creado y crea-

mos el mundo y, por supuesto, su sentido. Así, estos regímenes de sentido están determinados ética y estéticamente, porque han creado ya un sentido del mundo que comporta tanto un *ethos* como una *aisthesis*, mismas que determinan el modo en el que habitamos de diferentes formas el mundo. Para comprender esta coligación de los regímenes de sentido que acontecen en la cosa es necesario que me remita puntualmente a cada uno de éstos. A partir de este análisis de la coligación o articulación en la cual se dan estos regímenes de sentido, podré esbozar más adelante en qué medida la cosa significa ya una creación de mundo, en tanto que en su hacer cosa hace también mundo. Este desarrollo, a su vez, será fundamental para comprender cuál es el lugar del humano en esta coligación de sentidos y cómo desde este horizonte de comprensión se modifica la caracterización del cuidado hacia las cosas.

El primer elemento que es evocado por Heidegger como parte de los cuatro en el ensayo es “la tierra”. Dice Heidegger: “La tierra es la entrañante (la que porta) que construye, la que fructifica alimentando, abrigando aguas y roquedos, vegetales y animales” (1954/1994, 155). A su vez, en el ensayo “Construir habitar pensar”, Heidegger define ésta de una manera muy semejante: “La tierra es la que, sirviendo, sostiene; la que floreciendo da frutos; la que se extiende entre riscos y aguas; la que se levanta contra plantas y animales” (1954/2015, 21). Desde esta perspectiva, pareciera que la tierra es una indicación formal del régimen de sentido de la *physis* y está entendida como diferencia corporal. Este régimen de sentido alude precisamente a la arrealidad concreta de la materialidad, de la cual antes hablé en el apartado 1.4, desde el marco teórico de Nancy. De este modo, lo que designa la tierra es el sentido tangible que se produce en términos de espaciamiento con los cuerpos, estos se enfatiza en los verbos utilizados: abrigar, sostener, florecer, extender, levantar.

Nancy utiliza una imagen poética semejante cuando en “El corazón de la cosa”, habla del corazón de piedra que se define como “la indeterminación del afecto en tanto que afecto mismo” (1990/2002, 159). Con la alusión a un “corazón de piedra”, Nancy trata de aludir a una pasibilidad impasible, es decir, una pasibilidad que no se expresa con la presencia. En este punto, Nancy dice que este corazón consiste en “exponer a la piedra a los elementos: pedrusco sobre un camino, en un torrente, bajo la tierra, en fusión del magma” (1990/2002, 160). En esta exposición, la existencia de la piedra queda al ras de sí misma, lo que soporta la piedra se expone a las relaciones de sentido, y esta exposición que es pasibilidad es lo que determina el corazón de la cosa.

Tanto el elemento “tierra” como la alusión al “corazón de piedra” exponen que la cosa ya participa de la esencia elemental del ser, la cual se materializa en la cosa con toda su “compatibilidad y en su porosidad” (Nancy, 1990/2002, 160). Como afirma Nancy, en el tener-lugar de la cosa ya está el corazón de la cosa que consiste en un afecto: “sorpresa de una apropiación sin movimiento” (Nancy, 1990/2002, 160). De acuerdo con ello, Heidegger dice que la tierra es lo “entrañante” que construye, fructifica, acoge y alimenta. De este modo, el adjetivo y los verbos parecen caracterizar a la tierra bajo esa metáfora de la tierra como madre que es dadora de vida. Incluso, casi pareciera que se habla de la tierra como un útero que acoge y alimenta la cosa para que se construya y crezca desde ahí. Sin embargo, la tierra no es dadora de vida, sino que es ella misma ya el corazón de la cosa, o lo que es lo mismo, es ella misma de donde surge la cosa misma: su entraña que en el tener-lugar procura la apropiación sin movimiento del ser y sólo así soporta a la cosa.

En el texto “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, *Física* B. 1.”, Heidegger describe la interpretación griega de la *physis* como *arché*:

la ἀρχή no es algo así como el punto de partida de un empuje que después empuja fuera a lo empujado abandonándolo a sí mismo, sino que lo determinado de este modo de la φύσις no sólo permanece en sí mismo en su movilidad, sino que, en la medida en que se despliega de acuerdo con su movilidad (el cambio), regresa precisamente a sí mismo (1966/2000a, 211).

Si revisamos esta descripción podemos ver que esta interpretación de la naturaleza, que es ya una interpretación del ser, alude al régimen de sentido que he esbozado anteriormente. La *arché* indica la movilidad que el ente tiene en su aparente reposo. La disposición de partida de la *arché* nos remite a una movilidad que tiene el ente, cuando se abre en su llegar a la presencia, a la vez, que retorna hacia sí. Por ello, Heidegger resalta que los entes “no sólo están en *movimiento*, sino que *son* en la movilidad” (1966/2000a, 206). Esta movilidad que tienen los entes en reposo es su *llegar* en el cada vez de la presencia. Por ello, Heidegger dice que lo que hace al ente ser es que tiene su morada esencial y el sostén adecuado en la movilidad. Pero esta movilidad, escribe Heidegger, “reina en ellos mismos”. De modo tal, que la movilidad de la *physis como arché*, en mi interpretación, es el cuerpo mismo: el lugar de la disposición.

En mi opinión, entonces, los pensamientos de la “tierra” y el “corazón de piedra” se desplazan en un mismo régimen de sentido. Este régimen está asociado a la apertura del mundo vital y sobre todo a lo que hemos entendido por naturaleza. Al respecto, Nancy puntualiza que con Kant el concepto de naturaleza ha sufrido una transformación fundamental, ya que “ha dejado de constituir un orden dado para devenir el orden —o el desorden siempre posible— de un enigma de los fines” (2002/2003a, 64). En la interpretación de Nancy, el reconocimiento de la naturaleza como un orden que no pertenece ni a Dios ni a los hombres, que está determinada por unas leyes incognoscibles y una “fuerza formadora” de “cualidad insondable, pone en evidencia que la naturaleza no puede ser sometida a la lógica de la causalidad (2002/2003a). También el elemento tierra, tanto en “La cosa” como en “El origen de la obra de arte”, parece aludir a aquello que sostiene, a la vez que resiste a la estructura de la significación y a la enunciación. Esto es así porque articula un movimiento que no puede estar sujeto ni a la secuencialidad ni a la lógica de la causalidad tradicional.

Desde mi perspectiva, este régimen de sentido está conformado por el *corpus de sentido* de lo tangible y lo corporal, es decir, de la diferencia irreductible del mundo que acoge pero a la vez en su pluralidad y movilidad se resiste a una representación o imagen de mundo. Este régimen de sentido se contrapone con la dominación y subordinación de los *fines*, porque propone una movilidad del ser que no es necesaria, sino que señala el carácter reemplazable y arbitrario de la presentación. Por ello, en mi opinión este régimen de sentido pone énfasis en el carácter de desplazamiento de la interpretación de la diferencia ontológica de Derrida como *diferancia*. Porque enfatiza el movimiento o dinamismo generador del diferir del ser como espaciamento. De este modo, la tierra nombra al ser como un origen inapropiable, porque es múltiple, cuyo movimiento de apropiación consiste en “llegar a la presencia” siempre sin acabamiento —sin *finalidad* ni *final*—, desplazarse difiriéndose en las finitudes.

El siguiente integrante de los cuatro para Heidegger es el “cielo”. Dice Heidegger: “El cielo es la marcha del sol, el curso de la luna, el fulgor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la bondad y la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter” (1954/1994, 155). Y esta definición, se encuentra descrita prácticamente igual en el texto “Construir, habitar, pensar”: “El cielo es

el camino arqueado del sol, el curso de las fases cambiantes de la luna, el brillo errante de las estrellas, las estaciones del año y sus cambios. El cielo es la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la clemencia y la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter” (1954/2015, 21). Como se puede observar en ambas citas, lo que del cielo resalta es la temporalidad de la naturaleza. En casi toda la descripción abundan las alusiones semánticas a la temporización: las prosopopeyas (marcha del sol, curso de la luna, paso de las nubes) y metáforas (camino arqueado del sol, curso de la luna y el curso de las fases cambiantes de la luna, brillo errante de los astros) son recursos para acentuar el carácter dinámico del tiempo y su movilidad natural. Asimismo, también se repiten las antítesis: “luz y crepúsculo del día” y “oscuridad y claridad de la noche”, mismas que por un lado acentúan la temporalidad interna de los indicadores temporales: noche y día. Pero también, enuncian un doble movimiento de ocultamiento y des-ocultamiento que está implícito en éstas, independientemente de la temporalidad natural. Conforme a ello, también Heidegger escribe “la bondad y la inclemencia del tiempo”, a la cual hace eco, la frase “la clemencia y la inclemencia del tiempo” y estas dos frases aluden al tiempo como clima, la palabra en alemán es *Wetter*, no *Zeit*. Estas frases acentúan una caracterización doble del tiempo, pero que se manifiesta en su *comportarse* como buen tiempo o mal tiempo, conforme a una especie de ánimo “clemente o inclemente”. Esta ambigüedad temporal, en mi opinión, señala un doble acontecer del ser en el tiempo. Por un lado, el ser se manifiesta como temporización en el cielo en los fenómenos naturales de las estaciones del año, la noche y el día, el movimiento de los astros y la rotación de la tierra que produce el paso de las nubes, la luz y el crepúsculo, el amanecer y el anochecer. Pero, por otro, el cielo también manifiesta una especie de cuidado del ser que se tiende hacia los otros clemente o inclementemente en el clima. De este modo, los tres sentidos que he resaltado corresponden también al *corpus de sentido* de la naturaleza. Pero lo que se resalta aquí de la *physis* no es el espaciamiento sino su temporización.

Desde mi perspectiva, esta movilidad alude a la *physis* como *metabolé*. En el texto ya antes citado dedicado a la *physis*, Heidegger escribe: “Toda movilidad es mudanza o cambio de algo [ἔ τινος] a algo. También en nuestros días hablamos del cambio del tiempo o de un cambio de ánimo y al hacerlo pensamos en una mudanza o ‘cambio’ “ (1966/2000a, 207). Si comparamos esta cita con lo que antes desarrollé, podemos encontrar que lo más definitorio de mi descripción de la temporización, lo que reúne al tiempo, el ánimo y el clima, es el “cambio”. A su vez, Heidegger menciona que no entenderemos esta mudanza esencialmente si no nos damos cuenta de que el cambio es justamente un desocultamiento: “se manifiesta algo que hasta entonces estaba oculto y ausente (‘aflorar’ y ‘florecer’) (1966/2000a, 207). También en el régimen de sentido de la tierra, en la medida en que se describe la *llegada a la presencia*, ocurre un desocultamiento. Sin embargo, en mi interpretación, lo que se enfatiza con “el cielo” es que la existencia en el tiempo es un permanecer desocultándose. Aunque la cosa se presenta con la apariencia de estar dada y acabada, la cosa está sujeta al tiempo, está en relación de correspondencia —ser-à— con la transformación. En este sentido, la cosa está ya en su cada vez presente llegando a la presencia y esta característica de la cosa es tal, porque en su pasibilidad la cosa está abierta a la creación, que es en esencia, la transformación más originaria de la cosa.

Así, el régimen de sentido que enuncia el “cielo” pone énfasis en la transitividad del ser que se temporiza en un constante diferirse a sí mismo. Vuelvo a aludir aquí a la diferencia como esa demora temporalizadora del ser que viene a ser como quien no es, pero cuya existencia sólo tiene esa forma de ser que se *retrasa* y *demora* en los entes. A tal grado que, por ello, el sentido del ser sólo puede ser este desplazamiento temporalizador. El ser se demora en su movimiento hacia

sí mismo, retrasa su acabamiento, pero esta demora es de donde surgen las existencias finitas. El ser se decide a ser pero la decisión final está pospuesta. Las existencias finitas son en términos temporales “ocasiones” de la historia del ser. Por ello, cada existencia puede ser un destello absoluto, en cuanto que cada cosa ya es parte de la historia del ser y de su sentido infinito.

A este régimen de sentido, en mi opinión, le corresponde el *corpus* del sentido intangible. ¿Cómo y por qué es esto? Precisamente porque es como temporización *cómo* ocurre el tacto pero que al tocar no termina, no puede terminar nunca de tocar a la cosa, y con ello, a su sentido. El tocar se demora en la piel, no tiene otra forma de ser para tocar el todo. Pero en el demorarse del tocar, lo que se pospone es el tacto y lo que se roza es lo intangible. El tocar se demora en el límite para hacer cuerpo, hacerse del pensamiento de un cuerpo y pensar un cuerpo. El cuerpo sólo se puede tocar en esta demora, porque necesita propiamente de la temporización que despliega el tacto y lo convierte en *tocar*. Sin embargo, un cuerpo nunca se puede capturar como unidad, lo que se toca es siempre un fragmento del cuerpo. No se puede hacer una síntesis de lo tangible y por ello, en esta demora lo que se pospone es la totalidad de sentido de lo tocado. De acuerdo con esto, también es en la temporización donde se da el sentido intangible de los afectos¹⁸³. La experiencia del cuerpo humano, en términos existenciales, es una experiencia de la demora. Recordemos la definición de experiencia de Nancy: ir al exterior, salir a la aventura, hacer una travesía, sin siquiera saber si se volverá. Experimentar es arrojarse, salir al encuentro de la clemencia y la inclemencia del mundo, exponerse a la transformación que implica esta travesía. Incluso en *Ser y tiempo* el carácter arrojado del Dasein está caracterizado sobre todo por un abandono hacia el mundo, que bien podría compararse con el diferirse del ser, cuyo modo de ser esencial es demorarse en los otros y dejar de ser. Del mismo modo, el Dasein sale al encuentro de sí, demorándose en el mundo, difiriendo su sentido y exponiéndose a la vulnerabilidad de esa

¹⁸³ Cabe mencionar aquí el libro *Noli me tangere* de Nancy, donde el filósofo medita acerca del evangelio de Juan donde Jesús emite las palabras: *Mè mou bapton, noli me tangere*, no me toques. Esta parábola se ha convertido en sí misma en una escena representada ampliamente en la tradición pictórica y titulada justamente con este nombre. La frase evangélica, dice Nancy, “evoca una prohibición de contacto” (2003/2006a, 23). La frase alude específicamente al momento en el cual Jesús rechaza que se toque su cuerpo resucitado, esto resulta relevante porque como puntualiza Nancy lo que se sustrae al tacto es el cuerpourrecto: “Su ser y su verdad de resucitado están en esa sustracción, en esa retirada que es lo único que da la medida del toque del que se debe tratar: no tocando ese cuerpo, tocar su eternidad. No llegando al contacto de su presencia manifiesta, acceder a su presencia real, que consiste en su partida” (2003/2006a, 27). Ahora bien, Nancy resalta que el verbo “haptein” —tocar— puede tener también el sentido de retener y detener. De acuerdo con estas acepciones, dice Nancy: “El tocar, el retener, sería adherirse a la presencia inmediata, e igual que eso sería creer en el tocar (creer en la presencia del presente), sería faltar al acto de marcharse según el cual el toque y la presencia vienen a nosotros” (2003/2006a, 28). Por ello, es el cuerpo resucitado, el levantamiento de este cuerpo el que no puede retenerse, puesto que es el cuerpo que parte, que en su llegada ya está retirándose. Así, Nancy medita sobre la escena para extrapolarla en lo que respecta a la definición misma del tacto, dice: “Es el sentido del tacto lo que ordena no tocar. Es tiempo, en efecto, de precisarlo: *Noli me tangere* no dice simplemente 'no me toques', sino más literalmente 'no quieras tocarme' ” (2003/2006a, 59). Lo dicho por Nancy en este libro nos permite pensar en el cuerpo en general, el cuerpo desde la perspectiva de lo que no es tangible, es decir, de lo que se levanta: el cuerpo vivo que es el cuerpo en el tiempo, el que se va y está partiendo en su propia llegada. Este cuerpo no podría retenerse, y todo tacto de este cuerpo, por eso no lo toca de lleno y por completo como unidad. Este tocar sería un tocar que mantiene la distancia reteniéndola. Conforme a ello, Nancy dirá que la existencia misma es lo que toca como alejamiento, partida y distancia. En cuanto que la existencia encarna en ese cuerpo “infinitamente alterado y expuesto en su tumba como en su levantamiento” (2003/2006a, 76). Este tocar que hace cuerpo demorándose sería el toque no apropiador ni identificante, es decir, el toque que no quiere tocar, y por eso, *noli me tangere*.

transformación. Esta transformación está motivada por un sentido intangible, que es la emoción, la cual sólo tiene lugar en lo tangible. La emoción es movilidad que produce la transformación, el presentimiento del cambio que sólo tiene lugar en y a través de lo tangible.

De este modo, ambos regímenes de sentido son inseparables y se encuentran en constante coligación y tensión, se conmocionan el uno al otro. Si sólo consideráramos la *physis* desde la tierra podríamos caer fácilmente en una interpretación del *ser* como *ousía*, porque podríamos únicamente considerar que el ser es los “entes” y los elementos que los componen. De hecho, esto es señalado por Heidegger con respecto al concepto de *physis*, cuando se refiere a que Anti-fonte sólo consideraba *physis* aquello que, según él, permanece siempre presente, es constante y estable (*tierra, agua, luz y fuego*). Esta posición es fundamentalmente materialista. Sin embargo, no considera la movilidad que la propia materia implica en cuanto que materia en el tiempo. Pero la existencia, incluso la existencia de las cosas, es devenir temporal.

Sobre esta interacción entre lo que permanece y lo que cambia, en mi opinión, también se refieren los siguientes elementos de los cuatro: los divinos y los mortales. Puesto que a los divinos les corresponde la eternidad y a los mortales les corresponde justamente la *finitud* en sentido temporal, es decir, una existencia sujeta al tiempo. De este modo, la *finitud* espacial de la singularidad de la tierra, conectará con la *finitud* temporal de la existencia de los mortales. Y la transitividad del ser y el sentido de la temporización manifestada en el cielo, se vinculará con el ser eterno, el mensaje de los dioses, que se manifiesta como infinito del sentido.

Acerca de los divinos, Heidegger escribe en “La cosa”: “Los divinos son los mensajeros de la deidad, los que dan señales de ella. Es del prevalecer oculto de esta deidad de donde aparece el dios en su esencia, que lo sustrae a toda comparación con lo presente” (1954/1994, 155). Y en “Construir, habitar, pensar”: “Los divinos son los mensajeros de la divinidad que nos hacen señales. Desde el sagrado despliegue de la divinidad, el dios aparece en su presencia o se retira en su ocultamiento” (1954/2015, 23). En ambos fragmentos, Heidegger habla de dos órdenes de la divinidad. Hay por un lado los divinos que son responsables de comunicar el mensaje, y por el otro, la divinidad o deidad, que es enunciante del mensaje. Hay dos aspectos que me gustaría resaltar de ambos fragmentos: por un lado, el carácter singular (Dios) plural (los divinos) de la divinidad, y por el otro, el carácter de ocultamiento de su llegar a la presencia.

Acerca del primer punto, resulta muy interesante que Heidegger introduzca una “diferencia”, que bien podría ser nombrada *diferancia*, en la unidad de la divinidad. En mi opinión, esta *diferancia* no pretende reunir el politeísmo con el monoteísmo, sino que apunta hacia otra significación, la cual expresa en realidad la naturaleza singular plural del ser. Si estudiamos el fragmento, la divinidad o deidad, que es la forma singular de lo sagrado, prevalece oculta. De modo que, ésta sólo viene a *ser* a través de las “divinidades” que dan “señas o señales”. Pero estas señales no son señales de su presencia o existencia, no se pone en juego aquí la demostración de la divinidad, sino su mensaje. De hecho, es el mensaje de la divinidad, que no es una expresión plena sino tan sólo una seña, donde acontece la divinidad. Ahora bien, en el primer fragmento se afirma que, la divinidad prevalece oculta en el mensaje, pero este ocultamiento es su esencia, en tanto que es lo que le da el carácter divino a la deidad; eso sugiere la indicación del fragmento acerca de que es el ocultamiento aquello que sustrae a la deidad de toda comparación con lo presente. Esto coincide con el pensamiento de Kierkegaard, que definía la esencia de Dios como “diferencia absoluta”, en cuanto que era aquello absolutamente desconocido, que sólo puede presentirse en la pasión de la paradoja. De un modo semejante, lo que define la llegada de la deidad es el “prevalecer oculto”, que sólo puede aparecer en señas. En el segundo fragmento que cité puede

observarse que aunque la deidad puede aparecer en la presencia o retirarse en su ocultamiento, también son los mensajeros de la divinidad y sus señales a través de los cuales se da este “despliegue sagrado de la divinidad”. De este modo, cabe aquí el cuestionamiento acerca de por qué hacer esta división diferenciante de la divinidad. Tal y como se muestra en la tradición que deviene del judeo-cristianismo, la divinidad se identifica con la causa primera: “el creador”. Como resalta Nancy, el monoteísmo no debe ser comprendido como la reunión o espiritualización de los dioses múltiples bajo un principio único (2002/2003a, 77). Si bien el monoteísmo es una metáfora que unifica el mito de la divinidad y de la procedencia, dice Nancy, “este Dios único se manifiesta dando, es el acto mismo del don, acto en el que se compromete la historia singular según la cual el hombre —y con él todas las ‘criaturas’— es más un copartícipe que un simple beneficiario de la acción divina (pues recibir el don forma parte del propio don)” (2002/2003a, 77). De este modo, la identidad de la deidad monoteísta no se diferencia de su creación porque se manifiesta en cada momento en ésta. Sin embargo, se manifiesta ocultándose, ocultando el don, del cual sólo se tienen señas, es decir, situaciones que son interpretadas. En el libro de Isaías, el primer libro donde se hace una declaración clara del monoteísmo, Isaías cita el discurso de Dios/Jehová:

Yo soy Jehová, y no hay ningún otro; no hay Dios fuera de mí. Yo te ceñiré, aunque tú no me has conocido, para que se sepa desde el nacimiento del sol hasta donde se pone que no hay nadie más que yo; yo soy Jehová, y no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas; hago la paz y creo la adversidad. Yo, Jehová, hago todo esto (Isaías, 45: 5-7; Reina-Valera, 2009).

En este fragmento, se puede observar con claridad lo descrito por Nancy. Desde su comienzo a la configuración judía de la deidad le corresponde una identidad singular plural. Dios “crea”, “hace”, “forma”, sin embargo, no tiene lugar más que en la creación misma; eso marca la frase “Y no hay más Dios que yo [...] no hay otro fuera de mí” (Isaías, 45: 21; Reina-Valera, 2009). En ese sentido, podemos coincidir con Nancy en que la creación divina, se trata menos de un hacer que de un ser, puesto que el hacer primordial de este ser se manifiesta como creación. Es bajo este argumento que Nancy resalta que la “deconstrucción del monoteísmo” procede del monoteísmo mismo, en cuanto que: “el dios único, cuya unicidad es el correlato del acto creador, no puede preceder a su creación, como tampoco, de alguna manera, puede subsistir debajo o aparte de ella” (2002/2003a, 78; Reina-Valera, 2009). Así, la gradual desaparición de Dios —lo que Nietzsche trata de enunciar como su muerte— está ya en el origen mismo del monoteísmo, por lo menos, de corte judeocristiano. Coincidente con tal ausentamiento, el lugar de Dios lo toman primero la naturaleza y luego el ser. Como sabemos, la modernidad procura esta disolución de la diferencia entre Dios y su creación, fundamentalmente en los pensamientos de Spinoza y Leibniz. Al respecto, explica Nancy:

el Dios de la onto-teología progresivamente se despojó de los atributos divinos de una existencia independiente, para no poseer más que los de la existencia de un mundo considerado en su inmanencia [...] Piénsese, en efecto, en el Dios «causa inmanente del mundo» de Spinoza o en el Dios de Leibniz creando «el mejor de los mundos posibles», es decir, limitándose a ser una razón interna del orden general de las cosas. El Dios de la onto-teología es él mismo producido (o deconstruido) como sujeto del mundo, es decir, como mundo sujeto” (2002/2003a, 34).

De este modo, la naturaleza, lo que no es otra cosa que el mundo, pasa a ser la expresión y extensión de Dios, que no es una entidad sintética o un substrato que soporta la materia y la historia. Sino más bien el modo de acontecer éstas existencialmente. La deidad desaparece en el mundo, específicamente en la naturaleza, porque permanece oculta, como ya el profeta Isaías afirmaba: “Verdaderamente tú eres Dios que te a ocultas, Dios de Israel, el Salvador” (45:15; Reina-Valera, 2009). De este modo, como explica Nancy, lo que la deidad es para nosotros desde la modernidad es la experiencia de lo imposible, es decir, “una experiencia substraída a las condiciones de posibilidad de un conocimiento finito” (2002/2003a, 68). La deidad pasa a ser una especie de *lógos*, que aunque aparece con los seres vivos y la humanidad, rebasa al conocimiento y a la expresión. Para dar seguimiento a este argumento, Nancy alude a la filosofía de Kant, quien afirma incontables veces que la “fuerza formadora de la naturaleza” tiene una “cualidad insondable”, “puesto que “no tiene nada parecido con una causalidad cualquiera conocida para nosotros” (2002/2003a, 66). Aunque sería interesantísimo darle seguimiento a esta deconstrucción de la deidad y la creación. Basta con este planteamiento para que pueda abordar lo que me interesa resaltar de la lectura de Heidegger.

Para acercarnos a comprender este régimen de sentido en términos operativos y considerando esta interrupción del mito, a mi entender, lo que hay que señalar es cuál es el modo de acontecer del ser al que se apunta aquí con la alusión a la deidad. Podría pensarse fácilmente que la intencionalidad de Heidegger es aludir al sentido de lo sagrado. Sin embargo, en mi opinión resulta mucho más interesante interpretar el texto, a la luz de lo que antes he resaltado, como una metáfora que trata de enfatizar un rasgo diferente del ser y su sentido. Conforme a la interpretación que hasta aquí he desarrollado sobre la cuaternidad, podemos afirmar que a cada uno de los cuatros le corresponde un rasgo del acontecer del ser. En alguna medida, lo que la Cuaternidad señala es una especie de lógica interna, que se diferencia radicalmente de lo que conocemos por lógica, en la cual se resalta la coligación de diferentes modos de ser del ser, los cuales, por supuesto, en su diferencia se corresponden y sobre todo son simultáneamente. Con la tierra he resaltado el modo de acontecer del ser como desplazamiento, es decir, la movilidad que implica el ser, incluso en su aparente reposo. A su vez, con el cielo señalé que se enfatizaba el carácter temporal del ser, es decir, que el ser es transitivo, es devenir. En el cielo, el movimiento y la mudanza del ser son manifiestos. Entonces, la deidad, desde mi punto de vista, corresponde al prevalecer oculto del ser. Si observamos los dos elementos anteriores se refieren mucho más a lo que aparece, que a lo que se oculta, es decir, señalan en alguna medida el carácter de desocultamiento del ser en los entes; y por ello, aluden al régimen de sentido tangible e intangible de lo presente, e incluso pueden ser pensados bajo el modelo del tacto. Sin embargo, con la deidad se enfatiza el carácter oculto, no del ser, sino de su sentido. Lo que se esconde del ser en los entes es su *lógos*: el mensaje. Sin embargo, no se esconde del todo, sino que aparece en la forma de una seña o señal. Una señal es en sentido general una marca o una indicación que no necesariamente es un signo, aunque pueda serlo. Una señal puede también ser, por ejemplo, un vestigio o cicatriz de un acontecimiento. Como cuando leemos las señales de un desastre o un crimen para buscar comprender cómo sucedió éste. A su vez, una señal que se produce deliberadamente, tiene como objetivo fundamental comunicar algo. De este modo, lo que define a una señal es que comunica intencional o no intencionalmente algo por medios no lingüísticos. De este modo, hablamos de un *lógos* que no es lenguaje, en sentido instrumental. Un *lógos* que por sí mismo ya se muestra velado, no es explícito, requiere de una labor de interpretación.

De este modo, si con la deidad y los divinos, aceptamos que lo que se señala es el carácter

de ocultamiento del ser en la presencia y en lo presente, el mensaje divino bien puede ser llamado con otro nombre: “sentido”. Desde esta perspectiva, resulta muy interesante el fragmento porque nos permite observar qué señala del ser la deidad y su mensaje en términos ontológicos. Primero que nada, conforme a lo antes dicho la deidad llega a la presencia en las divinidades exactamente como el ser sólo viene a ser en los entes. Si continuamos la analogía, podemos ver que no sólo los entes manifiestan al ser, sino que además tienen una especie de responsabilidad con éste. Las divinidades son responsables del mensaje del ser.

Del mismo modo, las cosas tienen una especie de responsabilidad ontológica, que nada tiene que ver con la moral, sino que ésta les viene de origen. Su responsabilidad es la de emitir señas acerca de qué sea el ser. Esta afirmación puede parecer muy discutible. Pero quiero enfatizar que la responsabilidad nombra un carácter existencial que no tiene que ver con la voluntad¹⁸⁴. Por supuesto que la cosa no desea nada, ni siente culpa de nada. Sin embargo, queda claro que la estructura de la cosa responde por su pasibilidad inherente al modo de ser del ser. Sólo así puede comprenderse el por qué de esta conferencia en el proyecto ontológico de Heidegger. Sólo por que la cosa es ya el ser y su apariencia hace señas del ser es posible pensar que la cosa con su aparecer crea sentido en la forma de la Cuaternidad.

De este modo, Heidegger advierte con la divinidad que la esencia del ser no está en los entes, sino que aparece y se retira en lo presente, de este modo, se enfatizan para mí tres “señales” en este régimen de sentido: (1) El sentido del ser es infinito e inconmensurable y no puede conocerse bajo la lógica racional, sino que en tanto que experiencia de lo imposible, sólo puede “pre-sentirse”, bajo la forma del sentido que he llamado paradoja. (2) La creación es *ex-nihilo*, es decir, no hay nada más que el ser, no hay precedente del ser. (3) Cada existencia es creación de mundo, puesto que, como antes dijimos, la lógica de la deidad monoteísta implica el hecho de que cada existencia sea ya creación de Dios, expresión del ser, ser *ex-crito* y escrito.

Así, afirmo que el régimen de sentido de lo “divino” refiere al infinito del sentido; a aquello que choca, interrumpe y desborda la razón. Ya antes pensé en una dimensión del ser que se manifestaba como pasibilidad con la paradoja. Esta pasibilidad de lo infinito, lo desconocido, lo inconmensurable del ser, no es otra cosa que la pasibilidad de sentido, la pasión de la paradoja. Pero este infinito del sentido sólo puede verse en el hiato, el momento que interrumpe la transitividad y la circulación del sentido: el mensaje o la seña de la divinidad. Este hiato, desde mi perspectiva, es la cosa en su *finitud* singular. La cosa finita impone un límite y este límite conserva las lejanías, pero con la distancia las acerca —como si se tratase de un puente, un ejemplo muy acertado que es utilizado por Heidegger (1954/2015). Conforme a ello, dice Heidegger: “la cosa acerca unos a otros a los Cuatro en sus lejanías. Este traer cerca es el acercar. Acercar es la esencia de la cercanía. La cercanía acerca lo lejano, y lo acerca en cuanto lejano. La cercanía conserva (en su verdad) a la lejanía” (1954/1994, 154).

Podemos identificar una relación entre la deidad que se manifiesta *ex-nihilo* y el vacío de la jarra, porque ambas imágenes nos remiten al *claro* heideggeriano. Hay que recordar que la palabra *claro*, en alemán *Lichtung*, remite en el *corpus* heideggeriano al espacio abierto que interrumpe la continuidad del bosque. En este espacio abierto, espacio de luz [*Licht*], no sólo se interrumpe el bosque, sino que surge, se presenta. Porque antes en la contigüidad in-interrumpida no puede verse el bosque. Así, el espacio del *claro* es *kbôra* lo que no quiere decir que no sea un cuerpo y no sea un *tópos*. Sino que justamente remite al cuerpo como apertura, es decir, como lo que despliega

¹⁸⁴ Por ello, se observará más adelante que no puede corresponder a un “querer-decir”.

la distancia y el espaciamento del ser, abriéndose en sus límites: una lejanía que acerca. Ahora bien, no podemos olvidar que el espaciamento está situado materialmente: ahí del ser. Desde esta perspectiva la interpretación de cuerpo aquí corresponde tanto al tópos aristotélico (lugar) como a la khôra platónica (región o espaciamento), por su configuración como creación ex-nihilo, el espacio o lugar en el que acontece algo no puede distinguirse del acontecimiento mismo. Así, el cuerpo es lugar y espaciamento al mismo tiempo. Sin embargo, optamos por enfatizar la comprensión del cuerpo como *kbôra* en su significación en Derrida, puesto que es un concepto más amplio que tópos. Mientras que el tópos nos remitiría únicamente al carácter situado del cuerpo singular, *kbôra* problematiza la ipseidad misma, remitiéndonos al carácter desbordado del límite, que no es no sólo final, sino el comienzo mismo del haya la relación que es el sentido.

Desde mi perspectiva, éste es el carácter de la cosa haciendo cosa, la cosa hace mundo, porque la cosa misma es un claro del mundo. La cosa es creación de mundo, esta creación de mundo es un des-ocultamiento, en el cual la cosa es pasible del sentido infinito del ser. Por eso, la cosa en su *llegar* a la presencia puede mostrar el sentido del ser absolutamente. Pero este sentido queda en velamiento, no puede ser absolutamente desocultado: es la experiencia de lo imposible, o lo que yo he nombrado, la *paradoxa*. Como mostré, esto ya está en el origen de la definición judeocristiana de la deidad. El dios dona la presencia pero constituye a la vez el mismo acto de donar. La cosa que es su criatura, como lo ha descrito nuestra tradición, es imagen finita de su creador. Así, como dice Nancy, la criatura que estaba consagrada a representar la creación, “deviene también ella misma *creador* en potencia, como sujeto de los posibles y sujeto de los fines, como ser de las lejanías y de su propio alejamiento, o que, mejor aún (o al mismo tiempo), afronta la ‘creación’ —origen y fin— como lo inconmensurable y lo imposible de su experiencia” (2002/2003a, 70). Este sentido inconmensurable e imposible de la creación de mundo que es cada existencia es lo que define a este régimen del sentido. Este régimen de sentido enuncia el carácter esencialmente verbal del ser, es decir, el ser como transitividad infinita que es inconmensurable e imposible.

Ya se verá más adelante, que el arte guarda una conexión estructural con el *lógos* de la *paradoja*, porque es la manera en la cual la humanidad afronta la creación como lo imposible de su experiencia existencial. Ahora bien, en tanto que lo imposible del ser es lo que se nombra con el ocultamiento de la divinidad, lo que nombra este régimen de sentido es la relación inherente entre el ser y la nada. El sentido del ser que nombra el ser no dado, es decir, el ser que no tiene lugar en el mundo, o bien, tiene lugar como lo que no es realmente: el ser que hay pero no es, que se retrasa a ser, que no acaba en ninguna finitud; cuyo retardo, como diría Derrida, es absoluto e insuperable.

Esta co-responsabilidad entre el ser y la nada es esbozada maravillosamente por Heidegger en 1929 en “Qué es metafísica” (1966/2000a). Este texto complementa el análisis de la angustia de *Ser y tiempo*, donde el estado de ánimo de la angustia constituye la experiencia de la *nada*, en cuanto que retirada de la significatividad de lo ente y los otros, que muestra el modo de ser como ser-en-el-mundo. En este ensayo, Heidegger enfatiza que en la angustia la nada y la totalidad de lo ente aparecen como una. En esta unidad diferenciante, ninguna de las dos niega a la otra, sino que es en correspondencia con la otra. Aquí, Heidegger propone que la angustia sucede como un “desistir” [*nichten*]. El desistir es un remitir [*ver-weisen*] que funciona de otro modo que la significatividad. En la angustia, la nada rechaza al Dasein, a la vez que remite a lo ente que escapa en su totalidad y lo muestra en su original extrañeza. De este modo, la nada no está en oposición al ente, y esto es puntualizado por Heidegger, sino que pertenece a la propia

esencia del ser de lo ente, en cuanto que le revela al Dasein su original extrañeza. Esta extrañeza se manifiesta como diferencia absoluta: que el ente es otro absolutamente con respecto a la nada. A su vez, con el concepto de “desistir”, Heidegger introduce en la cotidianidad del Dasein, un sentido que no responde a la lógica de la significatividad. De hecho, lo que se afirma es que la relación más originaria con el ente, no se abre por la comprensión, sino por la experiencia de la nada. Es la nada la que le permite al Dasein dirigirse al ente. Heidegger afirma que el Dasein ya es en la angustia, sin embargo, esta está “adormecida” (2000a, 104). Y de hecho, es la experiencia de la nada, la que originariamente lo lleva a tener un conducta que consiste en “desistir” en el carácter arrojado de la caída. De modo tal que, la experiencia de la nada es constitutiva del cuidado, tanto en su forma propia como impropia. El “desistir” de la experiencia caída es un testimonio del carácter manifiesto de la nada, pero en éste al Dasein le está oculta la nada, mientras que en la angustia se le devela. Este desarrollo, permite tomar con mayor seriedad, la originariedad que la angustia supuestamente tiene en *Ser y tiempo*. Pero además introduce un modo de la relación con lo ente que no se articula bajo la estructura del ser-a-la-mano, en la cual se enfatiza su “oculta extrañeza”, la cual radica en que sea una ocasión del ser y no nada. Por otro lado, Heidegger dice aquí que el estar inmerso en la nada es “estar más allá de lo ente en su totalidad” y éste es el carácter trascendente del Dasein. Así, Heidegger resalta que la metafísica es ya el Dasein mismo, porque ésta corresponde a su naturaleza humana:

Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el «¿por qué?». Y sólo en la medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar (1966/200a, 107).

De este modo, Heidegger da lugar a una originariedad de la búsqueda de la trascendencia y la orientación metafísica en el Dasein, sentidos que se desplazan en el régimen de sentido de la divinidad según la interpretación que propongo.

Por otro lado, desde una perspectiva semejante, Nancy afirma que el ser es la apertura del mundo y por ello: “Este ser no es nada, sino que es (transitivamente) *nada*. *Transita nada en algo, o nada en él se transita en algo*” (2002/2003a, 76). La frase complementa el análisis heideggeriano y señala otra significación que se desplaza en el régimen de sentido de la divinidad. Si el ser es transitivamente nada, tampoco tiene como tal tiempo, sino que es el tiempo mismo. Lo que de otro modo llama Nancy: “el tiempo vacío”, que caracteriza al puro sobrevenir del carácter *ex nihilo* (1996/2006b, 181). Este tiempo vacío es el acontecimiento como tal, y es otro modo de expresar la oculta extrañeza del ente. El ser no es nada más que el ente, pero por eso es negativamente en el ente, no-presente. El ser llega pero no está presente en el ente. Por ello, el ser no tiene tiempo sucesivo, lo que de otro modo expresaba Kant con esa fuerza que no corresponde a la causalidad, pero que él no identifico con el tiempo y el espacio. Porque el ser tiene lugar y en su tener lugar *hace* tiempo.

Nancy llama a este carácter negativo del ser, lo “impresentable” del presente en el presente mismo. Dice Nancy:

Que esta diferencia estructurante del presente no sea presentable no quiere decir que no sea pensable —pero esto podría querer decir que el pensamiento, para pensarla deba hacerse

él mismo, más que ver y saber, sorpresa de/en su «objeto». A la sobre-llegada del presente (del ser) debe responder, para decirlo a la manera deleuziana, un devenir-sopresa del pensamiento (1996/2006b, 183).

Esta última cita conecta subrepticamente con lo antes expuesto por Heidegger. Puesto que alude a la sorpresa, ése *thaumazein* con el que comienza la investigación filosófica y la historia de la metafísica. La sorpresa, como la angustia, es un ánimo en el cual la cotidianidad se desfamiliariza de la presencia, porque se percata del acontecimiento del ser y de la diferencia ontológica. Dice Nancy: “La sorpresa del acontecimiento es así la negatividad misma [...] no es más que la nada de un salto en nada, es la negatividad que no es un recurso, sino la afirmación de la tensión existente: su intensidad, la intensidad o el tono sorprende de la existencia” (1996/2006b, 187). Y después afirma que, de hecho, este pensamiento es lo que antes se identificaba con el pensamiento de Dios, en cuanto que creación de mundo, así “al haber cesado lo incondicionado de estar sometido a la condición del ser supremo”, surge la exigencia de un pensamiento del acontecimiento (1996/2006b, 189), lo que no es otra cosa que la metafísica pensada esencialmente.

Desde mi perspectiva, entonces, el régimen de sentido de la divinidad alude a la identificación entre existencia y creación de mundo, la cual se presenta en una experiencia de lo imposible (llámesele devenir, sorpresa o angustia), que enfatiza el carácter transitivo del ser y su movimiento de ocultamiento-desocultamiento en la cosa. Esta interpretación nos permite pensar en un cuidado de la cosa que pueda considerar su extrañeza, y por tanto, no devenga ni de una posición teórica, ni corresponda a una posición pragmática. Este cuidado de la cosa significaría un pensamiento de lo impresentable de su presencia.

Ahora bien, el último de los elementos de la Cuaternidad heideggeriana no habrá de parecer tan extraño, no sólo porque ya está pre-figurado en *Ser y tiempo*, sino porque además ha sido un rasgo del ser que ya he enfatizado en la descripción de los demás regímenes de sentido: la finitud. Sin embargo, Heidegger nombra con el término “mortales” únicamente lo que respecta a la existencia finita del hombre. Describe Heidegger, mucho más ampliamente que con los otros cuatro:

Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal termina. No tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de él. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser. A los mortales los llamamos ahora los mortales, no porque su vida terrena termine sino porque son capaces de la muerte como muerte. Los mortales son los que son como los mortales, esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante en el ser como ser” (1954/1994, 155).

Podemos observar en el fragmento citado, que Heidegger hace aquí alusión explícita a la nada. Dice que la muerte es el “cofre de la nada”. Esta metáfora me remite a aquella definición de finitud de Nancy que ya cité antes: la finitud como esa afección existencial en la cual el hombre carga con su fin como si le fuera propio. Puesto que el cofre de la nada es definido por Heidegger como un lugar que alberga al ser. Con la metáfora del “cofre”, Heidegger parece apuntar otra vez al carácter velado de la nada. Sin embargo, es este misterio en el cual los mortales “esenciando”

albergan al ser. Lo que nos remite a la afección de la angustia como la experiencia fundamental que abre al Dasein a la extrañeza oculta del ente: el ser como ser.

Desde mi perspectiva, entonces, hay una conexión intrínseca entre el régimen de sentido de la divinidad y el de los mortales. Y esto es así porque la existencia carga con el peso de la *finitud*, a lo cual responde con la *trascendencia*. Como Heidegger muestra en “¿Qué es metafísica?”, la trascendencia y la finitud del Dasein no son dos extremos encontrados sino que se despliegan el uno sobre el otro simultáneamente en la existencia, se implican entre sí. Y lo que agregaría Nancy a este pensamiento es que, de hecho, esto no sólo es así en el hombre, sino en el ser mismo. Puesto que lo infinito del ser sólo tiene lugar en el espaciamiento infinitamente finito de las singularidades: el acontecimiento del ser.

Sin embargo, Heidegger enfatiza con este régimen de sentido la especial relación que tiene el humano con su finitud. En mi opinión, éste es el lugar que Heidegger le da a la existencia humana en la construcción de sentido de la cosa. De alguna manera, podríamos pensar la cuaternidad como esa causalidad deconstruida de la técnica, que coligaba la causa material, formal, eficiente y final, las cuales tornan a la escena como la coligación de la Cuaternidad: (1) La tierra: la *physis* como *arché*. (2) El cielo: la *physis* como *morphé*, pero no el aspecto sino la forma de ser del ser en el tiempo —la *kénesis* que es *metabolé*—¹⁸⁵. (3) Los divinos: el ser como origen y creador, la *creación* como su modo acontecer y el ocultamiento del ser (*causa eficiente*) como un aspecto insuperable del presentarse mismo. (4) Los mortales: la relación del existente con la finitud del ser y con su finalidad (*télos*) como existente. Me gustaría resaltar esta última significación, puesto que desde mi punto de vista la alusión a los mortales nos remite a la responsabilidad que la humanidad tiene con las cosas. En mi interpretación, esta responsabilidad ontológica se muestra como el motor mismo del cuidado, entonces, lo que intento aquí comporta una remodulación de la configuración del ser-en-el-mundo en *Ser y tiempo*, que nos sugiere una articulación del cuidado cuya expresión no se da como un *por-mor-de*.

Para desarrollar el lugar de los mortales en la Cuaternidad, se vuelve necesario aludir al texto “Construir, habitar, pensar”, que ya he citado anteriormente, porque es en éste donde

¹⁸⁵ En "Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B, 1", Heidegger hace una interpretación del concepto de *morphé* que resalta la movilidad de su llegar a la presencia, de tal modo, que la *mudanza* o cambio esencial del ser, su temporización, es *morphé*, en cuanto que "modo de ser del ser", y no forma o aspecto (*eidos*). Dice el texto: "por un lado, establecerse en el aspecto como modo de la venida a la presencia, es οὐσία; μορφή no como una propiedad presente en la materia, es decir, que es en ella, sino como un modo del ser; por otro lado, establecer en 'aspecto' como movilidad, ΚΙΝΗΣΙΣ, un 'momento', que falta por completo en el concepto de forma" (1966/2000a, 228). Como habrán visto a lo largo de esta descripción, me remito a este texto en determinados momentos de la argumentación. Sin embargo, podría hacerse una lectura cruzada de ambos textos, que se atenga con más rigor a su comparación. En mi interpretación, la cuaternidad heideggeriana, de hecho, remite a las diferentes significaciones que Heidegger desarrolla de la *physis* en su interpretación de la física de Aristóteles. Estos momentos coinciden con los rasgos del ser que he resaltado en la redacción y articulan la movilidad que distingue a la *physis* de diferentes formas: la *physis* como *arché*, su carácter de partida, disposición y retorno; la *physis* como "venida a la presencia", la movilidad que da lugar al ente (*ousía*); la *physis* como οτέρησις (ausencia, privación), que señala el carácter de ocultamiento del desocultamiento de la *physis* como *ousía*; y por último, la *physis* como *entelequia*, "estar-en-obra", la cual nombra la relación de la *physis* con su *télos* como autosuficiente, es decir, la *physis* tiene su fin en sí misma. A su vez, el texto de Heidegger desarrolla muy claramente un objetivo: entender la *physis* como el *ser* y no como la naturaleza en términos sustanciales. La identificación de la *physis* con el ser, en mi opinión, se muestra también en el ensayo comentado ("*Das Ding*"). De este modo lo que se describe con la *physis* y la cosa es el acontecer del ser como lo que hace nacer, brotar, surgir, presentar-se el ente. En mi opinión, esta identificación en el fondo apunta a una interpretación del ser como transitividad y reparto.

Heidegger enfatiza que la acción/pasión de los mortales, al participar en y de la Cuaternidad, es un modo del habitar, que a su vez es el modo esencial del cuidado. En este texto, lo que sustituye a la indicación formal del *ser-en-el-mundo* es el habitar. Resulta interesante esta modificación, no sólo porque enfatiza que la actividad del habitar es también una pasibilidad, comporta un *pathos*, sino que además articula el *ser-en-el-mundo* no como un estado ya dado, sino como lo que se hace y se es en términos verbales. De modo que destaca esa movilidad del ser que no se puede traducir como actividad, porque es sobre todo un esenciar [*wesen*]: dejar-ser, disponer-se, permanecer, alojar. Atendamos a la descripción del texto:

Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo en lo libre [*frje*], es decir, en la esfera libre que resguarda cada cosa en su esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este preservar y tener cuidado*. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Dicha extensión se nos muestra tan pronto recordamos que el ser del ser humano descansa en el habitar (1954/2015, 21).

Hay una responsabilidad ontológica del humano que le corresponde esencialmente en su ontología. El habitar resalta aquí que los mortales forman parte de la cosa, en cuanto que permanecen en “la esfera libre que resguarda cada cosa en su esencia”. Y esta esfera libre es otro modo de expresar la coligación de los cuatro, que abre lugar a la cosa esencialmente. Así, los mortales habitan, son en el mundo, coligando con los otros cuatro. Esto se señala en el texto cuando Heidegger menciona la forma en la cual los mortales co-responden a los diferentes cuatro, y este coligar o co-responder es la esencia misma del habitar de los mortales.

Primero, “los mortales habitan en la medida en que salvan [*retten*] la tierra” (Heidegger, 1954/2015, 25). Heidegger enfatiza que salvar no es escapar a un peligro, sino más bien “liberar o poner en libertad algo en su esencia propia” (1954/2015, 25). Este liberar que “salva la tierra” está asociado con la actividad de la *técnica*, en cuanto que, es “sacar provecho de ella” sin “dominar y subyugarla” (1954/2015, 25). De este modo, se expone que el cuidado de la tierra o el habitar deben entenderse aquí como sinónimos, porque nos refieren a la responsabilidad que mencioné en el apartado anterior como el traer ahí adelante “lo que hay que traer” a la presencia. Desde mi punto de vista, con esta aclaración Heidegger abre la posibilidad de una relación con la cosa que no necesariamente sea una relación inauténtica o caída. En realidad, la tarea de “liberar a la esencia propia” articula la *poiesis* como una imitación del movimiento mismo del “venir a la presencia” de la *physis* en el ente. Así la *poiesis* que “salva la tierra” es aquella cuyo modo de ser acontece como un “des-ocultamiento”, puesto que éste ya es un rasgo esencial del devenir del ser y la *physis*. Y este desocultamiento, ya lo vimos en el apartado anterior, acontece en la articulación de la *técnica* como un coligar.

Luego, Heidegger aborda el modo en el cual los mortales habitan el cielo. En esta forma del cuidado, los mortales habitan el cielo al acoger el devenir temporal del *ser* y la *physis*. Esto es señalado en la descripción, cuando Heidegger enfatiza que los mortales permiten que el sol, la luna, las estrellas y las estaciones mantengan su curso. Sin embargo, este mantener el curso de la *physis* implica respetar sus tiempos y mudanzas, es decir, acoger tanto los momentos de clemencia como de inclemencia. Toda la caracterización de Heidegger aquí señala que el habitar es un respetar el devenir de la *physis* y el ser en cuanto lo que es, esto nos remite a una indicación que hace Heidegger al inicio de la conferencia, a la cual no me había referido, donde él acusa a la humanidad de acortar las distancias tanto espaciales como temporales. Desde mi perspectiva, este modo del cuidado nos remite una vez más a la actividad de la *técnica*, en cuanto que la *téchne*

esencial constituye un “dejar-ser” que no impone otra temporalidad a los objetos. Prueba de ello es que Heidegger resalta una forma esencial de la agricultura que respeta justamente las estaciones del año con su inclemencia y clemencia. En contraste con la técnica moderna que, en su afán de dominación de la naturaleza, obliga a la tierra a dar incesantemente y a brindar productos que normalmente ésta no daría, o por lo menos, no en estas cantidades.

Aquí el habitar también apunta a un modo del cuidado que incentiva una especie de demora en el tiempo de la *physis*, dice Heidegger: “Ellos [los mortales] tampoco convierten la noche en día ni el día en una carrera sin reposo” (1954/2015, 23). En este punto, podemos rastrear una idea que ya se alcanza a observar en otros textos, pareciera que para Heidegger hay una forma del trabajo que es “buena”, a la cual le corresponden usualmente las labores del campo, el pensar y el poetizar. Mientras que habría una forma de trabajo “mala”. Heidegger no hace una crítica explícita al modelo capitalista de trabajo, pero sí rechaza en varias ocasiones una técnica cuyo interés esté basado en la economía. Una organización del trabajo que busca economizar en tiempo y esfuerzo en función al dinero. En contraste, la técnica artesanal se distingue fundamentalmente por la demora, es este tiempo invertido cuidadosamente en la elaboración de un objeto lo que valoramos de una artesanía.

Asimismo, la interpretación de Heidegger acerca del pensar filosófico, en contraste con la ciencia, se distingue por una demora en el pensar. Esta demora acoge el preguntar y permanece en el preguntar. Pero este modo del pensar no es, por supuesto, el más productivo, y de hecho, de éste no devienen resultados que puedan servir a la economía¹⁸⁶. Por el momento, no desarrollaré más este punto, porque me interesa vincularlo con el concepto de ecotecnia de Nancy; ya que lo que resalta el autor francés en su pensamiento de la técnica, influenciado por Heidegger, es la diferencia que ésta tiene con la técnica que se subsume a la lógica del capital. Lo que sí podemos puntualizar en esta forma del cuidado, es que la relación de los mortales con el cielo nos indica otra forma de la responsabilidad ontológica para con las cosas y el mundo.

La tercer forma del cuidado corresponde al modo de habitar en la espera a los divinos. Heidegger escribe: “Esperando lo inesperado van al encuentro de los divinos. Los mortales esperan las señales de su llegada sin desconocer los signos de su ausencia. No construyen para sí sus propios dioses, ni practican el culto a los ídolos. En la desgracia, ellos esperan todavía la salvación que se les ha quitado” (1954/2015, 25). Resulta enigmática esta forma del habitar, ¿cómo es que los hombres pueden ir al encuentro de lo divino sin practicar el culto a los ídolos ni construir sus propios dioses? Coincidente con lo que he desarrollado antes, Heidegger no afirma en

¹⁸⁶ Desde esta perspectiva, podría hacerse una crítica a toda la articulación de la educación y la investigación que están subsumidas a los modos operativos de la tecnociencia y la economía. Prueba de ello es que el modelo de educación básica preponderante en el mundo, no conduce y forma a los y las estudiantes hacia el pensar, sino que toda la formación se orienta hacia la producción de resultados cuantificables. Por otro lado, este mismo esquema es el de la comunidad investigadora, que considera la tarea de la investigación y la enseñanza desde una perspectiva sobre todo económica. Hay que conseguir un grado en una universidad de ranking superior; hay que producir resultados, artículos, tareas cuantificables; hay que mostrar que somos económicamente rentables; para así acceder a aquellos “puntajes” que nos permitan evaluaciones favorables, para conseguir un salario más o menos justo. Desde mi perspectiva, toda la educación necesita dar un paso atrás para re-pensarse estructuralmente. La propuesta de Heidegger, abre una posibilidad para esta reestructuración, que pueda orientar la formación hacia el cuidado de la existencia y del mundo. Esta investigación es una de mis investigaciones en curso. Puede consultarse una primera aproximación al problema en el artículo: “La educación como apropiación. Pautas para una formación existencial desde el cuidado de Heidegger” (Rodal Linares, 2017).

este fragmento tampoco la existencia de la divinidad. Ni siquiera la discute. La divinidad es una ausencia que se hace presente. Por ello, justamente una señal, la marca de una retirada, de una desaparición. Ya esta frase “los signos de su ausencia” señala que la divinidad no tiene presencia en el mundo. Y por ello, estar a la espera del encuentro no corresponde a la actividad de adoración terrestre y a la práctica del culto. Lo que resalta Heidegger de la relación con la divinidad es el “esperar”. La “espera de lo inesperado” es lo más definitorio del cuidado de la divinidad. Pero ¿qué es lo que se espera? Dice Heidegger, se esperan “las señales de su llegada”. En mi interpretación, lo que se señala en esta frase es que en el habitar los humanos estamos a la espera de la llegada del ser, la llegada del ser es lo más inesperado. Estar a la espera de la llegada del ser, a mi entender, no significa otra cosa que permanecer en el pensar de la llegada del ser, que busca sus señales, aún ahí donde lo que se afirma es su ausencia.

En contraste, la construcción de dioses y de ídolos no es un esperar, sino un adorar. En la adoración no se espera la divinidad, sino que ésta se da por supuesta, está ahí en el signo: la hostia, la figura, la oración, la cruz, entre otros. El permanecer en la llegada del ser apunta más a la búsqueda del carácter trascendente del hombre en su hacer filosofía y arte, que al ejercicio de la religión como lo conocemos. Estas dos actividades —la filosofía y el arte— permanecen en la actividad del preguntar: despliegan el preguntar. Y la acción de preguntar es ya un esperar. Cuando preguntamos desplegamos las señales y damos lugar a la llegada del ser como sentido.

A su vez, ello está afirmado también en que en este habitar los humanos esperan la salvación que se les ha quitado. Obviando la referencia clara al mito judeocristiano del pecado original. ¿Cuál puede ser la salvación robada si no es la mitológica? ¿De qué se salva al hombre en este cuidado de la divinidad? Para comprender este punto, habría que aludir al “peligro” que tantas veces Heidegger vaticina en su obra tardía. Este peligro es un peligro que acecha a la existencia humana en la forma de lo *Gestell*. En “La pregunta por la técnica”, Heidegger afirma que lo *Ge-stell* define la esencia de la técnica moderna y describe el modo de salir de lo oculto como un emplazamiento¹⁸⁷, cuya esencia es que demanda o provoca al humano al solicitar. Como antes definí, lo *Gestell* se opone al modo de ser de la técnica como un coligar, en la cual se deja ser al ser, y en sentido estricto, a la *physis* que se manifiesta en la interpretación de las causas como “modos del ocasionar”. En cambio, lo *Gestell* es un emplazar en el cual el humano provoca a la *physis* y desoculta ésta como una materia disponible para el uso y la explotación. Sin embargo, es muy importante tener en cuenta que lo *Gestell* no es inesencial, sino que ya constituye el destino del hombre en su relación con el ser.

Para Heidegger, lo *Gestell* es un destino que determina la esencia de la historia de la metafísica. Éste se manifiesta igualmente en las ciencias como en la tecnología. Heidegger vincula en aquí este destino del “hacer salir lo oculto” con “el peligro”, que no es cualquier peligro, sino un peligro supremo. Esto es así, porque en este modo de ser del hombre, el hombre anda sobre

¹⁸⁷ Ya antes me remití a las múltiples maneras en la que se ha traducido *Ge-stell* o *Gestell*. La discusión entre estas traducciones ya resulta interesante por sí misma pues describe la polisemia que el término implica en Heidegger. La palabra “Gestell” en alemán se utiliza cotidianamente para referirse a una estantería, un soporte, un armazón, un esqueleto, un andamio, un bastidor, entre otros. Sin embargo, la significación del término para Heidegger es otro, él mismo lo advierte en “La pregunta por la técnica” (1954/1994, 22). Heidegger resalta la composición del término *Gestell*, y por eso en algunas ocasiones usa el guión que indica la composición del vocablo: el prefijo *Ge-*, que tiene un sentido colectivo, como en las palabras *Gebirge* y *Gemüt*, con el cual Heidegger trata de enfatizar el carácter de “coligación”. Y el verbo “stellen”, el cual tiene una diversidad amplia de sentidos que van desde el poner, el colocar, echar, situar, hasta el hacer una pregunta y el provocar.

la tierra como “señor del ser” y se determina así mismo como “el solicitador de existencias”. Dice Heidegger: “Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre” (1954/1994, 28). En esta frase queda clarísima la distancia interpretativa entre la articulación de la cosa de *Ser y tiempo* y de la obra tardía. No es que en realidad haya una contradicción entre ambas obras, puesto que Heidegger consideraba en *Ser y tiempo* la comprensión de los entes a la mano como una manifestación de la existencia caída; que es esencial para la estructura ontológica del Dasein. Lo que se modifica con la obra tardía y se muestra en específico en esta aclaración es que Heidegger observa en esta interpretación un peligro, y además abre la posibilidad de que se dé otra forma de la relación con la cosa que la pueda dejar ser propiamente en su esencia. Todo el esbozo de la Cuaternidad tiene esta dirección.

También en la conferencia de 1949 titulada “*Die Kehre*”, Heidegger afirma que: “Lo Gestell se esencia como peligro” (1962/2008c, 13); pero en ésta manifiesta explícitamente la posibilidad antes enunciada; ya que el destinar de lo *Gestell* implica tanto el peligro como la salvación. En el destino mismo del emplazamiento de la *physis* como un “solicitar” está implicada la posibilidad de superar este modo de esenciarse la técnica. En ambos textos citados, Heidegger repite el siguiente verso de Hölderlin: “Pero donde está el peligro, crece también lo que salva”. De este modo, se puede comprender que el destino de la humanidad es a la vez el peligro de lo *Gestell* y la posibilidad de la salvación.

Para mí esto se relaciona con el fragmento al que me he remitido ampliamente sobre el cuidado de la divinidad. Esperar la salvación que se le ha quitado al humano, como dice Jesús Adrián (2015), no nos refiere a una salvación utópica, ni a la llegada de un dios redentor. Por el contrario, se refiere a la espera de la llegada del ser en la forma del *Gestell*, que ya es un modo del acontecer propio del ser (*Ereignis*), puesto que acecha como peligro al humano y por lo mismo, demanda la posibilidad de su salvación. La estructura *Gestell* entonces se relaciona con la historia de la metafísica en que en éste el Ser deniega su esencia, ha sido olvidado por el humano. Por ello, para Heidegger la salvación constituye una *Kehre* (una vuelta o viraje) en la cual el olvido de la esencia del Ser se da vuelta para que la esencia del ser retorne y se albergue propiamente en el ente (1962/2008c, 23). Y este viraje no es otra cosa que el cuidado de la cosa en la forma de la Cuaternidad, la responsabilidad que los mortales tienen a cuidar que la cosa cosee, que haga mundo.

En mi interpretación, entonces, el retorno a la cosa es un acontecimiento co-apropiador, en el cual el cuidado se muestra como una actividad del ser-con, determinada por el coligar, en la cual se abre la posibilidad de la libertad como una responsabilidad. La misma definición que Heidegger propone del “salvar” [*retten*] implica los sentidos de: “desatar, franquear, liberar, cuidar, albergar, tomar a su cuidado, guardar” [*lösern, freimachen, freien, schonen, bergen, in di Hut nehmen, wahren*] (1962/2008c, 26-7). De este modo, esperar la salvación implica una acción/pasión: dar lugar al peligro a la vez que a la salvación. Esta actividad que permanece a la espera del peligro y de la salvación es para mí la creación de mundo. Y este pensamiento señala en mi opinión que el cuidado del mundo está determinado por una responsabilidad ontológica que interpela a la humanidad a suscitar una creación libre y continua de sentido del mundo. Coincidente con ello, Jesús Adrián afirma que: “El peligro abre la posibilidad de iniciar un proceso de resignificación, de replantearnos nuestra relación técnica con el mundo y la naturaleza. Solo si meditamos sobre el peligro estamos en disposición de abrir el mundo de una manera diferente” (2015, 60).

El último punto del cuidado se refiere a la relación del humano consigo mismo. Aquí se

puede observar que Heidegger caracteriza el habitar de los mortales del mismo modo que en *Ser y tiempo*. Dice en “Construir, habitar, pensar”:

Los mortales habitan en la medida en que dirigen su esencia propia —el ser capaces de la muerte como muerte— al uso y a la práctica de esta capacidad con el fin de que sea una buena muerte. Conducir a los mortales en la esencia de la muerte no significa en ningún caso poner como meta la muerte en cuanto una nada vacía. Tampoco quiere decir oscurecer el habitar por medio de una mirada obcecadamente clavada en el fin” (1954/2015, 25).

En la descripción resulta claro que el modo del cuidado del humano hacia sí mismo es la *phronesis*, el único modo que articuló Heidegger del cuidado en *Ser y tiempo*. Ese cuidado que surge de la angustia y el tomar conciencia de la muerte, en el cual el Dasein se decide a ser un sentido de su existencia. Sin embargo, lo que me resulta interesante del desarrollo del habitar en la Cuaternidad, es que a pesar de que no se excluye el cuidado conforme a su caracterización en *Ser y tiempo*, se incluyen en esta nueva interpretación a otros modos propios del cuidar, los cuales integran en conjunto la experiencia del *ser-en-el-mundo*. Y estos modos propios del cuidar, en cada uno de sus sentidos, se relacionan con la actividad de la creación.

A ello apunta la equivalencia que hace Heidegger entre el habitar y el construir, en el mismo texto antes citado: “los mortales protegen y cuidan las cosas que crecen y, muy especialmente, edifican cosas que no crecen. Cuidar y edificar constituyen el construir en sentido estricto. *El habitar*, en la medida en que guarda la cuaternidad en las cosas, es —en cuanto este guardar— *un construir* (1954/2015, 27). Desde esta perspectiva podemos comprender que Heidegger inicie su texto aludiendo a la actividad del alfarero, que erige una cosa albergándola y guardando su Cuaternidad. Heidegger no hace explícita esta analogía, pero se puede desarrollar de acuerdo a lo que antes he dicho. Si la esencia del construir es espaciar, es decir, disponer lugares; la actividad de la creación técnica es una coligación de causas que da lugar a un cuerpo: un construir. Puesto que el cuerpo ya es la forma del espacio como *tópos*¹⁸⁸. De hecho, la caracterización del acto del alfarero que alberga el vacío, dando lugar a éste a través de los límites de la jarra, puede observarse justamente como una construcción del espacio. Además Heidegger dice que este “construir erige lugares que hacen sitio y emplazan a la cuaternidad” (1954/2015, 45). Y es esto precisamente lo que hace el alfarero al moldear la jarra. Sin embargo, es también lo que hace el humano cuando piensa la cosa, correspondiendo a la relación originaria que tiene con ésta en la forma del cuidado. De este modo, el pensar mismo que hace cosa, que deja a la cosa cosear, es también un habitar que construye. Pero esta actividad de creación, que se manifiesta en la producción y el pensar, es también una creación de mundo. Entonces, si las construcciones genuinas modifican la esencia del habitar y pueden brindar una casa para el humano (1954/2015, 45), aquella actividad creativa que se caracterice por el cuidar de la Cuaternidad dándole sitio, abriéndole un espacio, dejándola llegar a la presencia, haciendo cuerpo, ésta será también, como una construcción, una creación de mundo en sí misma.

188 Heidegger da seguimiento a los dos modos que tiene el espacio en Aristóteles, la *khóra* y el *tópos*, a éste último le corresponde el espacio que un cuerpo inmediatamente ocupa. Dice Heidegger: “Este espacio, cuya posición viene conferida por el cuerpo, está configurado por vez primera sólo por el cuerpo (*σῶμα*). Este espacio comparte con el cuerpo los mismos límites. Paremos mientes, en este respecto, al hecho de que el límite no es para el griego aquello en que algo termina y acaba, sino aquello a partir de lo cual comienza, y en virtud de lo cual posee su acabado. El espacio cuya posición viene conferida por un cuerpo, el *τοπος*, es el lugar de éste” (1964/2003a, 75). Ya me remití anteriormente a esta discusión de los términos.

Desde mi punto de vista aquí radica el enorme potencial que tiene la obra tardía de Heidegger para permitirnos una remodulación de la relación primordialmente negativa que el Dasein tiene con las cosas y los otros en *Ser y tiempo*. En el pensamiento de la técnica, Heidegger no niega en lo absoluto que el humano se encuentre en una relación caída e impropia con los entes del mundo, precisamente porque esta posibilidad ya está en el destinarse del Ser. Sólo porque el ser interpela al Dasein provocándole a sacar de lo oculto de la *physis* en el modo de un solicitar, es que el Dasein tiene ese comportarse caído. Sin embargo, esta caracterización del habitar implica que en el acto mismo del cuidado también radica la posibilidad de una resistencia. Así, a la comprensión que articula los entes como seres-a-la-mano de la *dóxa*, le corresponde también la siempre posible fractura de ésta como *parádoxa*, que da lugar a la libertad y responsabilidad de la creación de mundo. Lo cual nos indica, entre otras cosas, que la *poiesis* puede devenir propia o impropia, o que más bien, es a la vez relación impropia y propia con el ser.

Asimismo, la consideración de la creación como un habitar y un construir problematiza la definición misma del producir en su interpretación como *techne* griega. En tanto que, como señala Heidegger:

El producir que construye *tampoco* estaría determinado de una manera apropiada si quisiéramos pensarlo en el sentido originario de la *techne* griega *solo* como un «dejar aparecer» que trae algo producido, como algo presente, al ámbito de la presencia ya constituida [...] La esencia del construir es el dejar habitar. El rasgo esencial del construir consiste en edificar lugares por medio de la disposición de sus espacios (1954/2015, 47).

De este modo, podemos observar que el pensamiento de la cosa abre la posibilidad de problematizar la propia definición que Heidegger emprende de la esencia de la técnica, resaltando de la cosa su espaciamiento y de la relación con ésta, la dis-posición a la pasibilidad de sentido: el albergar. Por lo tanto, el pensamiento que pueda ser un construir es aquél que se haga cuerpo, que se haga un *pensamiento finito*.

Conforme a lo desarrollado el sentido de una determinada cosa es un sentido internamente diferante. Hay desplazamiento: cielo y tierra. Hay temporalidad: divinos y mortales. Hay desplazamiento: tierra y mortales. Hay temporalidad: cielo y divinos. No hay binomios sino una coligación. Podríamos decir que la cosa en cuanto que coligación de sentidos es *partes extra partes*. La cosa como coligación, nos permite pensar precisamente en las cosas como cuerpos. Si recordamos, para Nancy, los cuerpos son inorgánicos, disfuncionales y sin partes. De hecho los cuerpos son una extensión en movimiento, modificándose y modulándose espacialmente. Esta extensión puede ser comprendida como la coligación de la Cuaternidad, en cuanto que significa también el despliegue de múltiples sentidos y regímenes de sentido, que se exponen, se extienden, se modifican y se modulan en su contacto unos con otros. Hay que pensar que la Cuaternidad misma nos sirve para pensar la estructura del mundo como un *partes extra partes*, es decir, como una coligación de las coligaciones puntuales, que en su coligar ya están tocándose con el sentido.

Desde esta perspectiva, tanto la cosa heideggeriana como el cuerpo de Nancy no pueden entenderse ni agruparse en un todo entero, aunque se expongan como unidad. La unidad no es sintética, porque justamente permanece en coligación. Del mismo modo, el mundo no es una unidad que resulta de la suma de las partes. La co-pertenencia originaria entre sus partes es una coligación de la coligación de sentidos: *lógos* de un *légein* que corresponde al *pathos* del *pathos*, es decir, a la pasión de la presencia. Por ello, cada uno de los regímenes de sentido es también

una región del ser, en tanto que nombra un modo de espaciarse el ser como ente. Entonces, el mundo es *corpus de sentido*. Su carácter *diferante* nombra la imposibilidad de una mismidad y una identidad. Si acaso, lo que hay es la iterabilidad tal y como la define Derrida¹⁸⁹, en cuanto que repetición de una lógica siempre diferente en la coligación.

A partir de este razonamiento, se puede comprender que la Cuaternidad sea vista por Heidegger como un “juego de espejos” en el que: “Cada uno de los Cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. Con ello, cada uno se refleja a sí mismo en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de los Cuatro” (1954/1994, 156). Sin embargo, aquí el reflejo no es la presentación de una imagen copiada, ni de una imagen idéntica. En mi interpretación, el reflejo debe ser entendido como una especie de resonancia entre los sentidos que aparecen reunidos en una determinada llegada a la presencia. En dicha *llegada* la coligación muestra que el sentido ya está repartido y tiene la forma de ser de la participación. En su ligar la cosa acerca, toca. Su sentido toca a otros sentidos. Sin embargo, los sentidos que determinada presencia refleja en una ocasión, tienen en su esencia el desviarse de una única determinación, diferirse y desplazarse, e incluso, sustituirse unos a otros en este juego de espejos. De este modo, el sentido está diseminado en las cosas.

A este juego le llamamos mundo. Conforme a ello, dice Heidegger: “El mundo esencia haciendo mundo. Esto quiere decir: el hacer mundo del mundo no es ni explicable por otra cosa que no sea él, ni fundamentable a partir de otra cosa que no sea él” (1954/1994, 156). Así queda claro que el mundo es el sentido mismo. No hay otro sentido que el sentido del mundo. Lo que resalta la Cuaternidad es que en cada existencia llega el mundo, lo que quiere a la vez decir, que con la presencia llegan los diferentes regímenes del sentido/regiones del ser y se reúnen. Pero esta reunión, este coligar, abre un espacio para el sentido, y en este espaciar, significa un desvío, un punto sin retorno para el sentido: una creación.

Heidegger dice en su ensayo que los Cuatro no se empecinan en su peculiaridad particular, sino que, por el contrario, en el seno de su unión se de-propian (desapropian) de lo suyo propio (1994, 156). En mi opinión, esto significa que en el juego de sentidos si bien hay un juego de reflejos como en una casa de espejos, lo que devuelve el espejo no es el sentido mismo sino el sentido como un otro. Heidegger mienta en la descripción que un determinado “anillo” es lo que circunda al juego de los espejos, a la danza de la Cuaternidad, como cercándola. Pero este anillo, en mi opinión, sólo es una metáfora de la reunión de los Cuatro que resalta el espaciamiento. En este sentido, el espaciamiento de la Cuaternidad que sucede en la cosa como un juego o una danza acontece en la forma del espacio de la *khôra*. Heidegger señala que: “A diferencia de $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$, $\chi\omega\rho\alpha$ mienta el espacio, en la medida en que éste puede acoger ($\delta\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) y abarcar, contener ($\pi\epsilon\rho\iota\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$) tales lugares [...] (2003b, 75-76). En esta reunión que da lugar, es decir, alberga a la cuaternidad, el cuidado como habitar cumple precisamente la función de “anillo”. En cuanto que, el anillo constituye para Heidegger «la vuelta» [*die Kehre*]; que como ya antes mencioné es una posibilidad del cuidado. Coincidente con ello, dice Heidegger: “En la vuelta del anillo que juega el juego de espejos, los Cuatro se pliegan a su esencia, unida a la vez que propia de cada uno. Flexibles de este modo, haciendo mundo, ensamblan dócilmente el mundo” (1954/1994, 157). De este modo, el cuidado que puede espaciar la coligación, dando lugar a la movilidad (danza y juego) de la llegada a la presencia, es aquella acción/pasión que puede hacer mundo. Este hacer mundo es participar del juego de espejos, o bien en otras palabras, desocultar que el sentido del ser ya es disposición (*archê*), reparto (espaciamiento y temporización), participación

¹⁸⁹ Definí ya este concepto en la nota al pie 29, conforme al libro *Limited Inc* (1977).

(nuestro sentido como mortales) y transitividad (sentido infinito e inconmensurable).

Por ello, sostengo que en el pensar que es creación desocultamos el hacer de la cosa que crea mundo. Esta tarea es el cuidado que puede significar un viraje: una resistencia hacia el destino del ser como *Gestell*. De acuerdo con ello, Heidegger dice que “en la medida en que cuidamos de la cosa como cosa, habitamos la cercanía. El acercar de la cercanía es la dimensión auténtica y única del juego de espejos del mundo” (1954/1994, 157). Por lo tanto, cuidar a la cosa es en estricto sentido habitar el mundo, cuidar el mundo. Pero el habitar del mundo como un coligar requiere como en la Cuaternidad una confianza en el otro que incluso implica una desapropiación. Esta idea sea encuentra descrita de un modo semejante en *Identität und Differenz* (1957) [*Identidad y diferencia* (2008)], bajo el concepto de *Ereignis* [acontecimiento o evento]. Dice Heidegger:

El Ereignis une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua. En la com-posición vemos un primer e insistente destello del Ereignis [...] Aquí se muestra que el ser tiene lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer mutuamente que llamamos Ereignis. La esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de la transpropiación (1957/2008b, 91).

En mi opinión, la des-apropiación o trans-propiación ocurre bajo la forma de la paradoja: el *pathos* que choca con la razón suscitando la pérdida de su sentido y abriéndola hacia la creación de un sentido nuevo y otro. De acuerdo con ello, dice Heidegger que el primer paso hacia el cuidado de la cosa es un paso hacia atrás, en el cual salgamos del pensamiento que sólo representa y explica (1954/1994, 158).

El pensamiento de lo *Gestell*, de acuerdo con lo antes explicado, puede comprenderse como el pensamiento de la razón —la razón que dice y hace la historia de la metafísica—. Pero la razón busca su trans-propiación a partir de su propia pérdida, la des-apropiación; esta salida de sí hacia el sentido significa una donación y un acoger. Sólo en la donación y en el acoger la pasión es interpelada, o mejor dicho, afectada a tal grado que padece la responsabilidad y se dispone a la correspondencia con el sentido como un otro. Co-responder es abrirse y disponerse, es *pathos* de la presencia.

De este modo, el cuidado por las cosas tendrá que permanecer en esa casa de espejos atemorizante, donde chocan los múltiples sentidos con la razón. Este modo de pensar será en tanto que un co-ligar que desoculta lo esencial de la cosa, su hacer cosa, también una forma de creación. Habitar la cosa es habitar ya el mundo. Tomar residencia en la cosa, significa tomar residencia en el mundo. Pensar la cosa es crear una ocasión para que el sentido tenga lugar, como otra cosa que la cosa misma: *pathos de la presencia*. En este pensamiento, el pensamiento se hace cuerpo. Cuerpo que es un sentido otro que refleja a la cosa en este juego de espejos. Entonces, habitar significa ya crear, construir, disponerse a la creación, participando en la cuaternidad de los sentidos. Esa creación del mundo que acontece con la cosa nos muestra de una manera originaria, que el *ser-en-el-mundo* ya es *ser-con*. De modo tal, que un pensamiento que crea es un pensamiento que piensa-con, es decir, un pensamiento que es *légein del pathos del pathos*. Un pensamiento que reúne, junta, abraza la pasión de la presentación, o bien, lo impresentable e intangible de la presencia. Este pensamiento es un *tocar* verdadero.

A la luz de lo antes descrito podemos comprender la afirmación de Nancy acerca del pensamiento verdadero como aquel pensamiento que toca la dura extrañeza, la exterioridad pensante y no pensable de este cuerpo, y que por ello, puede desocultar el sentido como la desnudez del existir (1993/2003c, 186).

2.1.4. EL CUIDADO DEL MUNDO COMO ECOTECNIA Y LAS CONSECUENCIAS DE UNA REMODULACIÓN DE LA RELACIÓN CON LAS COSAS.

Como podemos haber visto con la aproximación al problema de la técnica y la reflexión acerca del destino del Ser como acabamiento —venida a fin— de la metafísica, Heidegger manifiesta una crisis de la época actual. Sin embargo, esta crisis no alude como tal a la inestabilidad del tiempo presente, por el contrario, la lógica del “solicitar” se extiende como una plaga a lo largo de todas las interpretaciones del mundo. Con “crisis”, como su acepción griega contempla, lo que me gustaría resaltar es que al mismo tiempo que una denuncia, Heidegger también señala que nuestro tiempo es un momento que demanda o exige el discernimiento, el juicio, la creación del sentido. Desde esta perspectiva, el presente está tan caído como el Dasein en *Ser y tiempo*. Heidegger es todavía en cierta medida un romántico que piensa a Occidente bajo la figura del ocaso, o, como diría Nancy citando a Hegel, se piensa en Occidente en “la caída de la noche”. Al respecto, Nancy dice en *El olvido de la filosofía* (2003b) (*L’oubli de la philosophie*, 1986):

La «caída de la noche» implica, por tanto, cierto cumplimiento, el acontecimiento y el advenimiento de un «tiempo presente», que es lo real, y es la filosofía quien piensa la realidad presente (la única...), pensando el presente, la presencia y la presentación de la realidad. Cuando se opta, en la procedencia de este presente, por aquello que se tendrá en cuenta y que se identificará bajo la rúbrica de «delirios de la crisis», se ha desrealizado ya lo real. Se ha «saltado por encima de su tiempo» hacia atrás con el fin de saltar mejor por encima hacia adelante, hacia el retorno restaurador (15).

En la cita Nancy utiliza las palabras “salto” y “retorno”, dos términos que también transitan el corpus filosófico de Heidegger, especialmente en su etapa de pensamiento en camino al *Ereignis*, el acontecimiento re-apropiador del ser. En la década de los treinta, cuando Heidegger está más influenciado por la lectura de Nietzsche y Hölderlin, Heidegger se muestra especialmente romántico en su filosofía. En las *Beiträge zur Philosophie [Contribuciones/Aportes a la filosofía]* (escritas en el periodo 1936-8, pero publicadas hasta 1989), Heidegger habla de la filosofía precisamente como un proyecto. A ello sugiere que Heidegger diga que su pensar es un “curso pensante” que está en dirección a la verdad del ser. Este “curso-pensante” surge por una necesidad de pensar al ser históricamente, es decir, pensar a la metafísica históricamente. Sólo en esta medida, puede ser que signifique un “nuevo comienzo”, el cual surge de este primer comienzo —el final de la metafísica—, un límite que es lugar de fundación. En el nuevo comienzo la pregunta fundante es la pregunta por el ser cuya implicación es la de transferir la reflexión de un tratar “sobre” algo, a participar en el “evento apropiador” que sólo puede darse desde el ser ahí. A mi modo de ver, este pensamiento ya prefigura los desarrollos posteriores acerca de la técnica y la cosa, donde Heidegger puntualiza la necesidad de la participación o coligación del humano en el evento apropiador: la creación en la *téchne*, y la Cuaternidad en la *cosa*. Si como dice Nancy, la metafísica “está consagrada por esencia a la desdicha del deseo, es decir, al alejamiento de la proyección y al retorno permanente del proyecto” (Nancy, 1986/2003b, 43). Cabe aquí la pregunta acerca de ¿qué nos permite pensar que Heidegger se distingue de sus predecesores y no es todavía un metafísico? Heidegger incluso utiliza la palabra “salto” para nombrar la decisión creadora de fundar al ser. Y este salto es un salto hacia atrás, que piensa desde la meditación histórica, y hacia

adelante, que proyecta el pensar en la posibilidad de fundar un nuevo comienzo. Sin embargo, aunque Heidegger parezca aquí un metafísico, no busca en lo absoluto hacer del mundo una significación con su pensamiento. De hecho, en mi opinión, es éste el aspecto que define el viraje entre su primera y segunda obra.

En *El olvido de la filosofía* (1986/2003b) Nancy resalta que la metafísica está consagrada a la desdicha de su deseo a causa de la estructura misma de la significación. En esta estructura el sentido se articula como “presente-a-distancia”. De modo que la metafísica se concibe a sí mismo como el pensar que puede dar sentido a este presente, pero esta necesidad surge en cuanto que no concibe al mundo ya presente por sí mismo, como el espaciamento de la existencia; sino que tiene la necesidad de hacerse de una visión o imagen del mundo. Esta imagen del mundo, como señala Heidegger en “La época de la imagen del mundo” (1977/2008a), no es otra cosa que concebir el mundo como imagen: una unidad de significación. A diferencia de en *Ser y tiempo*, en su obra tardía Heidegger no entiende la significación como algo que dona la humanidad, es el sentido lo que se identifica con el evento mismo en el cual acontece el ente. En la obra tardía, Heidegger libera a la analítica existencial de la “significación” y la lógica que implica ésta, la cual no es otra que la del “solicitar” de lo *Gestell*, en tanto que en *Ser y tiempo* la estructura de la significación se identifica con el sentido meramente instrumental de los entes.

Desde mi perspectiva, la obra tardía de Heidegger nos permite pensar la metafísica no sólo como un mal necesario, sino como un destino que nos abre hacia la libertad del sentido. En este pensamiento, queda claro que la metafísica y su acontecer como *Gestell* no son únicamente una figura del ocaso de Occidente y del acabamiento mismo de la filosofía. También a la vez que Heidegger hace una denuncia sobre el peligro, abre ese final de la metafísica hacia su posibilidad salvación, es decir, se abre un lugar para el sentido nuevo, para la transformación. Al respecto de este punto, Nancy resalta que:

Esta «clausura» no quiere decir que la metafísica está cerrada como un edificio abandonado. Está más bien generosamente abierta, abierta por su propio inacabamiento y por esta potencia que hace que el *logos* se confronte desde sí mismo con su fin y su límite. La metafísica reclama de todas las maneras posibles la interrogación, la investigación y la inquietud para actualizar el juego y la apuesta de la destinación a la que nos ha destinado (1986/2003b, 54).

Esto es precisamente lo que resalta Heidegger, la apertura para el sentido que la figura misma del ocaso de la metafísica implica con su puesta en crisis. Este reclamo de la metafísica no es otra cosa que un reclamo del ser, en tanto que, como señalé antes, la metafísica y lo *Gestell* son formas en las cuales se ha destinado el ser, esto es, los acontecimientos en los que ya se ha apropiado. Y este reclamo del ser no sólo interpela al humano como un “solicitar” que demanda la significación de los entes, sino que al mismo tiempo lo abre hacia la creación del sentido, que es, en mi interpretación, la responsabilidad ontológica. Esta responsabilidad no surge de un vínculo que se ha tramado con el ser, sino que está de origen implicada en el acontecer mismo del ser como mundo. El edificio, la construcción que implica la metafísica y lo *Gestell*, demanda un habitar que albergue al mundo.

De acuerdo con esto, puede comprenderse que Nancy afirme que: “Platón, Descartes o Kant no proponen nunca una ‘visión del mundo’ sin hacer al mismo tiempo el gesto de tocar el límite de toda visión del mundo” (1986/2003b, 55). De modo tal que todas las “grandes filosofías” se hacen cargo siempre de esa clausura de la significación, no son simplemente visiones del mundo ni mensajes significantes (1986/2003b, 55). ¿Acaso no es esta “clausura de la signifi-

cación” la que le demanda a Heidegger un pensamiento acerca de la angustia en *Ser y tiempo*; una meditación acerca de la nada, como el punto de partida del ir más allá de lo ente de la metafísica, en “¿Qué es metafísica?”; y en la obra tardía, la inclusión de un pensamiento acerca de la negatividad y la extrañeza de la obra de arte, el utensilio, la cosa y finalmente, el lenguaje?

La co-pertenencia entre la significación y la clausura de ésta es el eje mismo de toda mi propuesta de remodulación en esta tesis. Esa clausura de la significación que constituye el límite mismo del acontecer del ser como metafísica es lo que reconozco como *parádoxa*. Una dimensión del *lógos*, que es correlato de la *dóxa*, que describe la operación y la orientación de *lógos* mismo que en su *légein* toca su fin y su límite. En coincidencia con mi postura, Nancy afirma que:

la «pasividad» del lenguaje, o el pensamiento, es un acto, forma una potencia activa que requiere fuerzas, trabajo, esfuerzo y exigencia. Pero porque ella no pasa por encima del límite, puesto que no hay nada adonde pasar, y puesto que todo acaece al contrario sobre el límite, sobre este borde sin afuera que no es más que la ínfima apertura del sentido, porque ella únicamente pasa directamente sobre el límite, esta potencia reserva en sí toda la pasividad que consiste en ser pasible al sentido” (1986/2003b, 78).

El sentido mismo comporta su pasibilidad, porque es la pasibilidad el lugar de la apertura, es en el *pathos* que confronta y choca con la razón —el lenguaje en su acepción de significación— donde se da lugar la transitividad del ser y su sentido.

En mi interpretación, este argumento también nos muestra donde radica la importancia y la potencialidad del concepto de *ecotecnia* de Nancy. Nancy se refiere a la ecotecnia para resaltar el carácter técnico que tiene el mundo en sí mismo. Como expliqué en el apartado 1.1. acerca de la creación del mundo, para Nancy el mundo no está ya dado de antemano, sino que en su acontecer siempre es creación. Cada existencia es una creación de mundo en la cual el sentido viene absolutamente. De este modo, Nancy afirma que la creación acontece como “*téchne* de los cuerpos”:

Nuestro mundo crea el gran número de cuerpos, se crea en tanto que mundo de los cuerpos (sacando a la luz del día lo que siempre fue *también* su verdad de 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 *ecotecnia* (1992/2010a, 62).

La técnica, entonces, no se refiere únicamente al proceso de co-responsabilidad de las causas que se da en la elaboración de un utensilio, sino al proceso de creación constante e infinita del surgimiento del mundo en los entes. Cabe recordar que en el pensamiento de Nancy, como en el de Heidegger, mundo y sentido no se diferencian entre sí. De manera que cada existencia es creación de mundo pero esta creación acontece como una *técnica*.

Desde el concepto de *ecotecnia* podemos concebir la *physis* como una división de lugares, de espaciamentos: ser que se reparte espaciándose en existencias singulares. El sentido en cuanto que entelequia se da como un contacto entre las *diferencias*, en el cual no hay sujeto ni objeto, sino contigüidad entre espaciamentos, ubicaciones y lugares: “el sentido es el tacto. El ser-aquí, lado a lado, de todos los seres-*allá*” (Nancy, 2003, 103). Cuidar al mundo significa tocarlo, *légein*, co-ligarse, corresponder, participar de esta *ecotecnia* en la cual el sentido ya está repartido.

Por ello, en mi opinión, no dice nada una distinción entre la *ecotecnia* y el mundo. El

mundo es ya, como dice Nancy, el ser-a: la relación de sentido eco-técnica. Partiendo de esta premisa, los cuerpos están ya en relación, son en esta relación eco-técnica. Cabe aquí recuperar una idea de Nancy que ya cité en el apartado 1.4, para comprender el cuidado de las cosas desde una perspectiva ecotécnica habría que resaltar que la cosa presenta al sentido, pero el sentido que viene a la presencia se presenta sin presentidad. En mi opinión, en la cosa hay *topos* y hay *kbóra*. Hay *topos* porque hay espaciamiento de un cuerpo; pero que a su vez en el espaciar él toca a otros cuerpos y este contacto abre una *kbóra* que alberga el sentido: el juego espectral entre regímenes de sentido, la danza infinita de la cuaternidad, la transitividad del sentido. Todas éstas son formas diferentes de nombrar la aperturidad pasible.

Por ello considero que la comprensión del *lógos* del ser como *ecotecnia* es un concepto que puede señalar que la resistencia y la apertura para la libertad están en la misma estructura ontológica del sentido. Puesto que se rechaza una comprensión meramente antropológica e historiográfica de la técnica, también se resiste a una articulación que le imponga un principio y fin más allá de sí misma. Asimismo, no se puede buscar al ser fuera de esta ecotecnia, lo que también significa, que el sentido del ser está absolutamente ya en el mundo, en esa arquitectónica de los cuerpos naturales y artificiales, tangibles e intangibles. Y estas diferencias ya no son diferencias sustanciales, sino diferencias formales, en la acepción de forma como modo de ser del ser en tanto que *diferancia*. Las finitudes únicas y singulares en las que viene el ser a ser infinito, excediéndose en los toques, en la coligación, en el contacto de estas finitudes de la *ecotecnia*.

La *eco-tecnia* es entelequia, es auto-suficiente, pero sólo en la medida en que no tiene otro fin, su espaciamiento es su fin en sí mismo. De acuerdo con ello, en *Corpus* (1992/2010a) Nancy explica que la *ecotecnia* crea el mundo de los cuerpos según dos modos correlativos:

1) La ecotecnia “deconstruye el sistema de los fines”, de modo tal, que estos no puedan ser sistematizables; y con ello, consigue sustituir “las proyecciones de historias lineales y de *fines* últimos por espaciamientos de tiempo, con diferencias locales, bifurcaciones numerosas” (1992/2010a, 63). Conforme a lo dicho, la ecotecnia nos remite a la comprensión de la técnica que resalta Heidegger. Puesto que deconstruye el principio de causalidad en términos de consecución, y con ello, rompe la interpretación de la técnica como medio para un fin. La ecotecnia fractura la propia definición de *fin* como “finalidad” e “utilidad”, significaciones vinculadas al para qué; las sustituye por la *finitud* de los cuerpos singulares. Por ello, reemplaza la historia de los *fines* últimos, siempre ideales y humanos, por una historia de las *finitudes* que cada vez son espaciamiento y diferencia. A su vez, también en *Ser singular plural*, en el contexto de un pensamiento acerca de la eco-tecnia, Nancy resalta que la *physis* y la *techne* son “el ser del ser, lo mismo interpretado dos veces, en una diferencia sobre la que habrá que volver” (1996/2006b, 133). Luego señala que “la *historia* es el régimen general de una torsión o de un desplazamiento que afecta a esa diferencia” (1996/2006b, 134). De acuerdo a lo anterior, pareciera que Nancy quiere llevar hasta sus máximas consecuencias el carácter ontohistórico del advenimiento del ser que Heidegger señala sobre todo en su época tardía. La historia no es la cronología de los hechos que son causas de otros hechos, que son su efecto. No hay más historia que la historia de los entes mismos. Lo histórico es el acontecer mismo del ser. Sin embargo, la Historia en términos tradicionales ha sustituido un pensamiento sobre este acontecimiento que es el ser, desplazando el sentido del ser por una comprensión antropológica que en sí misma pretende dominar al ser articulándolo de acuerdo al sistema de fines (la causalidad).

2) La eco-tecnia muestra el ser-con de los cuerpos que ya están conectados en todas las maneras posibles. La ecotecnia descubre los cuerpos en sus lugares de “intersección, interfaces,

interacciones de todos los procedimientos técnicos” (Nancy, 1996/2006b, 63). Esto no significa que los cuerpos se conviertan en “objetos técnicos”, aclara Nancy, “la ecotecnia los saca a la luz del día como tales, bajo esta conexión *arreal* que constituye también el espacio del retiro de toda significación trascendente e inmanente” (1996/2006b, 63). Este último punto, se conecta con lo dicho anteriormente acerca de la Historia, la cual constituye un hilo que dota de una significación trascendente a los cuerpos. La conexión entre los cuerpos no es ni trascendente, ni inmanente. Los cuerpos en sí mismos son ya seres-con otros, puesto que son cuerpos creados, es decir, cuerpos constituidos por una co-responsabilidad originaria que les dio lugar. Así, Nancy aclara que el *tener lugar* de los cuerpos no es una dialéctica trascendente/inmanente, sino que la “*arrealidad*” da la ley y convierte el tener lugar en una *téchne del prójimo*.

Sin embargo, lo que hay que resaltar aquí es que en principio lo que hace prójimo al prójimo es la *arrealidad*, es decir, la proximidad entre los cuerpos que se tocan y apartan en ésta. Así el carácter de “prójimo” del prójimo no está dado por una identificación con nada: no hay valores universales o particulares que donen este sentido. La *ecotecnia* como *téchne del prójimo* es la definición que Nancy otorga (prefiere) de la *téchne*: “los diversos modos de dar lugar a los trazados de *arrealidad* a lo largo de los cuales *nosotros estamos expuestos conjuntamente, es decir, ni presupuestos en algún otro Sujeto, ni pospuestos en algún fin particular y/o universal*” (1996/2006b, 64). Desde esta perspectiva, la *téchne* como lógica del mundo, *ecotecnia*, acontece en sí misma como co-responsabilidad. Del mismo modo que en la creación del utensilio las causas se co-ligan para dejar ser al ente y en la cosa acontece una coligación de la Cuaternidad que implica diferentes regiones del ser, o bien, diferentes regímenes del sentido; así también el ser se reparte en los cuerpos y éstos se encuentran ya en relación de co-responsabilidad. Cada uno de los cuerpos en sí mismo es un modo del ocasionar, de dar lugar a la *arrealidad* concreta del ser: el sentido al cual estamos expuestos en la comparecencia. Sin embargo, no hay *télos* compartido, en lugar de un *télos* hay una libertad de exposición, es decir, no hay *fin* como no hay *fundamento*. La creación es *ex-nihilo*; es una transitividad que acontece entre-nosotros que respondemos los unos a los otros, tocándonos con el sentido. De acuerdo con ello, Nancy escribe: “A la ausencia de fundamento, es decir, a la ‘creación’, el mundo de los cuerpos le debe su *téchne* y su existencia, o mejor, *la existencia en tanto que téchne*” (1992/2010a, 70).

2.2. LA PARADOJA DEL SER-CON: LA COMUNIDAD COMO *PATHOS DEL PATHOS DEL LÓGOS*.

Para desarrollar esta introducción, me interesa señalar algunas consecuencias que en el análisis anterior he postergado, las cuales nos muestran que las relaciones humanas también están sujetas a la *ecotecnia*. Al final del apartado anterior, señalé que la *ecotecnia* implica dos consecuencias fundamentales. Por un lado, ésta “deconstruye el sistema de los fines”, y, con ello, consigue sustituir “las proyecciones de historias lineales y de *fines* últimos por espaciamientos de tiempo, con diferencias locales, bifurcaciones numerosas” (2010, 63). Por otro, la *ecotecnia* muestra la originariedad del *ser-con*, puesto que los cuerpos ya están conectados en todas las maneras posibles. Estas dos implicaciones de la *ecotecnia*, en mi interpretación, son las razones por las cuales ésta puede deconstruir nuestra concepción tradicional de la historia, para así abrir espacio a otro modo de ser de ésta e incluso a una acepción diferente de la comunidad.

En los *Aportes a la filosofía* (1989/2006a), Heidegger hace algunas indicaciones acerca de la diferencia entre dos nociones de historia. Heidegger llama historiografía a la “Historia”, cuya postura coincide con la de las ciencias, en cuanto que busca el conocimiento desde el esquema sujeto-objeto (389). Para la “Historia” el ente es una representación [*Vorstellung*] de lo real, un objeto que puede ser calculado y sobre el que se tiene total certeza. Por tal razón, la realidad es plenamente dominable, calculable y descifrable. En contraste, la otra historia, que es para Heidegger la auténtica historia del ser, sólo puede darse como una “meditación” [*Besinnung*]. Como describe Alejandro Xolocotzi: “La *meditación histórica*, pues, es la manera en que puede pensarse la esencia de algo, es decir, descubrir algo en su fundamento, y eso significa pensar el modo en que se fundó como tal” (2006, 109). Para desarrollar esta reflexión, Heidegger recurre al concepto de *Ereignis* [*Acontecimiento*], con el que resalta que la historia del ser se da como acontecimiento. Al respecto, Xolocotzi agrega: “Pensar el ser como *Ereignis* significa subrayar el dejar y no la presencia ni lo presenciado. Al dejar-ser, al acaecer, se retiene el dejar para dar lugar a la presencia del ente” (2006, 109).

El concepto de *ecotecnia* nos permite pensar el ser conforme a esta “meditación histórica”, puesto que en lugar de partir del ser como una certeza o algo dado, lo concibe como un ser-ahí: un ser por-venir en el cada vez de su existencia. En conformidad con ello, Nancy puntualiza en *El sentido del mundo*: “La *phüsis* o la naturaleza han sido las figuras de la autopresentación. La *techné* pone en marcha la venida, la diferencia de la presentación, retirándole, del lado del origen, el valor del ‘auto’, y del lado del fin, el valor de la ‘presencia’” (1993/2003c, 69). Con base en esta argumentación, la técnica presenta un enorme potencial para desocultar el acaecimiento del ser como *Ereignis*, en ésta se medita acerca de la llegada del ser a la presencia, en lugar de en lo “presente”. La *ecotecnia* resalta que el fundamento del ser es el no-fundamento¹⁹⁰, pues no hay

¹⁹⁰ Al respecto de este punto dice Nancy: “today we are discovering that ends are proliferating at the same time as they are constantly transforming themselves into means. In this regard one could say that technology and nihilism go together: Whereas until now one use to describe ends (values, ideals, and senses) as being destitute, today ends are multiplying indefinitely at the same they are showing themselves more and more to be substitutable and on equal value” (en Nancy y Barrau, 2015, 45). Cabe mencionar que esta idea se repite en el pensamiento de Nancy una y otra vez, la forma actual de la tecnología nos muestra que ya no hay un diseño que hacer, un proyecto que seguir, ni puede reconocerse un creador-constructor, y en ello radica su relación con el nihilismo.

presupuestos posibles, el *fin* del ser —lo que Heidegger llama destino, que confunde tanto a los lectores— es su propio destinarse en lo presente. Esto significa que en el fundamento del ser hay una sin-razón, la presencia y todo lo presente están determinados por este abismo [*Ab* (sin)-*grund* (razón)]. Así lo necesario para esta llegada del ser (el acontecimiento) son la *diferancia* y el *ser-con*, cada ocasión del ser —cada parte del mundo— tiene la extensión del todo, pero la suma de estas partes no integra el todo, en cambio, es la simultaneidad co-perteneiente de estas particulares existencias lo que conforma el mundo, la auténtica historia del ser.

Por ello, la perspectiva *ecotécnica* facilita una deconstrucción de lo historiográfico: su causalidad y consecución, y esta deconstrucción redefine también nuestra comprensión del cuidado del mundo. Desde la *ecotecnia*, como dice Nancy, el cuidado del mundo es: “el cuidado del hogar del mundo como una sola familia” (1996/2006b, 148). Esto significa que la *ecotecnia*, para bien o para mal, fractura la propia definición de identidad: el estatuto de la cosa en sí misma, e incluso, del Dasein en sí mismo. Por ello, Nancy resalta que la *ecotecnia* atenta directamente contra el concepto de soberanía: “La ecotecnia merma, debilita o arruina todas las soberanías —salvo aquellas que en realidad se confunden con la potencia ecotécnica. Los nacionalismos, sean de linaje antiguo o de reciente extracción, se abandonan todos a las penosas mímicas de una soberanía momificada” (1996/2006b, 149). En igual medida, Nancy dice que no caben aquí las soberanías entre ricos y pobres, integrados y excluidos, ciudadanos del Norte y el Sur (1996/2006b, 149). En la *ecotecnia* el mundo es espaciamento indeterminado, integrado por todos y por nadie, sin organización ni órganos, espaciamento del bien común y del vacío de lo común como el bien compartido. No hay ninguna esencia que pueda ser asignada al espaciamento mundial. En ese sentido es que afirma Nancy: “Este espaciamento de mundo *es en sí mismo el lugar vacío* de la soberanía” (2006, 150).

Desde una argumentación que, a pesar de sus diferencias, se articula más o menos de la misma manera que la de Heidegger sobre lo *Gestell*, Nancy denuncia el peligro de la ecotecnia a la vez que abre un lugar para una oportunidad histórica. Nancy pone su atención en la expresión de la “guerra ecotécnica”, la guerra que se orienta bajo el supuesto beneficio del bien mundial común. Por ejemplo, esa trama fragmentaria, cambiante y compleja de la guerra en el medio Oriente. Nancy señala que, como la ecotecnia convoca al lugar vacío de la figura de la soberanía, puede erigirse como “la potencia propiamente sin ley que hace de gendarme del orden mundial y vigila el precio de las materias primas” (1996/2006b, 150). Para Nancy, el retorno contemporáneo a la guerra, incluso cuando se reivindica en las particulares soberanías —Estados Unidos, Rusia, Israel, Palestina, Francia, Siria— está motivado por “una pulsión de soberanía (1996/2006b, 145).

A este respecto, los derechos humanos pueden ser considerados también una manifestación de la ecotecnia, como explica Nancy, la invención de un derecho natural significa verdaderamente un derecho “técnico”, y en éste lo que de verdad está en juego es la guerra (1996/2006b, 146). De este modo, la guerra y el derecho se corresponden e implican entre sí como figuras de la ecotecnia:

la guerra es el modelo de la teje ejecutora, concluyente, de que por tanto se piensa el fin como fin soberano; de manera simétrica, se rechaza [la guerra] bajo el juicio de que el derecho es un «bien», pero un bien formal y sin fuerza, esta verdad de que el derecho sin modelo ni fundamento si no se ordena a una soberanía, representa una teje sin fin [...] (Nancy, 1996/2006b, 146).

Por tal razón, las consecuencias de la *ecotecnía*, exigen un cuestionamiento profundo de la noción de derecho y soberanía, en orden a la posible deconstrucción de la mundialidad como espacio hegemónico y vacío. Hay que potenciar una inclusión de la pluralidad y la diferencia en la noción de mundialidad actual, que nos permite pensar en un modelo de Soberanía caracterizado por la apertura poliforma, discontinua y dispersa del espaciamiento y la temporización del ser. Para ello, es necesario repensar la noción de sentido, en conformidad con el desarrollo de los apartados anteriores, y en orientación a la conformación de un “sentido no soberano”, que pueda hacer espaciamiento de la diferencia. Esta deconstrucción, afirma Nancy, nos permitirá liberar la *ecotecnía* tanto de la economía como de la soberanía (1996/2006b, 154).

Para evaluar esta posibilidad de una política sin soberanía, de acuerdo con lo que perfila Nancy, hace falta crear un sentido del mundo que no sustraiga la multiplicidad de los pueblos y las comunidades en la hegemonía de uno solo, pero tampoco exalte el deseo al retorno nostálgico de una distinción soberana para todos (1996/2006b, 151). Esta última lógica en nuestra actualidad cada vez gana mayor popularidad por todo el mundo, específicamente ante la migración, que, en mi opinión, constituye en sí misma una expresión de la fractura que sufren las diversas figuras de soberanía momificada —religión, raza, clase social, idioma, por mencionar algunas—. Este sentido que hace falta crear puede constituir “una articulación política del mundo, en la cual el derecho pueda exponerse en la nada de su propio fundamento (Nancy, 1996/2006b, 154). Lo que en mi interpretación se puede hacer tomando como base la responsabilidad ontológica que no se sostiene en nada. Esta política por inventar constituiría, entonces, una *techné* que es en esencia revolucionaria (Nancy, 1996/2006b, 154). Esto es así, porque en mi interpretación crea un mundo cuya lógica —cuyo sentido— permanece en la apertura singular plural. En palabras de Nancy, ésta tendría que ser una lógica: “Donde cada uno no sería ‘uno’ más que sin ser identificable por medio de una figura, sino infinitamente distinto por el espaciamiento, e in-finitamente sustituible por la intersección que dobla el espaciamiento” (1996/2006b, 154).

Habría que preguntarnos en qué medida la propuesta de Nancy aquí sería utópica. ¿Cómo puede asumirse una lógica que resalte el carácter único de cada existencia, a la vez que un carácter sustituible? ¿Qué quiere decir aquí Nancy con “sustituible”? No debe comprenderse aquí que en esta lógica unos puedan sustituir a otros porque las existencias sean desechables, sino más bien el carácter absolutamente interdependiente de los unos y los otros en el mundo. Yo sería única en el mundo, puesto que mi lugar es único en el mundo, sin embargo, esta “unicidad” no estaría basada en mi soberanía, puesto que mi sentido sería justamente no soberano. En cuanto que lo que hablo, el sentido que soy, ya participa y se conforma de los otros. Por ello también, tendría el derecho de enunciar el sentido del mundo, pero mi discurso sería tan válido como el de cualquier otro, tan verdadero como el de cualquier otro. Ahora bien, en este último punto, habría que pensar en qué medida esto no convierte la verdad en una relatividad y la propuesta de Nancy en utopía. ¿Cómo orientarnos en las decisiones mundiales, ante sus injusticias y sus excesos, si asumimos que cada discurso tiene lugar y valor por igual en la construcción de la verdad? ¿Qué significa que cada discurso sea intersección singular de esa mundialidad? Hay que ir con cuidado en lo que respecta a este punto. Por un lado, tramar un discurso mundial significa también dar lugar tanto a los puntos de intersección de los diferentes discursos singulares, como a los límites que unos y otros discursos se tienden entre sí. Por otro lado, ir más allá de la soberanía no significa para Nancy que tengamos que negar la identidad “nacional” o “comunitaria”, puesto que ésta sería ya un sentido no soberano que compartimos. De hecho, habría ya un sentido no soberano, pero que nos brinda algún tipo de identidad y pertenencia, con el “idioma” que hablamos (ésta

será su acepción en Derrida). Más bien, Nancy advierte con su propuesta sobre el peligro de que en los derechos humanos y en los proyectos mundiales haya algunos discursos que se asumen como hegemónicos y con una pretendida universalidad. Si hubiese un discurso mundial este tendría que ser un discurso de significación y lenguaje heterogéneos, que pueda dar voz a las diferentes soberanías insoberanas de los singulares. Ahora bien, habría que decir que un “discurso mundial” que se modele así sería ciertamente utópico e imposible. En cuanto no podría haber un discurso mundial, sino más bien la construcción paralela de diferentes discursos que conforme una organización paratáctica, no hipotáctica, integre la mundialidad plural singular del discurso.

A propósito de este punto, resulta verdaderamente interesante meditar en algunas formas de comunidad contemporáneas que podrían pensarse bajo la lógica antes enunciada por Nancy. Dietmar Wetzel (2106) explora esta posibilidad. Wetzel sitúa su atención en dos ejemplos actuales que podrían considerarse comunidades posmodernas: (1) El movimiento social Occupy, y (2) la economía compartida (“comparte, no compres”), ambos comparten ciertas afinidades con lo antes descrito por Nancy.

De entrada, el movimiento Occupy nunca ha estado limitado a un solo país, sino que se ha dado en varias ciudades alrededor del mundo (Ciudad de México, Madrid, Valencia, San Francisco, Los Ángeles, Toronto, Londres, Lisboa, Atenas, Sidney, Stuttgart, Tokio, Milán, Amsterdam, Argel, Tel Aviv). Por otro lado, resulta una lógica, que si bien tiene su carácter singular, se concretiza en cada una de sus manifestaciones de diferente forma. Por ello, los miembros de la comunidad serían relevantes en su concretización singular, a la vez que absolutamente sustituibles. Puesto que el Occupy puede comenzar y activarse en cualquier parte del mundo y en cualquier momento. De hecho, algo que señala al movimiento es que precisamente no se distingue por demandas políticas específicas, sino más bien procura una transformación del espacio público en términos de política común (Wetzel, 2016, 168). Desde mi perspectiva, esto nos señala que el Occupy constituye más una lógica de interrelación comunitaria —una sintaxis—, que una comunidad de contenidos específicos —una semántica—. (Más adelante se entenderá la relevancia que tiene este comentario para pensar en las relaciones de ser-con como operaciones lingüísticas). A su vez, como lo mostró Occupy Wall Street, el movimiento no busca el consenso de la demandas; por el contrario, su discurso es múltiple, y a la vez, común. Esto se ve claramente en la práctica del “micrófono humano”, ahí los cuerpos funcionan como cajas de resonancia de un discurso común que se convierte en anónimo, o bien, que no puede reclamarse e identificarse con un autor en particular por el efecto de la repetición. Cabe mencionar que a su vez las comunidades occupy no surgen de un reconocimiento, sino que son comunidades fluidas, determinadas por la contigüidad y la contingencia¹⁹¹. El segundo ejemplo comentado por Wetzel también comparte este último punto en común. Las “comunidades fluidas de economía com-

¹⁹¹ En el 2012 (Abril), en Estrasburgo acontece un encuentro entre Jean-Luc Nancy y un grupo de estudiosos de la filosofía y la literatura provenientes de Suecia. El encuentro de dichos seminarios toca y aclara muchas cuestiones importantes del pensamiento de Nancy, entre ellas, cabe mencionar la pregunta que le hace Maria Sá Cavalcante a Nancy al respecto de los movimientos sociales: "the question emerged of how to use the potential of protest without falling into a 'designed society' and how this involves, we could say, the same question —how to protest without transforming protest into a new line of power, that is, into a non-protest" (en Nancy y Cavalcante, 2013, 62). Resulta clave aquí la respuesta que provee Nancy, quien apuesta por la pérdida de un fundamento común, desde el cual se estructura y levante el sentido. En este sentido, la descripción que hacemos arriba de dicha protesta social resulta una posibilidad de "protestar" que no culmina en el diseño y proyecto de una sociedad.

partida” dependen absolutamente de la contigüidad. Éstas articulan justamente un discurso que no está dirigido a la propiedad y a la acumulación de bienes, sino que depende del intercambio y la coexistencia. Esta forma también nos indica un tipo de lógica como la enunciada por Nancy, porque atenta contra la propiedad de los bienes.

A partir de la observación de estos dos ejemplos Wetzel reconoce ciertas características que pueden conducirnos a la posibilidad de extrapolar esta lógica a otros ejemplos: (1) contigüidad y contingencia; (2) interacción y procesualidad de la comunidad y sociedad; (3) estructura en red (*network*), es decir, estructura indeterminada y no jerarquizable; (4) tensión entre identificación y desidentificación. Estos dos últimos puntos aluden con claridad a la lógica antes expuesta por Nancy, esto se puede detectar claramente en la descripción de Wetzel: “More recent social movement are thoroughly affectively attuned assemblages that are characterized nonetheless by their preliminary and unpredictability. Their members oscillate between moments of identification and disidentification and expose themselves in their singularity” (171). Conforme a estos puntos puede pensarse en otras formas de comunidad. En el presente apartado, la comunidad a la que dedico mi atención es la comunidad de la escritura, que como han mostrado muchos autores además de Nancy, principalmente Blanchot, Rancière, Esposito y Agamben, especialmente en su acepción como literatura, constituye un modelo ejemplar para pensar en una comunidad heterogénea según las características antes enunciadas.

En mi interpretación, para hacer esto es necesario comenzar con una disolución del sentido unitario del Dasein en sí-mismo y esto sólo puede ser considerado desde la perspectiva espacial del *Abî*: como espacio de coincidencia y correspondencia espacio temporal con otros. Lo cual además implica que el cuidado de sí como principio rector de la existencia demanda una liberación de la soberanía del Dasein, que nos permita comprender que el bienestar buscado como cuidado de sí, ya es cuidado de lo común.

En el siguiente apartado desarrollaré esta posibilidad de otra lógica del sentido que considere el “singular-plural” del espaciamento de mundo, de modo que podamos repensar las relaciones humanas en otros términos que los del *uno impropio* de *Ser y tiempo*. Ya en el apartado 1.4., mostré por qué el Dasein en sí-mismo podía ser concebido como una estructura relacional, e interpreté la aperturidad decidiente como una paradoja, en la cual se abre la diferencia estructural en la mismidad del Dasein, y, con ello, el hecho de que su existencia no tiene un sentido propio autosuficiente, sino que su sentido más “propio” es inapropiable, en cuanto que es el infinito del sentido en el que acontece la transitividad del ser. Lo que me dispongo a hacer con este análisis es llevar la deconstrucción de esa *mismidad* del Dasein al extremo. No para negar que hay Dasein, sino para decir que el Dasein, en realidad, ya tiene la forma del *nosotros*.

Para ello, ha sido necesario incorporar un pensamiento de la *ecotecnia* y sus consecuencias; porque en éste, como ya lo expuse a lo largo del apartado anterior, es donde se muestra la originariedad de una relación-con que no nace de la identificación entre los humanos, sino de nada, o bien, la nada como la misma estructura relacional del ser; que, incluso en el cuidado de la cosa, ya nos muestra que cualquier ente es *ser-abî* en la medida en que también es *ser-con*. Con este pensamiento se tratará de “hacer valer una primacía de lo combinatorio sobre lo discriminante, de lo contractual sobre lo jerárquico, de la red sobre el organismo, y más extensamente de lo espacial sobre lo histórico” (Nancy, 1996/2006b, 149). Por ende, mi objetivo es mostrar que la ontología misma, en tanto que *ecotecnia*, es a la vez que una *praxis* —cuidado del mundo—, un *ethos* —cuidado del mundo compartido como articulación del comportamiento del humano hacia los otros— y una *aisthesis* —cuidado del mundo compartido como pasibilidad compartida—.

2.2.1. LA CO-CREACIÓN DE SENTIDO: PROBLEMATIZAR EL UNO [*DAS MAN*] COMO ESTRUCTURA PREPONDERANTE DE LA RELACIÓN ENTRE LOS HUMANOS.

Como Derrida señala en “*L’oreille de Heidegger*”, conferencia que fue pronunciada en 1989 y luego publicada en el libro *Politiques de la amitié* (1994) [*Políticas de la amistad* (1998)], hay una apertura al *ser-con* que ya está contemplada desde *Ser y tiempo*, pero que por su brevedad ha sido pasada de largo. En el apartado 1.4. remití al *ser-con* que se muestra en la resolución, para referirme a la pluralidad que atraviesa el cuidado, y a la doble lógica del *légein* en términos de sentido. En este punto de la argumentación, afirmé que la *dóxa* y la *parádoxa* se corresponden a partir de la co-pertenencia estructural entre el *sí-mismo* y el *uno-mismo* que se muestra en el llamado. Y apunté, en alguna medida, a la posibilidad de que el *sí-mismo* heideggeriano fuese ya un singular plural, que corresponde más a un nosotros que a un Dasein sólo. Puesto que interpreté el *sí-mismo* como la *apertura pasible* del *uno-mismo*, y sólo en ese sentido, *apertura decidiente* al sentido más propio del Dasein y a su llamado hacia el cuidado. Si bien concluí ahí que la *mismidad* era una estructura relacional, que comprendía a la vez tanto al *uno-mismo* como al *sí-mismo*, y por ello, implicaba el *ser-con*, me hace falta considerar la relación del *ser-con* con mayor detenimiento, resaltar cuáles son sus implicaciones y consecuencias en la comprensión de la existencia, para orientarnos a una remodulación del *cuidado de los otros*.

Derrida (1994/1998) advierte que hay que poner atención en la indicación del *ser-con* que hace Heidegger en el párrafo 34, cuyo objetivo primordial es proponer al lenguaje, específicamente al discurso o habla (*Rede*) como un existenciarío: “El escuchar a alguien [*das Hören auf...*] es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo (Heidegger, 1927/2003b, 183). Con este señalamiento Heidegger indica la posibilidad de una dimensión originaria del *ser-con* en la cual el Dasein no *procure* a los otros en su estado caído, sino conforme a su *poder-ser propio* [*eigenstes Seinkönnen*]. Sin embargo, ello no es así solamente porque como dice la cita, Heidegger enuncie la *apertura al otro* como la condición de posibilidad de todo escucharse a sí mismo —lo que puede observarse también en la necesidad del llamado de una voz de la conciencia—; sino que hay que reparar en esta indicación del final de la cita “*als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*” (como escuchar la voz del amigo que cada Dasein lleva consigo). Como Derrida señala en su análisis, la importancia de este *bei sich trägt* es fundamental y abre muchas posibilidades interpretativas. De entrada, porque el *bei* en alemán puede significar “cabe”, “junto a”, “cerca de”, “para” o “con” como la traducción propone. Y el *trägt* corresponde al verbo *tragen* que también comprende una serie de acepciones interesantes y diversas. Cuando nos disponemos a interpretar la polisemia de la frase, abrirla en sus múltiples traducciones en lugar de cerrarla para perseguir la correctividad de la traducción, podríamos traducir la oración como un escuchar la voz del amigo que cada Dasein lleva consigo, en la medida en que también lo carga, lo aguanta y lo porta consigo. Todas éstas son posibilidades del *tragen*. Derrida pone su atención únicamente en el *portar*, tal vez porque *porter* le sugiere en francés un encadenamiento fonético con las palabra *rapport* [relación]. Sin embargo, a mí también me parecen interesantes las acepciones no necesariamente positivas del *tragen*: cargar, soportar, aguantar, sostener; porque señalan la importancia de ese *peso* del otro, especialmente del amigo, para el que hay que estar abierto,

a la vez que dispuesto a soportar su carga¹⁹². Y esto resulta aún más interesante si el amigo, en la acepción deconstruida que muestra Derrida, no mienta un vínculo que nace de las vivencias compartidas o las afinidades encontradas, sino que es una relación que preexiste a toda relación posterior y que descubre el carácter del ser-con del Dasein.

Lo primero que habría que comentar de la reflexión de Derrida es que el amigo que *porta* el Dasein no es, por supuesto, un amigo puntual. No es un amigo real que tenga un rostro, una figura, un sexo, un nombre. Puesto que lo que se presiente, y escojo este término con toda intención, es la voz del amigo. Se escucha la voz del amigo que porto conmigo en cada uno de mis momentos, en ese cada vez mío de la *Jemeinigkeit*. De modo tal que, el amigo no necesita estar presente para ser escuchado. Por el contrario, el amigo es escuchado en una aperturidad previa a todo encuentro puntual. Sólo por ello es que el Dasein puede llevarlo consigo. Al respecto, Derrida dice:

El amigo no tiene rostro/figura. No tiene sexo. No tiene nombre. No es un hombre, no es una mujer, no es/soy yo, ni un «yo», ni un sujeto ni una persona. Es otro Dasein que cada Dasein porta, a través de la voz, la voz que oye, junto a sí mismo (bei sich trägt), ni en sí, en el oído, en el «oído interno», dentro de una interioridad subjetiva, ni a lo lejos, demasiado lejos del oído (porque también se puede oír a lo lejos, en un espacio exterior o en alguna trascendencia), sino en sus inmediaciones, ni a una distancia absoluta —absolutamente infinita—, ni a ninguna distancia, en la proximidad absoluta de una propiedad, ni por tanto a distancia determinable alguna según una cierta unidad de medida objetiva en el mundo. Este porte/alcance de voz, este estar-al-alcance de-la-voz parece de un orden distinto” (1994/1998, 341).

El amigo que porta el Dasein, entonces, puede ser justamente lo que lo llama al cuidado de sí mismo como si de otro se tratara: al auténtico *procurarse* a sí mismo. Pero esta escucha demanda que el Dasein esté dis-puesto a ella, es decir, con los oídos abiertos, atento, en la *aperturidad pasible* donde puede darse a la vez la escucha que el llamado. ¿A qué se abre el Dasein en esta apertu-

¹⁹² A propósito de este punto recuerdo la indicación que hizo Judith Butler a Adriana Cavarero en el encuentro que celebraron en Barcelona en Julio de 2011, en el cual ambas comentaron tangencialmente desde distintas interpretaciones, los efectos de la "carga" que significan los hijos para una madre. Mientras que Cavarero hablaba de la carga desde una perspectiva más tradicional (no exenta de algo de romanticismo), Butler señaló irónicamente lo que esta carga significaba para la madre en términos de deformación corporal. La razón por la que traigo a colación la anécdota es porque nos señala una alternativa que no está explorada aquí, pero que en mi opinión demanda de la reflexión filosófica y la deconstrucción, esto es la figura de la "madre", quien de hecho desde una perspectiva meramente "natural" (por más discutible que sea) con el "embarazo" porta al otro consigo y experimenta la carga del otro, sin que la singularidad del otro se diluya. En el embarazo permanece la aporía: el otro que porto no soy yo, está en mí fuera de mí. Ahora bien, con este pensamiento no podemos quedarnos en una perspectiva meramente "naturalista", aunque ésta tampoco debería de ser excluida del todo. Puesto que la madre sólo se ha pensado desde categorías masculinas vinculadas al estereotipo. No hemos ni siquiera considerado qué pueda aportar a la tematización del "ser-con" la experiencia diferencial del embarazo y luego, mucho más importante, la de la crianza: experiencias muy diferentes a las del amor romántico y la amistad. Puesto que la decisión de la maternidad humana no es biológica, sino que permanece, se redefine y constituye un constante ejercicio de la voluntad continuo (aunque sea a veces en la forma de una renuncia), es que debe ser repensada y no puede ser simplemente excluida de la reflexión académica. La disposición a ser madre comporta una exposición a esa vulnerabilidad única y excepcional que implica la crianza, y que por supuesto, nos muestra por ello de una manera ejemplar en qué medida el otro es portado siempre ahí como una carga que deforma, a la vez, que también transforma el *pathos* existencial.

ridad pasible? A la voz del amigo que como dice Derrida sin duda es la voz de un otro, el otro que el Dasein porta junto a sí existencialmente (1994/1998, 354). Sin embargo, no habría que olvidar que esta voz del amigo, como puntualiza Heidegger acerca de la voz de la conciencia, no es una voz que está totalmente fuera ni totalmente dentro del Dasein. Más bien habría que decir que la voz no se desplaza en estas categorías (dentro/fuera). La voz constituye un más allá de sí que ya le co-pertenece al Dasein en su carácter de ex-sistencia, es decir, en su carácter de abierto y expuesto al mundo.

Por tal razón, el amigo que se porta no es una especie de *alter-ego* del Dasein, no tiene lugar en como otra conciencia que se pone ante el Dasein. El amigo ya es portado en el Dasein existencialmente, lo que quiere decir que en cierta medida ya le pertenece. Pero el amigo no se disuelve en una unidad que despoja la diferencia entre la voz del amigo y la voz del Dasein. Porque si fuese así, no habría como tal una escucha, es decir, una disposición que abra al Dasein a esa comprensión pasible de la voz del amigo. No habría más que una inmanencia del Dasein y esta figura en realidad define justamente la esencia de Dios¹⁹³, en contraste con la del Dasein. Tampoco habría posibilidad alguna de un proyecto ni esa movilidad interna que caracteriza al cuidado en las indicaciones formales del anticiparse-a-sí, estando en medio del mundo y orientado hacia el poder-ser (proyecto). De este modo, la voz tendría que ser una voz sobre todo otra, pero de un otro que es interior y exterior, del otro como el *límite* mismo de la propia mismidad que se toca con la escucha, pero que ya siempre *se ha tocado, se está tocando* y *se está siempre en dirección de tocar*.

A partir de una analogía entre la voz del amigo y la voz de la conciencia que llama en la resolución puede comprenderse el que sea esta voz la que comporte la afección de la angustia: el lugar donde la propia voz se desfamiliariza, se hace para sí extraña. Este lugar es, como dice Derrida, una *Unheimlichkeit*, un extrañamiento, una desfamiliarización, un desarraigo en el cual el Dasein pierde su hogar, o mejor dicho, en el cual al Dasein se le enrarece el hogar, se le hace indoméstico. Cabría añadir a la interpretación de Derrida, que el hogar del Dasein es el mundo, pero este mundo se le despliega al Dasein como *dóxa* en el discurso o el habla. Por ello, la voz es presentida como de fuera, aunque ya sea parte de la estructura del Dasein. Porque la voz llama, como si de un lengua extranjera se tratará, a otra escucha —otro oído— que no escucha la significatividad, cuya operación no se puede articular desde el “algo como algo” [*Als*]. ¿Qué se escucha cuando se escucha una lengua extranjera? La voz, el ritmo, la textura del lenguaje¹⁹⁴. Por ello, Derrida puede decir, y en ello coincide con su lectura, lo que importa de la voz del amigo no es lo que dice, sino la escucha de su voz (1994/1998, 342).

193 En Kierkegaard justamente no habría inmanencia entre la divinidad y el humano, y por ello, la divinidad podría ser aquello que constituye la diferencia absoluta. Así puede comprenderse que la paradoja kierkegaardiana implique una deconstrucción del cristianismo, en tanto que Dios sólo se encuentra de forma negativa en la subjetividad, y por ello, no puede haber nunca comunicación directa entre el sujeto y Dios. Acerca de este punto resalto de nueva cuenta la tesis de Dolores Perarnau Vidal (2015) a la que he aludido ya anteriormente en varias ocasiones.

194 Este tipo de oído puede pensarse desde la descripción de Marina Tsvietáieva acerca del oído del poeta: “No se trata de un oído metafórico, aunque tampoco del oído puramente físico. Tan no se trata sólo del oído físico que no escuchas ninguna palabra, y si la escuchas no la entiendes, como cuando estás medio dormido [...] Escucho no las palabras, sino una especie de melodía muda dentro de la cabeza, una especie de línea auditiva-de la insinuación al orden” (1990/117).

Desde esta perspectiva, aunque con otra argumentación, podemos afirmar que la decisión de la resolución es una acción sólo en la medida en que también es una pasión. Decidir es disponerse a la *apertura pasible* de esta escucha de la otra voz que en mi voz ya es. En ese sentido, más que un “llamado” [*Ruf*] habría que pensar que hay un hiato, o bien, una cesura de esa certeza que identifica al *uno-mismo*. Heidegger caracteriza al estadio de la publicidad por una *distancialidad* [*Abständigkeit*]. Habría que cuestionarnos si esta distancialidad es tanto una distancialidad del Dasein hacia sí mismo, como hacia los otros como otros. Esto exigiría meditar también acerca de si podemos pensar el reconocimiento como el modo de articulación determinante del *ser-con*.

En el párrafo 26, Heidegger define el modo en el cual el Dasein es con los otros: “El ‘otro’ ente tiene, él mismo, el modo de ser del Dasein. En el estar con otros y vuelto hacia otros, hay, según esto, una relación de ser [*Seinsverhältnis*¹⁹⁵] de Dasein a Dasein” (1927/2003b, 149). ¿En qué consiste entonces el reconocimiento? En una relación en la cual el Dasein se encuentra a sí mismo como otro, o bien, conoce —y no reconoce— su modo de ser (*Seinsart*) en el otro. Eso es lo que diferencia fundamentalmente a los otros de los entes intramundanos (distinción que ya se verá más adelante Nancy problematiza). De este modo, en el *co-estar*, dice Heidegger: “La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección ‘a otro’ del propio ser para consigo mismo. El otro es un ‘doblete’ del sí mismo” (1927/2003b, 149). Esta última indicación ha provocado muchas discusiones. Si el *otro* se convierte en un “doblete del sí mismo” [*Dublette des Selbst*], aparentemente no queda espacio para la diferencia, y el proyectar hacia el otro queda atrapado en una lógica del reconocimiento. Sin embargo, Heidegger enuncia una especie de aporía en su argumentación, que no puede ser pasada de largo:

No puede negarse que el conocimiento recíproco que se funda en el coestar depende con frecuencia de la medida en que el propio Dasein se haya comprendido a sí mismo; lo cual equivale a decir que depende de la medida en que él haya hecho transparente para sí mismo y no haya disimulado su esencial coestar con otros, lo cual sólo es posible si el Dasein ya está siempre con otros en cuanto estar-en-el-mundo (1927/2003b, 149).

En esta cita yo leo por lo menos dos condiciones de posibilidad del coestar: que el Dasein necesita haberse comprendido a sí mismo propiamente para, entonces, reconocer a su doblote (el otro); y que en cierta medida esto sólo es posible en cuanto que el Dasein ya es con-otros y no haya disimulado esta relación. Tenemos aquí una aporía en el sentido más original de este término, lo que no puede ser aclarado. Para desplegarla habrá que remitirse a esta voz del amigo que ya acompaña al Dasein. Si cuando dice Heidegger “conocimiento recíproco” no lo concebimos como una articulación de la que nace el vínculo, sino como el encuentro puntual y práctico en la vida con un otro —encuentro que, por supuesto, se funda en el *co-estar*— existencial, entonces,

195 Me parece importante resaltar la palabra utilizada por Heidegger para relación. En alemán “relación” se puede decir *Beziehung* o incluso *Relation*, recuperado del latín. Y aunque *Verhältnis* significa relación, es interesante considerar la composición de la palabra: Ver-hält-nis. Especialmente si consideramos que Heidegger no escoge las palabras arbitrariamente en su filosofía, sino que en cambio pone una especial atención en cada término que utiliza. La palabra incluye la raíz “*hält*”, relativa al verbo *halten*: atener, mantener, retener. Lo cual, por supuesto, puede relacionarse con el sentido de la palabra como correspondencia, en cuanto que un mantenerse uno a otro en un responder, un atenerse uno al otro. Lo que nos invitaría a pensar la relación de Dasein a Dasein precisamente como un *pro-curar*: una atenerse al otro, que se mantiene en la relación y retiene la relación.

podríamos comprender y en alguna medida aceptar que hay una especie de “reflejo” que arroja el otro al que reconozco. Sin embargo, la clave para la dilucidación de este reflejo y del *co-estar* está en la comprensión de la *mismidad* del sí-mismo. Puesto que si le tomamos la palabra a Heidegger y hay una especie de voz otra, voz del amigo, que es lo que llama al Dasein a la decisión, entonces habría que afirmar que la singularidad del Dasein es ya plural, es decir, que la *mismidad* no es una identidad sino una estructura relacional que comprende si no, todavía el cuidado de las cosas, sí, un sentido del otro. De este modo, lo que se abre o padece en esta voz de la conciencia, pensada como esa voz del amigo que el Dasein siempre trae consigo, es la diferencia. Lo que se abre en el Dasein es que ya lo atraviesa una *diferencia en sí-mismo*. Y esta diferencia es lo más distintivo del *co-estar*.

Heidegger en su época tardía emprende el comienzo de una remodulación que, en mi opinión, apunta hacia esta dirección. Tomemos, por ejemplo, uno de los libros más interesantes de la obra tardía. En *Identität und Differenz* (1957) [*Identidad y diferencia* (2008b)], Heidegger intenta redefinir el concepto de identidad a través de una reflexión que se acerque más al acontecer del ser, que ya no es el acontecer del Dasein. Dice: “En la mismidad yace la relación ‘con’, esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis la unión en una unidad (1957/2008b, 63). Hasta aquí, no hay en realidad una diferencia radical con el sí-mismo, por lo menos en la remodulación que propuse de éste. Sin embargo, continúa Heidegger: “Pero esta unidad no es de ningún modo el vacío inconsistente de lo que, privado en sí mismo de relación, se detiene y persiste en una uniformidad [...]” (1957/2008b, 63). Esta segunda aclaración resulta más interesante. La unión de la unidad no significa que la síntesis disuelva las diferencias haciendo indiferente lo mismo. De hecho, ya en *Ser y tiempo*, lo que caracteriza al *Das Man* es que cada uno se subsume a la hegemonía de la publicidad, eliminando las diferencias de opinión entre los diferentes Dasein. A ello apunta Heidegger cuando explica que aún el gozo, la diversión, la ira se adecuan a este *se* que impone el mundo circundante público (1927/2003b, 152). Por ello, los otros le han tomado el ser al Dasein. Pero habría que pensar ¿quiénes otros?, ¿cuáles otros?, ¿qué define a estos otros? Pospongo por ahora la respuesta. En cambio, en la reflexión sobre la *mismidad* antes citada, Heidegger resalta el carácter relacional que atraviesa toda unidad como rasgo fundamental en el ser de lo ente, ni siquiera únicamente del Dasein.

A su vez, también resulta muy interesante que la reflexión de la identidad sobre el ser se desplace hacia un pensamiento acerca de la co-pertenencia originaria entre pensar y ser, la cual le indica a Heidegger una relación de *mismidad* entre ambos (1957/2008b, 71). A continuación, Heidegger se ve en la necesidad de precisar a qué se refiere este *mutuo pertenecerse* [*Zusammengehören*]: “En este caso ‘pertenencia’ significa tanto como ser asignado y clasificado en el orden de una dimensión mutua, integrado en la unidad de una multiplicidad” (1957/2008b, 71). Esta relación de pertenencia entre pensar y ser, a su vez, le hace concluir a Heidegger algo que ya antes había concluido que el humano y el ser se co-pertenecen. Pero esta pertenencia es “propia-mente una relación de correspondencia y sólo eso” (Heidegger, 2957/2008b, 75). De este modo, la *mismidad* aquí no se refiere a lo que unifica la *diferencia*, sino a una especie de unidad múltiple de lo que se co-pertenece. Esta relación de pertenencia mutua es propiamente una relación de correspondencia, *Bezug der Entsprechung* dice el alemán. Me interesa resaltar aquí la palabra *Ent-sprechung*, del verbo *Ent-sprechen*. Si bien la traducción es óptima, no quiero dejar de oír el verbo *sprechen* en el término “correspondencia”. Porque nos remite a la figura de la inter-locución entre el amigo y el Dasein. De hecho, a raíz de los múltiples significados en los que ha evolucionado el prefijo *ent-* históricamente: “el prefijo significa tanto una *Loslösung* como una *Gegenbewegung*, es decir, tanto

un ‘movimiento de alejamiento (hacia afuera)’ a partir de un punto inicial o comienzo (*entgehen, entfliehen, entlaufen*) como un ‘movimiento en sentido opuesto’ (*entschuldigen, entlasten*)¹⁹⁶” (Hernández A, Hernández S, 2011, 108-9). En la traducción del verbo *Ent-sprechen* como corresponder, ambas acepciones resultarían implicadas.

Permítaseme hacer como hace Heidegger y jugar con esta lengua que no domino. En el corresponder, se señalaría por un lado: el lugar —mejor que punto— en el que comienza un habla orientada hacia fuera, y a la vez, podría implicar el *responder* en cuanto que movimiento en sentido opuesto al *sprechen*. De acuerdo con esto, podemos comprender que *entsprechen* pueda ser, a la vez que corresponder, estar de acuerdo con alguien o convenir con alguien. Puesto que implica esta doble direccionalidad hacia la acción (*comienzo*) y hacia la receptividad del *lógos*, esta acción ya comprende esos dos extremos que mutuamente se co-responden. A mí me resulta interesante y útil este juego, esta dilucidación a la que le falta todo el rigor lingüístico que impondría cualquier análisis de la lengua.

Aunque este sentido de la correspondencia haya devenido de un juego, no parece un disparate, en cuanto que precisamente en la frase citada, aquellos que se corresponde son el *pensar* y *el ser*, y esta correspondencia se da a través del *lógos* como *légein*: articulación, habla, conversación —*Sprechen*—, que se retiene y que permanece en la *mutua pertenencia* de quienes ahí dialogan. De acuerdo con ello, podemos identificar que en el texto dedicado a reflexionar el concepto de *lógos* en el quinto fragmento de Heráclito, Heidegger acentúa que al *légein* le corresponde tanto el carácter de *hablar* como el de *oír*. Consigno aquí una cita larga, que omite muchas partes del texto, para resaltar sólo lo que me interesa de dicha argumentación:

El oír es propiamente este concentrarse que se recoge para la interpelación y la exhortación. El oír es en primer lugar la escucha concentrada [...] Somos todo oídos cuando nuestra concentración se traslada totalmente a la escucha y ha olvidado del todo los oídos y el mero acoso de los sonidos. Mientras oigamos sólo el sonido de las palabras como expresión de uno que está hablando, estamos muy lejos aún de escuchar [...] Hemos oído cuando *pertenecemos* a lo que nos han dicho. El hablar de lo que nos han dicho es *λέγειν*, dejar-estar-delante-junto. Pertenecer al hablar, esto no es otra cosa que lo siguiente: lo que un dejar-estar-delante pone en yuxtaposición dejarlo estar en yuxtaposición en su totalidad (1966/2000a, 186).

De la cita se pueden deducir las mismas ideas, que con otras palabras intentaba con el juego con la palabra *entsprechen*. Observamos que el hablar y el oír se corresponden, es decir, están en mutua pertenencia en el *decir*, pero este *decir* no es un nuevo decir, sino lo “que nos han dicho”. De este modo, la escucha concentrada desoye los sonidos, dice Heidegger, es preciso olvidar que oímos. Pero ¿qué es lo que se desoye en este olvido? Por un lado, “el acoso de los sonidos”, y por el otro, “el sonido de las palabras como expresión de uno que está hablando”. Hay una afinidad en este desoír de los sonidos que acosan —quizás aquí Heidegger se refiere a esos sonidos de la técnica que como en varios textos ha dicho acosa al *Dasein*—, pero también es un desoír de las palabras como expresión¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Héctor Hernández Arocha y Elia Hernández Socas señalan que de acuerdo a sus diferentes acepciones el prefijo *ent-* parece referir a un "orientarse cara a [ante] un punto" (2011, 109), significado que implicaría esa direccionalidad del ser-a.

¹⁹⁷ Habría que decir que estas dos dimensiones no se diferencian entre sí. El acoso técnico es ya un acoso del lenguaje como expresión, en cuanto que aquí se trata al lenguaje como una herramienta técnica, que sirve para algo. Esta acepción del lenguaje distingue a la historia de la metafísica. Con ello coincide, el que Heidegger no haga una distinción entre el acontecer del ser como técnica, lo *Gestell*, y el lenguaje en esta acepción instrumental.

En mi opinión, esta frase apunta en dos direcciones. Primero, hay que reconocer aquí una afinidad entre esta escucha y la escucha del llamado de esa voz de la conciencia, en la cual justamente el Dasein puede dejar de desoír su propio sí-mismo, desoyendo el “bullicio” y la “equivocidad de la siempre ‘nueva’ habladería cotidiana” (1927/2003b, 291), esos sonidos que acosan al Dasein. De este modo, también en *Ser y tiempo*, acontece un *desoír* la expresión del *uno*, que comienza con una escucha “de características enteramente contrarias a las del escuchar perdido en el uno” (1927/2003a, 291). Segundo, en la cita a la que anteriormente me remití, este oír tiene la lógica de un co-responder al otro, en cuanto que lo que oímos no es otra cosa que lo que nos han dicho, pero a lo cual ya pertenecemos.

De ello podemos inferir que el hablar y el oír están comprendidos en el *légein*, que acontece precisamente como un co-responder (*ent-sprechen*): se corresponde, en la medida en que se *habla* desde lo que ya nos han dicho a lo cual ya pertenecemos. De este modo, el *habla* aquí, el *légein*, puede ser visto casi como una especie de *responder-a* otro a la vez que a sí-mismo. En el *légein* se habla de lo que nos han dicho, dejándolo estar delante y junto. ¿Junto a qué se deja estar lo que nos han dicho? ¿Cómo interpretar este “junto” sino como una alusión a esa *pertenencia* originaria a los otros? En mi interpretación, este “dejar-estar-delante-junto” nos remite al *hablar* como exponer, el cual deja ser el habla del otro, que ya me pertenece en alguna medida, en *mi* propia exposición. En esta acción/pasión del hablar estamos junto a los otros que nos han dicho y a los cuales ya pertenecemos y los dejamos estar ahí en nuestra existencia como *ser-con*. Esto nos hace recordar la voz del amigo, el amigo que todo Dasein trae consigo pero que sólo es evocado. Así, desde la reflexión que despertó la cita queda claro que no se escucha a un otro puntual que está ahí, sino que la voz del otros es escuchada en “lo que nos han dicho”. De este modo, podemos pensar que esta *escucha* es la escucha del amigo, el amigo que portamos porque ya nos pertenece. Pero aquí no podemos pensar el pertenecer como una posesión. Hay que pensarlo, como un *ent-sprechen*, es decir, una correspondencia. Esto nos está sugerido ya por el término alemán *gehören* (pertenecer). Si lo tratáramos de traducir literalmente: el prefijo *ge* significa junto, conjunto, unión, y el verbo *hören* significa oír, escuchar, atender. De este modo, estar en *mutua pertenencia* no es otra cosa que un estar escuchándose juntos mutuamente, y así escuchar la relación de *co-pertenencia* que ya está en el lenguaje compartido. Entonces, no es el Dasein a quien le pertenece un amigo, sino que es el amigo a quien le pertenece el Dasein con la existencia.

Esta reflexión sobre los textos posteriores me conduce a encontrar este sentido, que ya estaba desde *Ser y tiempo* tanto en el carácter común del *lenguaje* como en esa voz extraña de la conciencia, que Derrida lee como la voz del amigo¹⁹⁸. De modo tal, que el *légein* sería un alojar y

También a ello responde el potencial que Heidegger ve en el lenguaje como aquello que puede procurar una interrupción —un salto— hacia un nuevo comienzo. Con ello vemos que por lo menos en lo que respecta a la comprensión de la existencia humana, Heidegger realmente no abandona del todo la identificación entre la comprensión que acontece como *ocuparse* y como lenguaje pragmático. La historia del ser comprende estas dos dimensiones, se observa cómo el hombre se ha comprendido a sí mismo en la producción técnica y en el pensamiento, que no es otra cosa que un lenguaje. Sin embargo, esto no significa que Heidegger no haya modificado en lo absoluto su pensar. Heidegger remodula el carácter unilateral y unidireccional de la comprensión, término que se ve en la necesidad de abandonar la estructura del utensilio, para pensar la relación de correspondencia entre el ser y el hombre desde la pasividad que ya comprende. De este modo, sustituye la lógica de una comprensión del cuidado como un responder al mundo, para desplegar esta relación como un corresponder.

¹⁹⁸ Algo muy semejante pero por otros caminos hace Derrida en su deconstrucción de esta voz del amigo de *Ser y tiempo*. Habría que pensar, si esta metodología no tendría que ser una exigencia de cualquier esfuerzo de inter-

un albergar esa pertenencia, o bien, en otras palabras esa acción/pasión de hablar y escuchar a la vez, en la cual respondemos a la pertenencia con una aperturidad pasible: “dejar-estar-delante-junto”. Esta aperturidad pasible es una apertura al sentido de los otros que ya nos pertenece. No debe pensarse tampoco que esta *pertenencia* lo incorpora todo en esa voz del Dasein. Heidegger puntualiza que *pertenecer* ya es escuchar la yuxtaposición y dejarla ser en el habla: “dejarlo estar en yuxtaposición en su totalidad”. Yo propongo una interpretación de esta “yuxtaposición” justamente como el *ser-con* del ser. De otro modo, ¿qué es lo que se puede “dejar estar delante junto”, en su originaria yuxtaposición, sino es la llegada del ser? Así, el pertenecer al ser con el habla, con el *légein*, sería desoír la indiferencia y escuchar esa diferencia del ser, dejarla ser como una yuxtaposición: *ser-con*. Lo cual implicaría que en esta acción/pasión se da lugar a la existencia compartida como algo propio, y a las múltiples existencias que se exponen yuxtaponiéndose en el mundo, como co-pertenecientes las unas a la otras en esta transitividad del ser expuesta en la forma del sentido.

Vale la pena, en este punto, volver a aquella cita original sobre la *mutua pertenencia* entre el *pensar y el ser*, a la luz de lo antes dicho. Ya dije antes que Heidegger aclara que ésta es “propriamente una relación de correspondencia y sólo eso” (2008, 75). Y a continuación indica que el “sólo” no debe interpretarse como una limitación, sino como una sobreabundancia. Desde esta óptica, el texto nos señala una identificación entre el *sentido* y el *ser*. En mi opinión, esta identificación es lo que busca Heidegger con la distinción entre el lenguaje [*Sprache*] y el decir [*Sagen*], que no sólo hace aquí, sino en casi todos los ensayos dedicados a la reflexión sobre el lenguaje (las principales conferencias y ensayos sobre este tema se han recopilado en *Unterwegs zur Sprache* (1959) [*De camino al habla*, 2002]). En el tercer capítulo profundizaré en este concepto. Por ahora me conformo con mencionar que el *decir* no parece tener que darse necesariamente como lenguaje, aunque sí constituya la esencia de éste; lo que nos refiere mucho más a la determinación de sentido como algo a lo que también los entes podrían ser pasibles¹⁹⁹.

pretación y actualización de Heidegger. Usualmente a Heidegger se le busca a partir de su primera obra, y por supuesto, no desacredito en lo absoluto esta metodología que tantas comprensiones clarificadoras de Heidegger nos ha brindado. Sin embargo, hace falta también emprender ese movimiento del segundo al primer Heidegger, e intentar encontrar al Heidegger tardío en el primero, o incluso, tratar de deconstruir al Heidegger primero a partir de su obra tardía. Acaso no es precisamente a ello a lo que apunta esa enigmática alusión a la hermenéutica en el diálogo entre el inquiridor y el japonés: "*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*". En esta tesis, ésta es la metodología que se ha procurado, tratar de descubrir aquello que en *Ser y tiempo*, ya está dicho pero el mismo Heidegger desoye y que le sale al encuentro en su obra tardía, como aquello dicho que ya siempre le ha pertenecido.

¹⁹⁹ Cito aquí una referencia que apunta hacia este desplazamiento: "El habla [*Die Sprache*], en tanto que Decir de la Cuaternidad de mundo, no es ya sólo algo con lo que nosotros, hombres hablantes, tenemos una relación, en el sentido de una relación existente entre hombre y habla. El habla, en tanto que Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones. El habla entretiene, sostiene, lleva y enriquece el en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo, las tiene y las custodia mientras —el Decir— se retiene en sí" (2002, 159). Al respecto, Ziarek y Sallis (2013) también coinciden en que este cambio en la interpretación del lenguaje resulta uno de los elementos fundamentales del giro heideggeriano: "As Vallega-Neu explains, this transformation of language exceeds the power of the human subject and 'implies a shift away from its propositional character (based on an interpretation of language as a system of signs signifying something, i.e., the 'object' of thought) to its 'poietic' character (in the sense of the Greek word poiesis, which means 'bringing forth').' Such a decisive transformation of style is not just a quirk of Heidegger's thinking or a result of his penchant for idiomatic use of German but arises from the task at hand: possibly to break free of the metaphysical determinations of thought and their role in the history of philosophy. The distance between the habitual sense of the event and the 'Heideggerian' *Ereignis* becomes a constant reminder that the critique of metaphysics, let alone a crucial turn in it, is not possible without a transformation of thinking from language" (2013, 26). A su vez, también los autores resaltan que este cambio implica que el lenguaje ya no es un bien del hombre, únicamente,

A pesar de que en el texto *Identidad y diferencia*, Heidegger le concede un rol preponderante al humano entre los otros entes: “En el hombre reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él” (1957/2008b, 75); más adelante en el texto se acentúa el carácter necesario de la *apropiación* del ser con el concepto de *Er-eignen*. Define Heidegger: “*Er-eignen* significa originariamente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, a-propiar” (1957/2008b, 87). El *Ereignis*²⁰⁰ abre la posibilidad de que el humano se sobreponga al mero dominio del ente, que caracteriza a lo *Gestell*, y a partir del acontecimiento de transpropiación (*Er-eignis*), el ser y el humano se alcancen mutuamente en su esencia y se apropien de este modo entre sí²⁰¹ (1957/2008b, 87-91).

De esta manera, si se traduce el *pensar* únicamente como *lógos*, la propuesta de Heidegger se mueve todavía en el horizonte de comprensión de *Ser y tiempo*. Recordemos que en *Ser y tiempo* al Dasein le corresponde esencialmente la pregunta por el ser. Sin embargo, con el concepto de *Er-eignen* se integran otros elementos a la lógica de la comprensión. Si lo que define al *Er-eignen* como apropiación no es la *mismidad* sino la diferencia que trama esa *mutua* pertenencia, podríamos considerar que Heidegger ya admite la *diferencia* como lo más distintivo de la relación entre el humano y el ser. Aunque ¿no estaba ya esto en el primer Heidegger con el reconocimiento de la diferencia ontológica? Sí, pero en el segundo ensayo recopilado en este libro de lo que trata Heidegger es de la importancia de la *diferencia* en clave estructural. No me parece arbitrario que en este ensayo Heidegger enfatice el carácter transitivo del ser y ponga especial atención a su llegada. Cito: “‘Es’ tiene aquí sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente [...] El ser, pasa, descubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se descubre por sí mismo gracias a esa sobrevenida” (1957/2008b, 139). En la cita anterior Heidegger subraya el carácter de *excedente* del ser que acontece en la llegada del ser. De este modo, el ser mismo no se muestra en el ente del todo —una idea vieja—, pero porque él mismo tiene una especie de carácter infinito que excede la finitud del ente: esa “sobrevenida”.

Luego, Heidegger señala la importancia de la diferencia a partir de la palabra “*Unterschied*”, la cual significa en alemán comúnmente también “diferencia”, pero tiene la ventaja de que en su composición puede señalar también: “inter-cisión” como es traducida por Helena Cortés

sino que más bien habría otro orden del lenguaje, más parecido al sentido, del cual podrían participar los entes: "The phrase 'language 'has' man' indicates as well that language is not limited to human language or languages. In fact, language, as much as Dasein, is essentially nonhuman: both invite and necessarily involve reciprocal relation to humans but are neither initially delimited nor finally determined by that relation. One could put it this way: while humans, to the extent that they can experience their being as mortals, are indispensable to carrying out what Heidegger calls 'the way' of language, specifically as those who bring language into words and signs, the part they play in language has to be experienced and understood from the event, not from the idea of human languages as creations and possessions of living beings" (2013, 19).

200 Los traductores del libro, Arturo Leyte y Helena Cortés, señalan aquí que debe distinguirse el uso de la palabra con guión y sin guión. Mientras que *Ereignis* se traduce como "acontecimiento", "suceso" o "evento". Con *Er-eignis* Heidegger acentúa el verbo «eignen», el cual significa apropiar. Por ello, este término lo traducen como «acontecimiento de transpropiación» (en Heidegger, 1957/2008b, 85-7).

201 Coincidente con mi interpretación Ziarek y Sallis advierten: "This emphasis on emergence as relational and irreducible to beings or entities becomes indispensable to reading the idiom of the proper (*eigen*) and its complicated echoes in the noun "event." First of all, it means that any sense of the proper, the domain of what is proper (*Eigentum*), property, or *Ei-gentlichkeit* (authenticity or properness) needs to be explained from the event as coming to pass always from and as relation. The proper is therefore not what constitutes something in its "apparently" distinct presence as a single or "one" entity; rather, a being comes to be what it "properly" is precisely as emergent, unfolded from within its often multiple and complex relatedness" (2013, 28).

y Arturo Leyte—. “La inter-cisión [*Unter-schied*] da lugar y mantiene separado a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y reúnen” (1957/2008b, 14). De este modo, el modo en el cual el ser llega a la presencia es la diferencia que abre un lugar, un *Entre* que da lugar al ente. Coincidente con ello, Heidegger afirma que lo ente funda al ser, porque en cierta medida ya es la plenitud del ser (1957/2008b, 147). Esta correspondencia entre el ser y el ente, que aquí no es el ente señalado *Dasein*, se acentúa a lo largo de todo el texto. De esta manera, se nos muestra que Heidegger aquí se acerca a un pensamiento de la creación, en cuanto que la fundación del ser pasa de ser un punto de origen y partida de unívoca direccionalidad, a una suerte de operación de correspondencia o de interacción con el ente que fundamenta al ser, sólo en la medida en que le da lugar; pero que no se apropia absolutamente de él, porque en toda llegada acontece ya una sobrevenida: *el ser-con*. Esto es coincidente con la interpretación que propuse anteriormente.

Ahora bien, quedan todavía problemas por resolver. Primero, la posibilidad de que la existencia humana pueda encontrar su esencia²⁰² es descartada por Nancy, cuando dice que lo más distintivo de la existencia —no sólo humana— es que sea sin esencia (1993/2003c, 57). Por ello, para Nancy lo más inapropiable es el sentido y el ser. Por lo tanto, no habría un acontecimiento que pueda ser apropiación de la existencia. Sentido y ser son inapropiables, no porque estén ocultos, sino porque constituyen el lugar de la alteridad misma.

Asimismo, desde Heidegger, cada existencia podría ser vista como una acontecimiento trans-propiciador, pero habría que agregar aquí, que sólo en la medida en que es ex-propiciación²⁰³ del ser, donde el ser no sólo se oculta, sino que está “prácticamente ausente” en la privación finita. Uso aquí el término “prácticamente” con la intención de enfatizar que en este carácter del ser se niega una posibilidad de apropiarse del absoluto del sentido del ser como *práxis* humana. Lo que sería la *práxis*, lo que tiene su fin en sí misma, es la transitividad del ser; pero en cuanto ésta comprende la partición en las cosas —las personas, las comunidades, los *Dasein*, los “cada vez” de cualquier existencia— resulta irreductible como sentido del *por-mor-de* humano. Conforme a ello, aunque Heidegger aquí resalta una co-pertenencia entre el *ser* y el *ente*, que también se manifiesta en sus pensamientos sobre la cosa y la técnica, todavía concibe el sentido desde la perspectiva del *lógos* —ya sea como técnica, como pensar, como meditación, como poesía o

²⁰² Derrida reconoce éste como el aspecto más problemático de la obra tardía de Heidegger en la entrevista que le hace Jean-Luc Nancy titulada “Hay que comer o el cálculo del sujeto”: “El *Dasein* es irreductible a una subjetividad, desde luego, pero la analítica existencial conserva todavía los rasgos formales de toda la analítica trascendental. El *Dasein* y aquello que en él responde a la pregunta ‘¿quién?’ viene, desplazando ciertamente muchas cosas, a ocupar el lugar del ‘sujeto’, del cogito o del ‘*Ich denke*’ clásico. Preserva ciertos rasgos esenciales (libertad, decisión-resolución, para retomar esta vieja traducción, relación o presencia a sí, ‘llamada’ (*Ruf*) sobre la conciencia moral, responsabilidad, imputabilidad o culpabilidad originaria (*Schuldigsein*), etc). Y cualesquiera hayan sido los movimientos del pensar de Heidegger después de *Ser y Tiempo* y ‘después’ de la analítica existencial, no han sido dejados ‘atrás’, ‘liquidados’ ” (2005).

²⁰³ Cabe mencionar que Heidegger señala esta necesidad en *Tiempo y ser*, “*Zeit und Sein*” es una conferencia pronunciada en 1962, obra posterior a *Identidad y diferencia* (publicada en 1957) y que resulta fundamental para comprender la evolución que el concepto de *Ereignis* tiene en la obra de Heidegger. Cito un fragmento que hace claro lo antes dicho: “Pensado desde el apropiar, esto quiere decir: el acontecimiento apropiador se expropia, en el mencionado sentido, de sí mismo. A la apropiación del acontecimiento apropiador como tal pertenece la expropiación [*Enteignung*]” (1969/2011, 52). De esta manera, al ser le pertenece el ocultamiento, esa privación. De este modo, la lógica cambia, y no se pensará al ser sólo despertándolo del olvido del ser, como en *Ser y tiempo*, sino que se debe retener este olvido pues ya le pertenece a la esencia misma del ser que se ex-propia en su donación —o llegada— en los entes (1969/2011, 60-1).

como lenguaje—, y por ello, excluye la posibilidad de que los entes intramundanos ya sean posibles del mundo, por ende, sigue concediendo un carácter preeminente a la existencia humana.

La reflexión antes emprendida afirma la importancia de esta remodulación de Heidegger y específicamente del concepto de existencia en *Ser y tiempo*, puesto que como he mostrado, el sentido heideggeriano no precede a la significación, sino que constituye la apropiación significativa del mundo. Mientras el humano sea el origen del mundo, sigue siendo el lugar de la trascendencia. De este modo, lo que es necesario incorporar es un pensamiento del *pathos*, por mor del cual el Dasein ya está participando de un más-allá-de-sí-mismo que lo excede.

A su vez, la identificación de la existencia como creación de mundo es el argumento que sostiene la afirmación de Nancy acerca de que la ontología es de antemano una ontología singular plural. Puesto que la creación de mundo se refiere a la explosión, que podría decirse también ex-piel-sición (expeausition) de la “presencia en la multiplicidad original de su partición” (Nancy, 1996/2006b, 19). Y esto es así, en cuanto que la creación no se diferencia del espaciamiento del sentido, o bien, del espaciamiento como sentido en tránsito entre los diferentes cuerpos. Por ello, la creación de mundo, para Nancy, indica que “el ser no puede ser más que siendo-los-unos-con-los-otros, circulando con el *con* y como el *con* de esta co-existencia singularmente plural” (1996/2006b, 19). El concepto de creación de mundo, entonces, no puede separarse del concepto de sentido y su significación como circulación o transitividad. Como ya expliqué antes, el sentido es concreto, porque es sentido que tiene lugar en el *cómo* de las existencias. Afirma Nancy: “*el ser mismo nos es dado como el sentido*. El ser no *tiene* sentido, pero el ser mismo, el fenómeno del ser, es el sentido, que es a su vez su propia circulación y *nosotros* somos esta circulación” (1996/2006b, 18). En mi interpretación, esta identificación entre el *sentido* y el *ser* es el argumento central de la ontología de Nancy. En este argumento se soportan tanto el pensamiento de la creación de mundo, como el pensamiento del cuerpo e incluso su abordaje acerca de la comunidad. La radicalidad de esta identificación entre *ser* y *sentido* es para mí el centro de la reorientación que Nancy hace de la interpretación del *ser-con* heideggeriano.

Al respecto de este punto, Nancy manifiesta esta necesidad de transformación de la ontología, cuando expone las consecuencias de una filosofía fenomenológica. Dice Nancy en *Le sens du monde* (1993) [*El sentido del mundo* (2003)]:

Si el sentido, en un sentido, es manifiesto en tanto que está en el mundo mismo, y en ninguna otra parte, en tanto y en cuanto es la patencia o la aperitividad [*patence ou apérité*] del mundo, eso no ocurre sin embargo a la manera de una puesta a la vista y a la luz sobre una escena, en un exhibidor o en un cáliz. La apertura que es o que hace no es frontal: es desfile, desplazamiento, *praes-entia*” (1993/2003, 35).

Como se puede observar en la cita, lo que Nancy rechaza es una noción de sentido como manifestación. De este modo, atenta también contra la comprensión de Heidegger, para quien el sentido es *mundano* y no todavía el mundo mismo. Si bien para Heidegger el sentido no está puesto a la vista (a ello apunta toda la diferenciación entre el “ente-a-la-mano” [*Zu-banden-sein*] y el “ente-puesto-delante” [*Vor-banden-sein*], el objeto de la percepción de un sujeto); sin embargo, para él todavía el sentido es otra cosa que el mundo en su *arrealidad* y evidencia, en cuanto que sólo el hombre es quien puede tener sentido.

Nancy reconoce que las filosofías fenomenológicas, incluidas “sus transformaciones heideggerianas”, abrieron un acceso al mundo en cuanto que resaltaron su carácter trascendente como horizonte absoluto del sentido, y con ello, lo rescataron de la interpretación inscrita dentro

de la lógica de una mera representación. Sin embargo, el filósofo francés nos advierte que las fenomenologías no abrieron el sentido, como aquello que precede a la conciencia y a la apropiación significativa. Esto se puede observar claramente en *Ser y tiempo*, en donde el sentido se interpreta como significatividad y a su vez como consecuencia del “para-algo” de la relación estructural del *ser-a-la-mano*. En la fenomenología el sentido, entonces, todavía no es originario, sino posterior al fenómeno mismo y a su llegada (1993/2003c, 36). De este modo, Nancy crítica a las fenomenologías porque sólo consideran el “aparecer”, y todavía no meditan suficientemente acerca de “el ser o el sentido del aparecer” (1993/2003c, 36). Con esta indicación se nos transparenta un problema fundamental, afirma Nancy: “con toda filosofía que se articula (expresamente o no) a partir de un sujeto de la visión del *phainein*, queda un punto de origen propio/inmanente/trascendente del sentido” (1993/2003c, 36).

Este problema se puede reconocer todavía en *Ser y tiempo*, donde se asume al *Dasein* en aislamiento como punto de origen propio y trascendente del sentido, aunque considerando ya la estructura existencial como un tramado de relaciones. En esta percepción se soporta la posibilidad de la resolución precursora del cuidado, en la cual el *Dasein* puede recobrar y crear el sentido para sí, o bien, el sentido de su existencia (que no significa otra cosa que el sentido del mundo). Sin embargo, la estructura del *ser-con* todavía no puede observarse en su radical originariedad, porque la estructura relacional del cuidado aún no asume la radicalidad que implica la relación. Mientras se comprenda de manera unidireccional la relación, del *Dasein* al mundo, no puede concebirse la posibilidad de una interpelación en sentido contrario, del mundo al *Dasein*, más que a partir de la figura del *Das Man*.

De acuerdo con lo anterior, el problema de la fenomenología, en mi opinión, es que sólo ha considerado el aparecer desde la perspectiva del *lógos*. Sin embargo, hace falta una incorporación del *pathos* a la noción de aperturidad, cuya caracterización como disposición afectiva no satisface, puesto que la disposición afectiva en *Ser y tiempo* no es un sentido sino lo que abre al *Dasein* hacia el sentido, que sólo viene como comprensión. Hay que pensar el *pathos* con la originariedad que éste comporta, como aquello que, como dice Nancy, “precede y sorprende al fenómeno” (1993/2003c, 369). El sentido que constituye una excedencia de origen, que es excedencia de sentido, de la cual ningún ser, ni siquiera el *Dasein*, puede apropiarse. A esta excedencia de *sentido* es a lo que apunta esa voz del amigo que el *Dasein* escucha siempre incluso ya en la impropiedad del uno.

De este modo, el problema del *Das Man*, desde mi punto de vista, no radica en resaltar el carácter impropio del *Dasein* sino en asociarlo con un modo del cuidado caído. Puesto que con ello, Heidegger le da un mayor valor a la existencia propia, a la apropiación del sentido, que a la impropiedad. A su vez, Nancy opina que “el ‘se’ heideggeriano resulta insuficiente como apreciación inicial de la ‘cotidianidad’ existencial” (1996/2006b, 25). Puesto que en el *Das Man* la cotidianidad existencial está asociada a lo “indiferenciado”, “anónimo” y la “estadística” (1996/2006b, 25). Nancy aclara que si bien estos no son menos importantes, tampoco constituyen el absoluto del ser cotidiano. Puesto que la cotidianidad también sería ontológicamente *práxis* de la singularidad diferenciada, esto implica que el *ser-abí* es un ser que temporal y espacialmente es *cada vez abí*; entonces, si queremos situarnos en la *práxis* del sentido, nos dice Nancy, tendremos que reconocer que esta *práxis* se constituye por una diferencia general de lo cotidiano.

En mi interpretación, con este pensamiento se emprende una deconstrucción del *sí-mismo* de la tradición, incluyendo su acepción en *Ser y tiempo*. Si tomamos en serio lo que dice Heidegger en *Identidad y diferencia* (1957/2008b): que el ser constituye una “sobre-venida” y ésta

tiene lugar como diferencia que es inter-cisión [*Unter-schied*], en cuanto que mantiene la separación de ese Entre donde la sobrevenida —el ser— y la llegada —el ente— entran en relación, separándose y reuniéndose; podremos observar que ya en el *sí* de todo sí-mismo se da lugar esta inter-cisión. E incluso que la existencia misma no es otra cosa que esta inter-cisión, una diéresis, una disección de sí, una de-hicencia con y en el sentido del otro. Este *Entre* se espacia como sentido. De este modo, el sentido comprende el ser-en-común o ser-con. Y esto comporta para la analítica existencial, la consideración de que en la cotidianidad del *ser-con* no habría únicamente un reconocimiento, así como cada Dasein no significaría la repetición de una mismidad.

Cabe mencionar aquí una cita de Nancy que nos permite entender la discrepancia fundamental entre la noción de “semejanza” de Heidegger y de Nancy:

Somos semejantes porque estamos, cada uno, expuestos al afuera que *nosotros somos para nosotros mismos*. El semejante no es el parecido. No *me* encuentro, ni me reconozco en el otro: en él y de él experimento la alteridad y la alteración que ‘en mí mismo’ pone mi singularidad fuera de mí, y le da fin infinitamente. La comunidad es el régimen ontológico singular en el que lo otro y lo mismo son lo semejante: es decir, la partición de la identidad (1986/2001a, 65).

Como vemos en lo antes descrito, para Nancy la experiencia de la semejanza implica la alteridad. Desde esta perspectiva, nuestra semejanza entre sí es que estamos expuestos al *afuera* de la transitividad del ser, es decir, somos semejantes porque somos seres-con. De este modo, no me puedo encontrar en el otro. El otro en mí me abre a lo que soy yo mismo, sólo en la medida en que me abre a la singularidad y la finitud. Por ello, Nancy puede afirmar que “el *otro* es ya el mismo”, pero no porque exista una identificación ni un reconocimiento. En este ser-con no hay ni confusión ni fusión.

Esto será fundamental tenerlo en mira para distinguir a la comunidad que pretende la comunión, de la comunidad que tiene lugar como comunicación. Esta última es la comunidad como régimen ontológico del singular plural, en la cual lo otro y lo mismo se convierten en semejantes, en cuanto se co-pertencen porque ya son reparto del ser y del sentido. De este modo, la comunidad en cuanto que régimen ontológico es el *Entre*. Pero no hay más que este *Entre*. El *Entre* no es una mediación, ni un medio a través del que se da la comunicación: es el ser-en-común. La definición del *Entre* más apropiada sería el espaciamento del *ser-a*. De modo tal, que el sí-mismo sea ya contemplado como un *ser-a-sí-al-otro*. Conforme a ello Nancy afirma, que el devenir-sí es ya un devenir-el-otro, que no comporta ninguna mediación de lo mismo y lo otro (1986/2001a, 156). Hay entonces entre uno y otro un *clinamen*, es decir, una inclinación o una disposición del uno hacia el otro, por el otro, al otro y ésta es la semejanza que compartimos entre sí. Por ello, asevera Nancy que si “toda la ontología se reduce a la transitividad del ser”, también “toda la ontología se reduce a este ser-a-sí-al-otro” (1986/2001a, 155).

A mi entender, una de las experiencias que abre la semejanza es la experiencia común de la muerte. Lo cual difiere de manera radical con el pensamiento de Heidegger, pero a la vez se basa cabalmente en éste. Para Heidegger, lo que abre al Dasein a su *mismidad* es el «ser-para-la-muerte» que, como debemos recordar, no es un haber llegado a fin, sino un fenómeno de la vida (1927/2003b, 267). La muerte es la experiencia más propia del Dasein, a la vez que el lugar donde se abre la oportunidad para un sentido propio de la existencia, que se da como cuidado del sí-mismo. Heidegger dedica todo el párrafo 47 de *Ser y tiempo* a negar que la experiencia de

la muerte propia pueda ser la experiencia del duelo por otro.

Ahora bien, lo que para Heidegger resulta problemático de la muerte de otro, su carácter de inapropiabilidad —la imposibilidad de experimentar la muerte del otro como la propia—, para Nancy resulta justo el lugar de una oportunidad. En tanto que la muerte del otro es el lugar donde yo no puedo reconocerme, ésta me expone a un límite “sin nada a cambio” (Nancy, 1986/2001a, 64). De este modo, para Nancy, la muerte es lo que abre al singular a la pasión de la comunidad, puesto que es una pasión del límite, una pasión de la muerte “desubjetivizada” (1986/2001a, 65). Esto implica que la muerte del otro es una pasión que no puede devenir ni en reconocimiento, ni en apropiación. En esta pasión, somos expuestos al límite, y este límite significa para Nancy un “abandono extremo”, en el que toda propiedad singular se encuentra entregada al exterior (1986/2001a, 169). Ahora bien, resulta importante aclarar que de este exterior no hay interior, es exterior en tanto que la estructura existencial es ser-fuera-de-sí, lo cual puede entenderse desde nuestro razonamiento como equivalente al ser-con. En concordancia con esto, Nancy escribe: “el abandono mismo ‘comunica’, comunica la singularidad a sí misma a través de un infinito ‘afuera’ y *como* este ‘afuera’ infinito. Hace advenir lo propio exponiéndolo” (1986/2001a, 170).

A partir del pensamiento de Nancy antes expuesto se puede concluir que la apropiación no puede ser una apropiación subjetiva y unilateral, como la quiere ver Heidegger, ya que es una apropiación como una *pasión*. Una apropiación que más bien nos ex-propia de cualquier sentido del sí mismo en soledad. Esta apropiación ex-propiadora puede concebirse como *paradoja*: en la medida en que tocamos el límite, la pasión de la singularidad propia ya implica al mismo tiempo una exposición a la partición. Conforme a ello, antes expresé que lo que se comunica en la *paradoja* es la finitud propia, pero esta *finitud* com-parece.

De acuerdo con ello, también Nancy distingue, siguiendo a Bataille, tres modos de la relación con la muerte (1986/2001, 59). Hay una presentación de la finitud de la comunidad, y a través de ella, podríamos decir que acontece una presentación de un triple duelo en términos de una responsabilidad ontológica: el duelo de la muerte del otro, el duelo de mi nacimiento y el duelo de mi muerte. De hecho, esta relación de triple duelo es tan constitutiva para la comunidad, que Nancy caracteriza a la comunidad como ese comportamiento ante esa “desgarradura” de un sentido propio del sí-mismo. Por ello, la desgarradura ya constituye el tejido comunitario en cuanto que es la forma en la cual se expone que el *ser* es partición. Ahora bien, esta exposición, hay que enfatizar una y otra vez esto, no es más que exposición de lo que ya es en sí misma la partición. En este sentido es que Nancy rechaza que en la exposición se exponga algo, dice, lo que se expone es: “todo el ‘adentro’ del ser singular se expone al ‘afuera’ (y es por eso por lo que la mujer sirve de ejemplo, o límite —lo que viene a ser lo mismo— de la comunidad). Hay desgarradura de nada, con nada; pero hay comparecencia a NADA” (1986/2001a, 60).

Desde mi perspectiva, esto nos permite concretar que la comunidad, como régimen ontológico de la semejanza, es únicamente la exposición de la singularidades y nada más. Y cuando se presente este ser de la comunidad, en la forma de este triple duelo, también se experimenta lo que es la singularidad de cada *quien* como existencia, a la vez que el carácter plural de esta singularidad. Así, el sentido propio se concibe como sentido ex-propiado, sentido afuera a —para, en, hacia los otros. De modo tal, que habría que tendríamos que corregir: el ser sólo es ser-ahí en la medida en que también es ser-a, es decir, ser que es fuera de sí, ser que toca su borde y su límite, y sólo en este borde se declina sobre su *mismidad*.

Conforme a esto también sostengo que el *ser-en-común* del sentido, que en los humanos

se expresa como *dóxa*, ya implica la *parádoxa* con igual originariedad. El *clinamen* tiene lugar como la *paradoja* misma: pasión del límite. En mi interpretación, esto nos muestra que hay un doble régimen del sentido en la existencia humana, es decir, que el sentido de la existencia humana tiene lugar como *dóxa* y *parádoxa*, o más bien, entre una y otra. Estos regímenes de sentido tienen lugar en el desobramiento de la comunidad con la articulación de la comunicación.

En mi interpretación, hay un sentido que precede a la apropiación significativa, porque de hecho significa para ésta lo inapropiable, este resto pendiente que excede la apropiación: el *límite*. Este límite nos expone al afuera de la existencia —el carácter de ser-fuera-de-sí que distingue a la disposición ontológica del ser-a. De modo que el *límite* puede ser vislumbrado como el espaciamento singular del *Entre*: el cada vez del *Entre* que se experimenta como un cada-vez-mí-fuera-de-mí, o bien, que inscribe la ex-propiación como experiencia de carácter ontológico fundamental. En esta ex-propiación del *toque del límite*, el cada-vez-mío se expone a la partición del ser como arrealidad. Por ello, la ex-propiación significa una experiencia ante la singularidad y la diferencia misma que distingue a mi *finitud* como única, y a la vez como lo más común (comunicación), aquello que compartimos todos los seres y que determina el sentido-para-mí como la estructura ya inscrita en la relación comunitaria, e incluso como el *clinamen*: interpelación mutua de las singularidades que me pertenece estructuralmente. Para mí, este orden de la comunicación del sentido como transitividad en común, que preexiste a la emisión del lenguaje, constituye el acontecimiento de la responsabilidad ontológica.

Esto me permite atender a la problemática de *Ser y tiempo*, donde el *ser-con* tiene lugar como *dóxa*. Como expuse, la *dóxa* implica una acepción de la comunicación²⁰⁴ que antecede al intercambio de opiniones y deseos. Sin embargo, esta *dóxa* sólo le corresponde a la “comunidad humana”, puesto que se identifica únicamente con el habla. En mi opinión, ni siquiera corresponde propiamente a un *lógos*, en cuanto que toda la articulación de la *práxis* depende de la significatividad. La amplitud que el concepto de *lógos* comporta, y que es enfatizada en la obra tardía de Heidegger, se reduce en este primer periodo del pensamiento heideggeriano a la acepción del lenguaje instrumental²⁰⁵.

En contraste, he tratado de enfatizar aquí, Nancy propone otra acepción de la comunicación: “La comunicación consiste ante todo en esta partición y en esta com-parecencia de la finitud: es decir, en la dislocación y en esta interpelación que se revelan de esta manera constitutivas en el ser-en-común” (1986/2001a, 57). Desde esta perspectiva, podemos pensar en una comunicación que no es exclusiva del humano, y, por definición, no puede ser traducida únicamente como *lógos*. La comunicación es comunicación de sentido, pero de sentido que es también pasible, entonces, es exposición y transitividad del sentido hacia sí y entre sí. De hecho Nancy define la comunicación como un “desencadenamiento de la pasión” (2001). Incluso utiliza la palabra *contagio*, recuperando el término de Bataille. El *contagio* es muy parecido a la con-moción a la que me referí en el apartado sobre la paradoja (1.3.).

Desde mi perspectiva, con la palabra *contagio* se enfatiza que la pasión comunicada no

²⁰⁴ En *Ser y tiempo*, Heidegger se remite al fenómeno de la comunicación como la articulación del *ser-con* en el lenguaje: “El fenómeno de la *comunicación* —como ya se indicó al hacer su análisis— debe ser comprendido en un sentido ontológicamente amplio. La ‘comunicación’ enunciativa, por ejemplo informar acerca de algo, es un caso particular de la comunicación entendida en un sentido existencial fundamental. En ésta se constituye la articulación del convivir comprensor. Ella realiza el ‘compartir’ de la disposición afectiva común y la comprensión del coestar” (1927/2003b, 185).

²⁰⁵ En el apartado 1.1. explico con detalle la definición de *dóxa* de acuerdo con la interpretación del lenguaje que Heidegger expone en *Ser y tiempo*.

es voluntaria, de hecho, la pasión se desencadena en y por la exposición al otro. Dice Nancy: “El ser singular, en cuanto singular, está en la pasión la pasividad, el sufrimiento y el exceso— de la partición de su singularidad. La presencia del otro no constituye un mojón puesto para limitar el desencadenamiento de ‘mis’ pasiones: sólo, al contrario, la exposición al otro desencadena mis pasiones” (1986/2001a, 63). En concordancia con la cita, podemos pensar el fenómeno desde la paradoja: hay comunicación en términos de contagio de una pasión del límite, con-moción de la pasión del ser-con, o bien, de la pasión del ser en su sentido absolutamente verbal. Lo que quiere decir que esta comunicación como un *contagio* es transitividad de la *patencia*. El fenómeno que también articula a las causas y a la cuaternidad en términos de coligación, podemos decir ahora, contagio entre los regímenes de sentido, que por su intersección deforman la “repetición” (reflejo) del sentido. Ya se verá en el siguiente subapartado que ésta es la razón por la cual la existencia demanda la comunidad como su tarea, es decir, como esa responsabilidad ontológica hacia lo otro.

Desde esta perspectiva, el sentido nos viene con el co-estar en el que ya somos. Por ello, somos igualmente pasibles de sentido que creadores de sentido, sólo en cuanto que ya estamos en esta escucha de un sentido que nos transita, que es nuestro, y que comprende esa forma de la primera persona plural: el nosotros. De este modo, considero que la estructura misma del sentido es que el sentido está infinitamente suspendido, en suspenso de una apropiación y esto es lo más definitorio de su acontecer. Por ello, en cuanto que el ser ya está consigo mismo en la paradoja, podemos afirmar con Nancy que: “El ser está con el ser, no se cubre a sí mismo, pero está ante sí, junto a sí, en sí mismo, tocándose, en la paradoja de la proximidad en que el alejamiento y la extrañeza se revelan” (1986/2006b, 51).

Nancy considera que esta situación del sentido demanda una responsabilidad para el pensamiento, y en específico, para la filosofía. Ahora para mí, conforme a lo descrito por Nancy, ésta tiene que ser, entonces, una responsabilidad compartida, no puede ser una responsabilidad del sí-mismo que lo rescata del sentido caído y cotidiano. No es una responsabilidad siquiera hacia la vida misma, o bien, lo es en la medida en que también es responsabilidad hacia el mundo, hacia los otros, hacia las cosas; porque es una responsabilidad en relación con este exceso que es *nuestro* sentido. En mi opinión, esta responsabilidad tiene su espaciamento como *paradoxa*, que ya antes dije, se puede emparentar con el concepto de “toque de sentido”. De acuerdo con ello, Nancy describe: “El toque de sentido compromete su propia singularidad, su distinción —y la pluralidad del ‘cada vez’ de todos los toques de sentido, los ‘míos’ tanto como todos los demás, de los que cada uno es ‘mío’ por turno, según el turno singular de la afirmación” (1996/2006b, 22). El concepto de “toque de sentido” significa, a mi entender, una remodulación que incluso toca al concepto de *dóxa*, en cuanto que como ya expliqué en el apartado 1.4., la *paradoxa* no es una dimensión que se oponga a ésta, sino que significa su correlato. *Dóxa* y *paradoxa* explican la diferencia que el *lógos* mismo comporta.

A partir de este razonamiento debemos entrever que la *dóxa* común exige ya el toque de sentido, en cuanto que afirmación del límite en el “cada vez” del humano que participa del sentido. Así, el sentido —*dóxa* y *paradoxa*— se constituye por la repetición de los toques de sentido. Resulta conveniente aquí la siguiente cita de Nancy:

Hay entonces, de entrada, la repetición de los toques de sentido, que el sentido exige. Esta repetición absolutamente heterogénea, inconmensurable, inasimilable, porque es origen y toque de sentido, y no porque sea simplemente «otro». O mejor: la alteridad del otro, es

su contigüidad de origen con el origen «propio». Tú eres absolutamente extraño porque el mundo comienza a su vez en ti (1996/2006b, 22).

El toque de sentido que cada existencia comporta es ocasión de un origen de mundo. Cada origen de mundo es único, pero significa para el sentido una repetición. Por ello, lo que aquí se repite es absolutamente heterogéneo, inconmensurable e inasimilable. La repetición pensada aquí no es la repetición como la quiere ver Heidegger: un sentido impropio que se repite en el ser caído, porque el Dasein se desoye a sí mismo. El sentido exige esta repetición, pero la repetición es absolutamente original y en ello, radica la extrañeza de cada otro: cada otro significa una ocasión de creación de mundo a la vez tan propia como impropia. A partir de esta reformulación considero que la impropiedad del Dasein no constituye un lugar de ocultamiento del sentido de la existencia, sino que es justamente ahí donde se toca el origen como origen múltiple e inapropiable del sentido.

De acuerdo con lo anterior, también escribe Nancy: “Tocar el origen no es perderlo: es estar propiamente expuesto a él. Sin ser otra cosa (un *aliud*), el origen no es ni ‘perdible’ ni apropiable (penetrable, absorbible). No obedece a esta lógica. Es la singularidad plural del ser del ente” (1996/2006b, 29). Para mí, esto sería lo que se toca con la paradoja: la diferencia absoluta como la diferencia del ser; el sentido infinito que se reparte y tiene lugar sólo en la heterogeneidad de cada existencia. De este modo, la paradoja implica el tocar como un contacto, en la medida en que sólo tocamos el origen porque nos tocamos y en el toque tocamos el resto de cuanto es. Así, la paradoja toca el límite, porque toca el único más allá que nos pertenece, aunque constituye también lo que nos es inapropiable: la singularidad plural del ser. Por eso, el tocar-con es de orden originario. Ya en la *dóxa* y la *parádoxa* nos tocamos con el sentido y con el cuerpo—habría que meditar si resulta pertinente todavía esta distinción—.

Ahora bien, a partir de este contacto del origen compartido y múltiple, nos dirá Nancy que se forma el «nosotros»: “Tocarnos es lo que nos hace «nosotros», y no hay otro secreto por descubrir o por esconder tras este tocar mismo, tras el «con» de la co-existencia” (1996/2006b, 29). En contraste con *Ser y tiempo*, es claro que Nancy rechaza la posibilidad de una identificación en el origen. Sólo habría identificación *con* el origen, porque éste es ya el lugar de nuestra co-existencia originaria (1996/2006b, 26-7). De hecho, es precisamente este punto el que hace que el otro me parezca tan extraño. La extrañeza del otro no está dada en sus comportamientos particulares ni en su aparecer, lo más extraño del otro es su ser-origen. Lo que expone la alteridad del otro es su ser-inapropiable, siempre presente en su existencia, inimitable cada vez (Nancy, 1996/2006, 35). Teniendo esto en la mira habrá que comprender que la alteridad tampoco es una especie de propiedad que distinga la unicidad de un ser enfrentado a otro. Sino que la alteridad constituye lo más común, y por eso también, es una impropiedad cotidiana que nos atraviesa.

Con esta salvedad Nancy se desmarca de la tradición que identifica al radicalmente Otro que está más allá del mundo, cuyo referente siempre es Dios. Porque un ser cuya alteridad lo distinga de lo demás, tendría que estar por fuerza fuera del mundo, y ser distinto de éste. Lo que a su vez significaría que el ser se tenga como origen en sí mismo, es decir, que su origen no sea el mundo, sino que este justamente fuera de éste. En contraste, la significación que tiene la alteridad para Nancy nos refiere al carácter inherente de alteración que comporta el mundo en su *dynamis*²⁰⁶. De modo que podemos concluir que aquello que nos es común, lo que nos hace nosotros

²⁰⁶ Nancy ensaya con varios términos para nombrar esta alteridad: “Podría decirse así: no se trata de un aliud, o de un alius, ni de un alienus, de otro en general como lo extraño que por esencia se opone a lo propio, sino de

es el ser. Y por ello, el *ser-con* tiene que comprenderse como un carácter originario y de orden ontológico de todo lo existente. Lo que significa que no podemos excluir de este “nosotros” a las cosas del mundo, pues, como ya antes observamos, cada existencia es origen de mundo en la medida en que es creación, en la medida en que es espaciamiento y temporización del ser.

De hecho, este último punto alude al otro aspecto que Nancy critica de la fenomenología. Ésta no medita acerca de la “venida del sentido” o el “sentido en cuanto venida”, porque en ésta hay una especie de protección contra lo que no se deja apropiar, el sentido inapropiable del ser. Por ello, dirá Nancy que la fenomenología “no se deja llevar al límite” (1993/2003c, 38). Sobre ello también en *La Communauté désœuvrée* (1986) [*La comunidad desobrada* (2001a)], Nancy expresa que el *Mitsein* [ser-con] no está pensado aún en Heidegger con la radicalidad y la determinación que convendría (1986/2001a, 152). Y para argumentarlo, trata justamente de la llegada del ser en la cosa en términos transitivos: “El ser no es ahí ni substancia ni causa de la cosa, sino que es un ser-la-cosa donde el verbo ‘ser’ tiene el valor transitivo de un ‘poner’, pero donde el ‘poner’ no pone sobre otra cosa” (1986/2001a, 153). Ahora bien, podría parecernos que aquí Nancy desaparece la diferencia ontológica, pero no es así. Al contrario, en este pensamiento toma realmente lugar la diferencia, puesto que se repara en ésta no sólo como una diferencia entre el ser y el ente, sino precisamente como el diferenciarse del ser *como* ente. El ente mismo constituye la inscripción de la diferencia ontológica. Sin embargo, esto no significa en lo absoluto que la diferencia entre *ente* y *ser* desaparezca del todo, el lugar de esta diferencia es justamente el sentido. Puesto que el sentido es lo que les es común a los entes, pero a la vez lo que les resulta inapropiable. De este modo, el sentido es el límite del ente, a la vez que el lugar en donde se abre todo *ser-con*. Porque el sentido es el acontecer mismo de la transitividad del ser que en el ahí de un ente tiene lugar.

Esto es importante de considerar para entender que, cuando Nancy habla de la comunidad, no habla sólo de la comunidad humana, sino más bien de una comunidad del ser. Dice Nancy: “La comunidad significa, en consecuencia, que no hay ser singular sin otro singular, y que, entonces, dicho en un léxico poco apropiado, hay lo que se llamaría una ‘socialidad’ originaria u ontológica” (1986/2001a, 56). En la dilucidación de esta comunidad no hay posibilidad de hablar de la esencia del ser, sino que se hablara de su existencia, la cual es siempre finita. De hecho, Nancy nos indica que para pensar el ser-en-común hay que pensarlo como exposición, porque no habría sustancia común, ni identidad común que lo soporte, hay sólo ser-en-común: “El *en* (el *con*, el *cum* latino de la «comunidad») no designa ningún modo de la relación, si la relación debe ser planteada entre dos términos ya suministrados, entre dos existencias dadas. Designaría más bien un ser *en cuanto* relación, idéntico a la existencia misma: a la llegada de la existencia a la existencia” (1986/2001a, 168).

De acuerdo con la teoría de Nancy, en mi interpretación para tocar el *ser-con* es necesaria la experiencia de esta paradoja: la exposición al límite. Pues el ser-en-común no significa nada más que esta semejanza: una mutua pertenencia y exposición de y a los límites. Esta semejanza no excluye ni al animal ni a la cosa, ni a lo inhumano —el loco, el criminal, el tirano— ni a lo sobrehumano —lo sagrado y lo divino—. Y, por supuesto, no es una semejanza entre hombres,

un alter, es decir, de 'uno de los dos': este 'otro', este 'pequeño otro', es 'uno' de varios, en cuanto que estos son varios, es cada uno y es cada vez uno, uno entre ellos, un entre todos y uno entre todos nosotros. Asimismo y recíprocamente, 'nosotros' somos siempre por fuerza 'todos nosotros', de quienes uno no es 'todo' y de quienes cada uno es a su turno —en turnos simultáneos tanto como sucesivos, turnos en todos los sentidos— otro origen del mismo mundo" (1996/2006b, 27).

con lo cual tampoco puede dejarse de lado, lo que no ha sido nombrado nunca propiamente con el vocablo hombre: la mujer.

Con este pensamiento abro otra posibilidad de la comunicación que hasta ahora no se había contemplado: la comunicación *paradojal o paradójica* (del orden de la *paradoxa*), en la cual se da el toque de sentido como un toque del límite, donde se desencadena una pasión de la diferencia. En esta comunicación no hay comunión posible, no hay acuerdo posible entre los que se comunican, porque eso unificaría lo diferente en una síntesis. No puede haber un *Aufhebung* que resuelva la contradicción. Hay ese resto pendiente del com-parecer los unos junto a los otros, esa *semejanza-con* en la que nos reflejamos como finitudes totalmente diferentes entre sí.

En la comunicación paradojal lo que comparece, entonces, es nuestra *finitud* como lo más propio. Pero esta *finitud* no tiene sólo la dirección “hacia la muerte” (el final), sino que el límite inapropiable se abre también como origen.

Para pensar esta finitud, me remito de nueva cuenta a Nancy. El filósofo francés se refiere al análisis de la curiosidad de *Ser y tiempo* (§36), con el objetivo de rescatar “la curiosidad” de la percepción negativa en la que Heidegger la articula, por más originaria que ésta sea. Nancy reclama que “es preciso retirar, del lado de esta curiosidad inconsistente pero del lado también de la atención que mira por los otros (*Fürsorge*), el estrato más primitivo de una curiosidad en la que estamos en primer lugar *interesados* por lo que es, de hecho, lo interesante por excelencia: el origen” (1996/2006b, 35-6). Con esta indicación, Nancy observa que hay una especie de interpelación, la cual justamente se da como *ser-con* que precede cualquier modo caído de la curiosidad. Esta interpelación es lo que nos llama hacia el otro. Éste es el argumento que sostiene la curiosidad por los otros:

los otros seres son para mí *curiosos* (“raros”) porque me dan acceso al origen, me lo hacen tocar, me dejan ante él y ante su vuelta sustraída cada vez. Otro —que puede ser aquí otro hombre, un animal, una planta, una estrella—, es ante todo la presencia flagrante de un punto y de un instante de origen absoluto, irrecusable, ofrecido como tal y como tal desvanecido a su paso (Nancy, 1996/2006b, 36).

De este modo, entender propiamente el *ser-con*, implica entender que cada existencia es creación, dado que cada existencia es original, porque ya es origen. Hay una exigencia de igualdad de consideración hacia y entre los diferentes tipos de entes del mundo, pero esta igualdad tiene su mira puesta en lo *concreto* de cada existencia. Por ello, no puede identificarse ni con la igualdad que se funda en una identidad genérica —sobre esta necesidad de una deconstrucción genealógica de la política hablaré más adelante—; ni es una igualdad que tiende a la disolución de las diferencias en la homogeneidad. Conforme a ello, dice Nancy: “hay que rehacer la ontología fundamental (y va de suyo, la analítica existencial tanto como la historia del ser y el pensamiento del *Ereignis*), con determinación esta vez a partir *del singular plural de los orígenes*, es decir, a partir del *ser-con*” (1996/2006b, 42). Nancy concibe esta ontología, como otra filosofía, la cual pueda poner su atención en el *ser-con*, lo que llama él, “el problema más propio del ser”. Así, La tarea de la filosofía, pero ya veremos no exclusivamente de ésta, “consiste en saber por qué y cómo sucede esto” (1996/2006b, 48). Con esta formulación, Nancy invierte el orden de la analítica existencial, que va de la ipseidad del sí-mismo a la apertura del ser-con. Desde esta óptica, se hace necesario remodelar la definición misma de la *Jemeinigkeit*—el “cada vez mío”— para pensarla mejor como un “cada vez nuestro”. Puesto que, si el ser es esencialmente *ser-con*, no podemos seguir diciendo “soy”, sino “somos”.

Se abre aquí el cuestionamiento acerca de ¿quiénes somos nosotros los humanos con respecto al singular plural del ser? ¿Dónde queda la relación entre los humanos? Si hemos dicho anteriormente que la *comunidad* no es la de los humanos únicamente, y a su vez, que el *ser-con* comprende todo lo que somos, entonces, ¿quiénes somos los que desde hace mucho nos hemos nombrado *nosotros*? ¿Cómo se da específicamente esa relación de *comunicación* entre los humanos, que ya vimos para nada es exclusiva de estos y entre estos? Podemos identificar que tendrá que ver con la forma particular en la cual el humano co-responde a su existencia común. Esta forma común de momento podríamos pensarla desde esa exigencia por la filosofía como ontología. Porque en ello vemos algo que no pueden hacer ni las plantas ni los animales. Pero la ontología, si la debemos de hacer respondiendo y respetando el *ser-con*, tendrá que ser una ontología que considere a estos otros entes con los que somos, o más bien, que ya somos.

Con respecto a este punto, Nancy nos habla de una necesidad de la ontología, también pensada como crítica de la ontología, que no se apoye ni en una ontología del Otro ni de lo Mismo. Se precisa de una ontología que mantenga juntas las esferas de la naturaleza, la historia de lo humano y no humano, de modo tal que sea una ontología *para* el mundo: “para cualquier-cada-cual y para el mundo ‘como totalidad’, y nada más que para todo el mundo, ya que esto cuanto hay (pero así, hay *todo*)” (1996/2006b, 69). Ahora bien, a mi modo de ver, lo primero que habría que cuestionar sobre esta ontología es si puede tener lugar cabalmente como filosofía, por lo menos, como lo que ahora conocemos como la Filosofía, un discurso que se afirma una y otra vez como ese lugar privilegiado que puede hablar de todo, empeñado en su escisión disciplinaria, incluso ahí donde intenta ser más interdisciplinario²⁰⁷. No pretende aquí tratar este tema, sino sólo señalar un cuestionamiento, al cual no responderé. En cambio, mejor habré de señalar cuáles pueden ser las características de esa *ontología para el mundo*, que apunta a una responsabilidad ontológica exclusivamente humana, y que yo pienso nos dará noticia de cómo se da el *ser-con* de ese “nosotros” humano.

²⁰⁷ Quizás sea justamente eso a lo que apunta Nancy en *El sentido del mundo* cuando señala que hay una necesidad de reconsiderar el estilo en el que hacemos filosofía (1993/2003c, 43). También en *El olvido a la filosofía*, reitera más o menos esta necesidad, de una forma más precisa: “El uso del sistema significante, el manejo del discurso, debe haber sido ya, siempre-ya, emprendido, perforado, amenazado por el límite de la significación. Por eso, la representación original de la filosofía —una ‘pérdida’ de sentido o del sentido debe comprenderse de dos maneras: o bien como la desaparición imaginaria de una significación anterior, o bien como esa retirada del sentido por la cual el sentido acaece. En este sentido, es necesario que el sentido nos abandone para que estemos abiertos a toda la apertura del sentido. Y esto, a partir de ahora, no puede olvidarse: este abandono hace nuestra historia” (2003c, 78). En mi opinión debemos desplazar esta idea regente de que la filosofía es la madre de todas las humanidades y las ciencias. No lo es, en la medida en que nunca hubo una madre, ni hubo unidad, hubo múltiples y diversos saberes y discursos, todos distintos, cada uno en su devenir un origen en sí mismo de sentido. Hay que interrumpir el mito de la filosofía. Hace falta incorporar una verdadera pasibilidad en el quehacer filosófico ante esos *otros* discurso. Acaso no sea esta pasibilidad lo que articula el movimiento mismo de la filosofía postestructuralista francesa y sus principales exponentes. De acuerdo con ello, la filosofía debe recuperar su original *pertenencia* a estos otros saberes, pero no en la medida en que los subsuma a su *lógos* incorporándolos a su *corpus*, sino en la decisión de una verdadera pasibilidad que se abra al con-tacto, que abra el propio oído hacia estos otros *modos de ser* del *lógos*. Debe disponerse a esa escucha del amigo que ya le pertenece, ¿de que otro modo si no es así puede ser realmente *filo-sofía*? Sé que muchos dirán que éste no es el caso de todas las filosofías, pero todavía es una postura común y fácil de encontrar en cualquier universidad. Sé también, que por todos lados surgen discursos que se resisten a esa hegemonía, habría que pensar si éste no es de hecho el espíritu de todas las filosofías contemporáneas, que una y otra vez se colocan en su límite para desplegar el discurso. Pero este fenómeno, incluso esta resistencia, abre ocasión para discutir esa pretendida universalidad del “método filosófico” y su legitimidad para discutirlo todo.

En el *Ser singular plural* (1996/2006b), ya me referí a ello, Nancy expresa que la ontología del con es una ontología de los cuerpos, es decir, una ontología que tendrá que pensar al *prójimo* en su calidad de *proximidad*, y esta proximidad de la materia como contigüidad del ser y no como continuidad. Pensar los cuerpos implica pensar desde otro paradigma que lo Otro y lo Mismo. No hablamos de un ser que es en sí mismo, porque hablamos del ser como lo que se comparte, en la medida en que se reparte. De este modo, no hay ser uno sino ser *partes extra partes*, lo que implica la distinción del ser con respecto a sí mismo, la distinción de la disposición que caracteriza su llegada. A su vez, con la creación observamos que no hay Otro sino *otros*. Si el sentido es el ser, como dijimos antes, y se reparte entre todos los seres del mundo, todavía nos referimos a la *comunidad* singular plural que lo incluye todo, y a esa forma de la comunicación que nos corresponde a todos. Entonces, ¿dónde se da lugar una diferencia entre el humano y los otros entes del mundo que no se mueva ni en la lógica de la mismidad ni en la del Otro? En el lenguaje. Pero con ello no pretendo volver a concederle al humano un lugar privilegiado. Para entender las diferencias entre esta propuesta, que hago acompañada de Nancy, y la analítica existencial de Heidegger resulta necesario proceder con cuidado atendiendo al camino que ya nos señala el pensador francés.

Nancy afirma que aunque el habla es corporal, tiene su espaciamento como voz audible o trazo visible, lo que se dice es “todo lo incorpóreo del mundo” (1996/2006b, 101). Puesto que lo que se dice no es un cuerpo, no está como tal en el mundo, de este modo “es en el mundo lo fuera del mundo” (1996/2006b, 101). Pero esto no significa que el lenguaje sea lo Otro, sino que el decir alude al carácter de exposición del mundo-de-los-cuerpos conforme a su ser-unos-con-otros. Así, puede inferirse que lo incorpóreo del lenguaje expone la relación de los orígenes singulares entre los cuerpos y esta relación no es otra cosa que el sentido mismo:

El lenguaje es lo que expone la singularidad plural. En él, todo lo existente se expone como su sentido, es decir, como la participación originaria según la cual lo existente se relaciona con lo existente, circulación de un sentido del mundo que no posee ni comienzo ni fin, que es el sentido del mundo como ser-con, la simultaneidad de todas las presencias que son todas las unas con respecto a las otras, y de las que ninguna es en sí sin ser con las demás (Nancy, 1996/2006b, 101).

Desde esta perspectiva, podemos conferirle al lenguaje el lugar de la exposición del singular plural del ser, de modo tal que lo que dice el lenguaje no es otra cosa que la correspondencia entre los entes. Pero el decir los expone, no los representa, sino que los presenta, o más bien, no los presenta en cuanto que no se hacen presentes en el lenguaje como el ser sí se hace presente en los cuerpos. Entonces, el lenguaje es la relación de sentido como una circulación, lo que antes he llamado el infinito de sentido, y este infinito sólo tiene lugar en el carácter del *ser-con* del ser. Ahora bien, aquí se hacen necesarias incluir dos aclaraciones de Nancy. La primera:

El «hombre» no es, en el lenguaje, el sujeto del mundo, no lo representa, no es su origen ni su fin. No es su sentido ni se lo da. Es lo que lo expone, pero lo que así expone no es, por tanto, él mismo, el hombre, sino el mundo y su propio ser-con-todo-ente en el mundo como mundo. Por eso también es lo expuesto del sentido: en tanto que «dotado» del lenguaje, el hombre está esencialmente y ante todo expuesto en su ser. Está expuesto a y como este afuera incorpóreo del mundo en el seno del mundo que hace que el mundo «sea» o «consista» en su propia pluralidad singular (1996/2006b, 102).

Conforme a lo descrito, podemos afirmar que el humano está dotado del lenguaje, tiene el lenguaje como un don, habría que decir también como una carga, porque es lo que lo abre y lo expone al límite mismo. El humano es corpóreo e incorpóreo. Pero lo incorpóreo del humano no es un sentido propio, justamente como lo pensarían el alma, el sujeto y el espíritu. Sino que lo incorpóreo del humano es su estar afuera como un *ser-con* todo ente. Este carácter ex-puesto del humano no constituye un privilegio de éste, pues en esta exposición se está tan pasible como los otros entes del mundo a la circulación del sentido, y a la vez, se está existiendo justamente como exposición de esta circulación. Así sostenemos que la existencia humana tiende con el lenguaje, no a una apropiación, sino a una ex-propiación. Por ello, el mundo es ya para el humano la propia pluralidad singular. Si la exposición del sentido acontece en el humano como lenguaje, significa que el lenguaje pasa por el humano (Nancy, 1996/2006b, 102). Por ello, el humano no constituye un origen ni un fin para el sentido, sino el lugar por donde pasa esta circulación.

La segunda aclaración que importa resaltar es que el lenguaje no es uno, sino que está esencialmente en el con. Por ello no es el lenguaje sino las diferentes lenguas o hablas en las que circula el sentido. El lenguaje es la “partición de voces”, término que utiliza Nancy ya anteriormente para deconstruir la circularidad del sentido de la hermenéutica, y con el que introduce la condición de la partición y la diferencia en la pre-comprensión²⁰⁸. Conforme a este carácter singular plural del lenguaje, Nancy dice que el habla ya acontece como simultaneidad de dos hablas por lo menos: la que se dice y la que se escucha. Lo que implica que en cualquier comunicación que acontece como lenguaje habría por lo menos una simultaneidad de dos orígenes de sentido, el del decir y el de su repetición (1996/2006b, 103).

Este pensamiento puede recordarnos el fenómeno al que antes me remitía con esa partición del término *Ent-sprechen*. Pareciera que en el discurso de Nancy algo de lo dicho por Heidegger se repite. Esto se ve todavía más, cuando Nancy refiere al “cuidado del ser-con”. Pero aquí Nancy aclara que el “cuidado” se daría en la forma de un hablar-con que expone el ser-con; y este hablar-con es ya el hablar cotidiano y ordinario:

208 En *Le partage des voix* (1982) [*La partición de las voces*], Nancy hace una remodulación de la hermenéutica, cuya base está justamente en la comprensión del *lógos* compartido de la pre-comprensión (*dóxa*) como una *partición de voces*. En ésta, Nancy afirma que es porque esta partición de voces constituye lo que *somos*, que nos movemos en una comprensión del ser (1982/2013b, 94). Así, el *don* de la hermenéutica es la singularidad de cada una de las voces que se dan en el diálogo que comporta. La interpretación del universal sólo tiene lugar, entonces, en la división de esas voces singulares, en su proximidad y su distancia (1982/2013b, 96). Y esta consideración del sentido, también aquí, le hace concluir a Nancy que lo que se libera o anuncia en la hermenéutica no sería el Otro del sentido como origen, sino que el otro es otro. De hecho, es este otro el que fractura la circularidad de la hermenéutica, en cuanto que el otro, en su carácter de infinitamente alterado y anunciado, "*pone fin* a la identificación y a la asunción de la relación en comprensión acabada" (1982/2013b, 98). Ya desde este libro, podemos ver que Nancy considera que la hermenéutica necesita de una remodulación que piense con suficiente originalidad y radicalidad el carácter del *ser-con*, es decir, la dimensión comunicativa que ya acontece en todo acto de comprensión. Al respecto dice Nancy: "Todo pensamiento de la interpretación es, finalmente, un pensamiento de la comunicación. Pero mientras que una y otra se hayan comprendido en modo 'hermenéutico', es decir, en el modo del círculo que presupone la propiedad de un sentido, estos es, en el modo del círculo que pre-apropia [...] el pensamiento no roza todavía, ni de lejos, la partición de las voces; y el círculo, o a una deserción ética y política" (1982/2013b, 100). Sirva esta aclaración para impedir una identificación de la circularidad del sentido como el círculo hermenéutico y de la comunicación como un proceso hermenéutico.

en este cuidado del ser-con, hay que distinguir cómo el lenguaje, cada vez, con cada significación, desde las más elevadas a las más humildes —y hasta esos insignificantes «fáticos» («hola», «salud», «bueno...») que no se cuidan más que del cuidado mismo—, expone el con y se expone él mismo como el con, se inscribe y se *ex-cribe* en sí hasta agotarse, vacío de significación (1996/2006b, 103).

De acuerdo con la cita, entonces, no nos serviría de nada hacer una distinción entre la habladería y la voz de la conciencia como esa habla auténtica. Porque el lenguaje ya significa la exposición con y entonces el cuidado del ser-con le corresponde al humano. En la medida en que el lenguaje le es dado como un don, este don demanda esa responsabilidad ontológica de la que ni siquiera con la habladería del uno mismo se puede escapar.

En este punto de su argumentación, Nancy conserva el pensamiento de Heidegger acerca del lenguaje, pero para asumirlo más radicalmente. En *Ser y tiempo*, el lenguaje se articula bajo la lógica del “algo como algo” o “en tanto que” [*Als*], esta lógica nos remite a la comprensión de la significación como una remisión —presentar una cosa como otra cosa—. De esta tesis, Nancy enfatiza que si el sentido funciona como remisión, toda remisión remite al sentido que la excede, es decir, a las otras cosas con las que la cosa es. Entonces en el presentarse la cosa se presenta ya “su-ser-con-todas-las-cosas”(1996/2006b, 104). Esto está presente en Heidegger, en alguna medida, cuando se resalta que la significatividad tiene su base en la mutua remisión de los útiles entre sí, los cuales construyen un contexto significativo que se presenta en el habla como un “deja-ser-delante-junto”. Lo cual nos muestra una carácter-con que ya se observa en la exposición mundana que presenta la *dóxa*.

De este modo, en mi opinión, podemos entender la responsabilidad compartida entre los humanos como el hablar-con, pero este hablar-con se da como *dóxa* y en la misma medida, que como *parádoxa*. Para comprender cómo esta acepción que desarrollé del lenguaje implica la pasión, tengo que remitirme a la apertura pasible de la muerte que abre al *ser-con* como *límite* y que simultáneamente presenta la singularidad finita.

Nancy observa una relación entre la muerte y el lenguaje que ya está presente en el pensamiento de Derrida, Blanchot y Agamben, por mencionar algunos de sus principales exponentes contemporáneos. Sin embargo, para Nancy ni siquiera la *muerte* puede ser un acto en solitario. Nancy plantea desde el inicio que la muerte “presenta la interrupción de un decir del todo, de una totalidad del decir: presenta el hecho de que el decirlo-todo es cada vez un ‘todo está dicho’, una completitud discreta y transitoria” (1996/2006b, 105). La muerte se vincularía con el lenguaje en cuanto que no tiene lugar en el mundo más que como un comportamiento existencial. Pero el lenguaje fue precisamente definido por Nancy como lo que está fuera del mundo, aunque exponga al mundo. A este respecto, Nancy encuentra una relación entre lenguaje y muerte: “la muerte tiene lugar esencialmente como lenguaje, y, recíprocamente, el lenguaje dice siempre la muerte: dice siempre la interrupción del sentido como su verdad” (1996/2006b, 105). De este modo, el lenguaje, a pesar de ser la circulación, es en verdad la interrupción del sentido. Porque cada existencia en su muerte y en su nacimiento implica esta interrupción que le viene con la finitud.

Por esta relación que tienen con la finitud, lenguaje y muerte se corresponden como sentidos de lo incorpóreo. Veamos: el muerto, aquél que ya no está con, tiene lugar en la vida como *evocado*, y, en esta evocación, como inconmensurable «con». Esta evocación se daría lugar como lenguaje, en la medida en que es el lenguaje quien viene a suplementar al “vivo”, como una presencia-con de lo ausente y a su vez, una ausencia de lo que fue la presencia. Ahora bien, atendamos al movimiento argumentativo de Nancy que resulta muy interesante, dice: “ni se nace ni se muere solo”, o bien, “la soledad del nacimiento/muerte” es el “reverso exacto de su participación” (1996/2006b, 105). De modo tal que la soledad y participación del nacimiento y la muerte se corresponden contraponiéndose como la interrupción y la circulación en el sentido. En este punto del texto, Nancy se refiere a Heidegger para leerlo más allá de sí mismo: si afirmamos, como Heidegger, que yo no puedo morir en el lugar de otro, esto significa que cada lugar es original y único, pero también implica que cada existencia es *con*. Puesto que “el otro muere en tanto que está conmigo” y “nacemos y morimos los unos a los otros, exponiéndonos unos a otros” cada vez ante la “no exponible” singularidad compartida del origen (1996/2006b, 105). Esto significa que se nace y se muere *a* la vida, se nace y muere al sentido, al mundo y a su exposición como lenguaje²⁰⁹.

Desde esta perspectiva podemos entender que el lenguaje sea para Nancy “la más propia potencia de un cuerpo” (1996/2006b, 105). Puesto que constituye la exposición de la extensión y la simultaneidad del con, el lenguaje permite que nos toquemos como cuerpo y toquemos a otros cuerpos. Es esta interpretación del lenguaje la que me remite a la *paradoxa*. Si el lenguaje es la exposición de la co-existencia y de la multiplicidad de sentidos en el lenguaje ya se toca el límite; razón por la cual están presentes e interpeladas la *dóxa* y la *paradoxa* como estructuras ontológicas en tensión. De este modo, el lenguaje constituye una comunicación paradójica que puede ser entendida como ese movimiento de correspondencia entre ambas: *ent-sprechen*, hacia fuera y en contra. Por ello, *dóxa* y *paradoxa* no se pueden comprender como experiencias opuestas, ni hay ninguna clase de gradación entre una y otra. Éstas son indicaciones formales (modos de ser) que definen al lenguaje en su condición de ser “cuidado del ser-con”. El lenguaje sería entonces el lugar de la ontología, en cuanto que la responsabilidad ontológica de la comunidad se da como lenguaje. Puesto que el lenguaje en su proximidad y distancia no es un instrumento de comunicación, sino la comunicación misma, aunque sea paradójica, es lo incorpóreo sin ser lo ideal. En el lenguaje lo incorpóreo se hace cuerpo porque necesita hacerse de un lugar.

De este modo, podemos concluir que la paradoja es compartida. Esta paradoja, ya se verá en el siguiente subapartado, tiene su espaciamento como *comunidad* y específicamente en su acepción de *comunidad literaria*. Este pensamiento nos ha llevado a comprender que el *ser-con* no es algo que se agrega a la paradoja como una caracterización, sino que es su modo de acontecer ya, en tanto que toque de sentido y del límite. La dimensión de la *paradoxa* atraviesa al lenguaje, dado que la *dóxa* todo el tiempo se aproxima ya al otro, está en *clinamen*: orientada al otro, en respuesta al otro, expuesta al otro y para el otro, tendida hacia el otro.

De este modo, la *paradoxa* como un *lógos del pathos del pathos* es precisamente un *pathos del pathos del lógos*, porque en ésta tiene lugar el lenguaje en su más propia posibilidad, como una potencia incorpórea de un cuerpo que constituye la exposición de su extensión y la simultaneidad

²⁰⁹ En el tercer capítulo hablaré acerca del potencial que tiene la literatura como lenguaje que expone el límite singular plural, de acuerdo con ello Nancy afirma que: “La 'literatura' es así el lenguaje en tensión de nacimiento y de muerte porque está, en tensión de dirección, de acuerdo y de diálogo” (1996/2006b, 106).

del con. A su vez, en este subapartado me propuse mostrar aún con mayor radicalidad que el *ser-con* no mienta una relación entre humanos, sino una relación entre seres finitos y, en esta medida, todo “cuidado del ser-con” sería ya un cuidado de todo lo existente. Acerca de este “cuidado del ser-con” como *comunicación* y como *comunidad* tratará precisamente el siguiente subapartado, que nos permitirá comprender que el *ser-en-el-mundo* acontece como un cuidado del ser-con. De modo tal que la única forma del cuidado de sí no es ni de lo Mismo ni de lo Otro, sino un cuidado de quienes somos *nosotros*.

2.2.2. HABITAR LA COMUNIDAD DESOBRADA: CÓMO NOS CUIDAMOS NOSOTROS.

Para comenzar este subapartado hay que señalar qué es y qué no es una comunidad para Nancy. En *La comunidad desobrada*, Nancy se dedica puntualmente a deconstruir lo que entendemos por comunidad. Para ello reconoce dos horizontes de comprensión desde los que se ha desplegado y articulado el concepto de comunidad en la tradición filosófica occidental: el humanismo y el comunismo. Hasta el momento presente, para Nancy no existe ningún intento de comunidad que no esté sujeto a la comunidad humana: “al objetivo de la comunidad de los seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además producen, precisamente, esta esencia como comunidad” (1986/2001a, 15). En estas posturas, por consiguiente, se concibe el concepto de comunidad como: “una inmanencia absoluta del hombre al hombre un humanismo— y de la comunidad a la comunidad —un comunismo—” (1986/2001a, 15). Todo el libro de Nancy se organiza sobre y hacia la deconstrucción de estos principios: “El tema del individuo y el comunismo son estrechamente solidarios de y en la problemática general de la inmanencia. Son solidarios de una denegación del éxtasis” (Nancy, 1986/2001a, 21). En contraste, sabemos que para Nancy el carácter ex-tático del ser-ahí como existencia resulta fundamental, pues es justamente lo que distingue a la existencia de la esencia, y por ello también, a ésta de Dios.

En el horizonte humanista, Nancy considera que la comunidad como inmanencia entre los hombres está vinculada irremediablemente a la idea del proyecto. Si la comunidad es la de los hombres, se presupone que la comunidad es el cumplimiento de la esencia del hombre. La comunidad se concibe como el conjunto de la humanidad, su ser-absoluto como el ser absolutamente. Por ello, es necesario considerar el *éx-tasis* como estructura misma del ser, en cuanto que el lugar no-absoluto de la relación entre la totalidad de las cosas, estructura que interrumpiría la inmanencia. Este sería un pensamiento que se sitúa en la relación y por tanto concibe la necesidad de la singularidad del *ser-mismo*, lo que cuestiona al ser como absoluto.

En el horizonte del comunismo, el énfasis está puesto en que esa comunidad es comunidad por sus obras, en la forma de un trabajo que ya no es trabajo explotado, sino trabajo inventivo y libre, por lo menos en su comprensión desde Marx. De este modo, la comunidad no puede escapar del presupuesto de “una comunidad que se efectúa en lo absoluto de la obra, o que se efectúa ella misma como obra” (Nancy, 1001, 24). Nancy observa que habría en principio, entonces, un humanismo al que no se sustrae hasta el comunismo. Mientras que la comunidad se conciba aún como obra, queda presa en la idea reguladora de que los hombres efectúan, y deben efectuar a partir de la comunidad, el cumplimiento de su esencia. Por lo cual, la comunidad resulta objetivable y producible en personas, obras de arte, discursos, instituciones, símbolos: “en una palabra, en sujetos” (2001, 61).

Por lo tanto, el comunismo tiende a convertirse en hegemónico, a hacer uniformes sus diferentes productos para hacerlos coherentes con esa gran obra de pureza comunista originaria, que se propone efectuar a partir de ellos. Y en esa concepción de la comunidad, que se efectúa ella misma como obra absoluta, radica el riesgo de los “totalitarismos”²¹⁰, que para Nancy, son más bien “inmanentismos”, y no sólo comprenden lo que nombraríamos regímenes totalitarios, sino el horizonte general de nuestro tiempo con sus democracias e instituciones jurídicas (1996/2001a, 16). Bajo estos “inmanentismos” pueden comprenderse también las comunidades que se articulan bajo la idea reguladora del derecho, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política. Estas comunidades se exponen ellas mismas como sujetas al principio de la comunidad como “obra” en la cual el hombre llega al cumplimiento de su esencia.

A propósito, Nancy propondrá que antes de formular cualquier posibilidad de acercarnos al concepto de comunidad, debemos recuperar los pasos de quienes ya han cuestionado la inmanencia como lógica de la comunidad, expresando en ésta su dislocación originaria. Nancy considera que el “primer pensador de la comunidad” es Rousseau (1996/2001a, 26), puesto que identifica a la sociedad como el lugar de la pérdida o degradación de una “intimidad comunitaria” (1996/2001a, 25). Rousseau es el primer pensador de la comunidad, porque “hace experiencia de la cuestión de la sociedad como una inquietud dirigida hacia la comunidad, y como la conciencia de una ruptura (tal vez irreparable) de esta comunidad” (Nancy, 1996/2001a, 26). Este doble movimiento de la comunidad —deseo nostálgico por un ser-común, a la que vez conciencia de la ruptura— es precisamente lo que dirige a la modernidad a un pensamiento en dirección a la comunidad. Esta consciencia, dice Nancy, será en lo sucesivo la de los románticos, especialmente del grupo de Jena, y la de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (1996/2001a, 26). Por esta razón, en todo pensamiento de la comunidad hay una especie de deseo nostálgico de lo pasado, una búsqueda de esa comunidad que fue y ya se ha perdido, y que se ejemplifica a lo largo de la mitología de la comunidad desde múltiples figuras: la familia natural, el ágora ateniense, la república romana, la primera comunidad cristiana, etc. (1996/2001a, 26).

²¹⁰ También para Arendt (1954/1994), el totalitarismo se caracteriza por la abolición de la singularidad y de las diferencias. Para Arendt, independientemente de si se habla del nazismo o el comunismo, el totalitarismo se distingue por la estandarización, que asume una determinada igualdad entre los ciudadanos, misma que se refleja en el concepto de única humanidad, de la cual todos seríamos medios o instrumentos que perpetúan el movimiento de una ley, la cual se encuentra por encima de nuestras voluntades. Esta ley tiene su base en el fundamento ideológico, a través del cual se convierte en una legalidad totalitaria, porque explica y abarca todos los aspectos de la vida. La ideología se establece como norma, una verdad a priori que debe verificarse (repetirse) en cada una de las existencias que comportan la totalidad. Por ello, se vincula con la idea de proyecto y obra, que concibe la humanidad como una entidad identitaria, ante la cual todos somos “iguales”, pero por ello mismo, todos estamos sometidos con respecto a una ley y una legalidad universal. Por ello, en el totalitarismo se eliminan las vidas individuales; mientras que, la ley en el sentido original, es aquello que proporciona libertad y hace moverse a los hombres al proporcionar límites. En el totalitarismo es ella la que está en movimiento y entonces, para prevenir actos imprevistos que interrumpen su curso “libre” convierte a los hombres en seres estáticos, en instrumentos y engranajes de su movimiento. Si se concibe el movimiento de la ley, su progreso o avance, como necesario, cualquier acontecimiento singular se considera arbitrario: una irrupción transitoria y superficial. Así también entre ellos, el acontecimiento de la libertad donde resalta el valor singular de cada humano, y el hecho de cada existencia pueda ser un “nuevo comienzo”. Así, la vida individual como tal y la libertad constituyen una amenaza para el curso de la legalidad totalizante. Por eso, la legalidad totalizante se convierte en una especie de “anillo opresor” que funde a los hombres bajo un concepto de igualdad también “totalizante”, un única “Humanidad”. Esta única Humanidad se articula justamente como una combinación entre proyecto y obra, se desea convertir a la facticidad en la verdad a priori ideológica, de modo tal que la humanidad cumple esta verdad en su curso, y sea esta misma obra ejemplar de la verdad ideológica.

Ahora bien, Nancy distingue en este deseo de la comunidad una especie de respuesta ante la experiencia moderna del ocaso de los dioses: el acontecimiento donde “la divinidad se retiraba infinitamente de la inmanencia” (1996/2001a, 18). Nancy lleva este argumento hasta el extremo: “no es por causa de que haya lo ‘divino’ por lo que su parte se sustraería a la inmanencia, sino que es al contrario en la medida en que la propia inmanencia se encuentra, aquí o allá [...], sustraída a la inmanencia, por lo que puede haber algo así como lo ‘divino’ (1996/2001a, 28)²¹¹. De este modo, el deseo por la comunidad es también un deseo por la comunión pérdida entre Dios o dioses y hombres. A esta experiencia moderna, también lo corresponde la articulación kantiana de la inmanencia como una razón trascendente que traspasa los límites de la experiencia posible (1996/2001a, 29).

De este modo, Nancy reconoce que el deseo nostálgico por la comunidad perdida se soporta en un deseo por la inmanencia, por la intimidad de una comunión o por ambas. Este deseo, cuando se ha vinculado a la muerte, ha sido el motor de gran parte de los totalitarismos. En cuanto que la muerte ha sido concebida o puede concebirse, por lo menos desde una lectura naturalista, como aquello que hace venir a la inmanencia. Así, muchas de las empresas políticas o colectivas dominadas por este deseo de inmanencia absoluta tienen por verdad la verdad de la muerte (1996/2001a, 30). Nancy trata aquí dos ejemplos que intencionalmente son muy dispares: la lógica de la Alemania Nazi y el suicidio o la muerte común de los amantes. La lógica de la Alemania Nazi no sólo fue la del exterminio del otro, sino también la lógica del sacrificio de los que reconociéndose como miembros de la comunidad aria no satisfacían los criterios de la *pura* inmanencia (1996/2001a, 30). Desde mi perspectiva, la lógica del sacrificio como esperanza de comunión o de incorporación a la inmanencia, independientemente de la ideología que la soporta, es una lógica que está en el fondo de todas las expresiones bélicas del nacionalismo. A ello se refiere Nancy cuando alude a que la inmanencia ha cobrado la vida de miles de ciudadanos, en cuanto que estos imaginan su muerte como reabsorbida o relevada en el por-venir de una comunidad (1996/2001a, 32).

El otro ejemplo al cual alude Nancy constituye una de las figuras mítico-literarias más comunes de la tradición: la muerte común de los amantes. Y funciona justamente como una lógica de la comunión a través de las muertes en la inmanencia del amor²¹². De hecho, bajo este argumento, Nancy rechaza cualquier posibilidad de que la comunidad pueda comprenderse desde esta muerte común. En el deseo de la muerte común habría todavía una obsesión por esa

²¹¹ Esto es lo que he tratado de enfatizar en mi interpretación del régimen de sentido de los divinos de la Cuaternidad como un sentido que en su definición misma se sustrae de la inmanencia de la naturaleza, a la cual la modernidad reacciona con el concepto de la naturaleza como comunidad de lo inmanente.

²¹² Lo que por ejemplo en Sade se convierte en una comunidad del placer en la cual sólo es posible la comunión a través de la violación y la muerte. En la obra de Sade la naturaleza viene a ser la ley que articula tanto la lógica natural como la lógica social, los diversos discursos de los verdugos de Justine hablan con el lenguaje de la comunidad institucionalizada —la academia, el derecho, la ciencia, la iglesia, el estado—. Sin embargo, la comunidad violenta de Sade no es más que una expresión al extremo del deseo por la inmanencia y la comunión que tiene la modernidad. Por ello, el verdugo concibe a la víctima como un engranaje más de la inmanencia, absolutamente reemplazable y sustituible; pero porque él mismo lo es, en cuanto que su placer es ejercicio o vehículo de una voluntad mayor —la de la naturaleza—, cuya articulación es la negación. Por eso, ni siquiera el sádico puede tener un discurso propio y una voluntad autónoma. Su ejercicio de la violación es sólo una negación necesaria para una negación mayor la cual es motor de la movilidad de la naturaleza concebida justamente como la comunidad inmanente. Un interpretación semejante propone Deleuze (1967/2001) en *Presentación de Sacher Masoch: Lo frío y lo cruel*.

comunión que debe restaurar la inmanencia y hacerse a sí misma obra consumada —deseo que más adelante cuestionaré si no atraviesa la idea de obra en sí misma—. Por el contrario, Nancy problematiza esta comprensión de la muerte de los amantes, para articular el amor pasional desde una perspectiva muy diferente a la de la comunión: el desobramiento. Asimismo, el concepto de “comunicación literaria”, al cual alude Nancy en la cita, será fundamental para el esbozo de la comunidad en esta tesis. Puesto que es precisamente en la literatura, donde Nancy observa la posibilidad de una exposición comunitaria desobrada. Sobre esto trataré un poco más adelante.

Este análisis me remite a la comprensión del amor pasional y el amor cristiano²¹³ en Kierkegaard, a la cual me remití en el apartado 1.4. para explicar la paradoja. Para Nancy, la pasión, el gozo de los amantes, no viene de una comunión, sino del diferirse del límite. Los amantes se exponen el uno al otro en ese instante de *éx-tasis*, que no los sustrae de la comunidad y por ello, tampoco los convierte en una unidad inmanente; sino que justamente los expone a ella. Para Nancy los amantes en el momento de intimidad están en realidad tocando el límite, porque su intimidad no es otra cosa que una exposición al *afuera* que comporta una singularidad. Dice Nancy: “Al instante, son compartidos los amantes, sus seres singulares —que no forman identidad, ni individuo, que no operan nada— se comparten, y la singularidad de su amor expone a la comunidad. Ella comparece a su vez: por ejemplo, en la comunicación literaria” (1986/2001a, 74). Esta cita me resulta interesante por dos cuestiones. La primera, porque articula el amor pasional justamente como un lógica de la *paradoja* en Kierkegaard. Lo cual resulta sugestivo, porque Kierkegaard con la paradoja está pensando en la posibilidad de un conocimiento de Dios. En consecuencia, no sólo observamos que el amor pasional acontece como una paradoja, en cuanto que ahí se da la pasión del límite, sino que esta afinidad también muestra que la relación con Dios y específicamente la pasión que da origen a la *fe*, como pasión feliz, no tiene como origen ni como final una comunión. En la *fe* no habría algo así como una inmanencia entre Dios y el hombre, quienes participan del encuentro con la paradoja. En cuanto que el límite es imborrable, Dios no viene más que en el *éx-tasis*, como momento *ex-tático*, el cual precisamente desgarró esa inmanencia de la verdad con la “no-verdad” y la “diferencia absoluta”: dimensiones negativas insuperables que impiden cualquier tipo de comunión e incluso cualquier conocimiento como principio de la *fe*. La *fe*, entonces, deviene de una pasión que toca el límite-*ahí* en la existencia.

²¹³ Resulta fundamental tener en cuenta aquí que tanto el amor cristiano como el amor pasional en la interpretación de Kierkegaard estarían determinados por la libertad ontológica, esta libertad es de hecho lo que determina el carácter paradójico del amor. Al respecto es muy claro O'neills Burns: "While Kierkegaard prefers Christ as the example of paradox par excellence (as Christ is both divine and human, transcendence and immanence) we could just as well use the structure of romantic love as the example of a paradox. When someone falls in love, she is faced with a decision that no system of logic can help her make. She is well aware that billions of potential partners exist on this planet, and that most love relationships end in heartbreak and disaster anyway, and there is no guarantee that she will not also end up with a broken heart. Thus is the paradox of love, 'this likely will not work, but I simply cannot do otherwise'. Faith is then the decisive action by which two lovers make a pledge to each other that is beyond the bounds of any logical certainty or epistemological proof. This paradox marks the disruptive split between ideality (logic) and actuality (existence). It is crucial to note that this paradoxical split between logic and existence is not some existential appropriation of Kant's ontology in which subjective freedom is the product of our absolute inability to access absolute reality as it 'really is' in-itself. Kierkegaard is here not post-Kantian but post-Hegelian in his orientation, as this paradoxical gap does not imply a gap or deficiency in the subject's ability to know the underlying purpose or structure of reality (i.e., an epistemological limit) but rather this gap is the product of a radical freedom which is ontological and not epistemological in nature (i.e. the abyssal grounds of freedom)" (2014, 90).

El vínculo precede cualquier experiencia de lo común, de la comunión y de la revelación pero no se convierte ni puede convertirse en pura inmanencia. Esto resulta importante, porque abre la posibilidad de pensar que ya en Kierkegaard, con el concepto de la paradoja, acontece una deconstrucción del cristianismo²¹⁴.

A este respecto, Nancy se refiere también al amor cristiano como una posibilidad que indica ya la relación misma del ser como transitividad²¹⁵. El amor cristiano tiene un deber ser hacia el prójimo. Para Nancy, este amor articula la relación como una relación de lo mismo con lo mismo, en tanto que originariamente distinto de sí mismo (1996/2006b, 96). De este modo, el amor al prójimo es cuidado sólo en la medida en que no es comunión, es decir, en la medida en que significa un acceso a lo inaccesible (1996/2006b, 96). Nancy sostiene que el amor es un cuidado, pero que cuida esa retirada del origen, que implica la inconmensurabilidad del otro. Por ello, el amor al prójimo señala que el otro ya está muy cerca e implica de alguna manera el *ser-con*. El prójimo al cual se “debe amar” no es el que nos está próximo por un vínculo posterior (la familia o la amistad). Nancy aquí justamente alude a la deconstrucción de la amistad que emprende Derrida (1994/1998): “se sustrae a toda esa lógica del grupo o del conjunto, a la lógica de la comunidad de naturaleza, de sangre, de procedencia, de principio y origen” (Nancy, 1996/2006b, 97). De ahí que, la proximidad del prójimo sea, más que una cercanía, una distancia. Se define por esta distancia que señala el carácter de la disposición universal de “ser-unos-con otros”. Ahora bien, Nancy observa que en esta simultaneidad de la distancia y el contacto del prójimo se enuncia un problema. En efecto es por tal razón que todavía el amor cristiano no puede abordar al *con* en su justa medida, puesto que siempre concibe al otro como la retirada, en una “paradoja extrema, lo otro se revela como *lo otro* del *con*” (1996/2006b, 97). A partir de este razonamiento, podemos meditar acerca de la comprensión de Kierkegaard sobre el amor cristiano y observar que no es una dialéctica sino una *patética*²¹⁶, en cuanto que la diferencia, el límite que es padecido, no viene de fuera del humano, sino justamente es una pasión existencial. Por lo cual, la interpretación que hace Kierkegaard del amor cristiano no se inscribe en la problemática referida aquí por Nancy sobre el amor cristiano y se acerca mucho más a una aproximación del *ser-con* como pasión.

Ahora bien, Nancy resalta que el problema de este deseo de la comunión y la inmanencia ya nos dice en realidad la naturaleza misma de la comunidad, puesto que nos señala que no es que la comunidad esté perdida, sino que no ha tenido lugar. La comunidad propiamente y su sentido propio no pueden advenir, y por supuesto, tampoco pueden formar un futuro. Esto nos conduce a inferir que la comunidad sólo puede revelarse en esa desgarradura o ruptura de la inmanencia que ya implica el advenir del *ser-con*. Es decir, la comunidad se presenta como esa pasión del límite, en la cual hay presencia de una singularidad, escisión de la inmanencia, y a la vez, se da lugar la comunicación como un *pathos* del ser-en-común. Sin embargo, ya antes dije que aquí comunicación no tiene nada que ver con un intercambio de ideas. La comunicación, que es la forma de ser de la comunidad, es ante todo *ser-fuera-de-sí*.

Por tal razón, la comunidad está condenada al fracaso de un proyecto en común, en

²¹⁴ Acerca de esta posibilidad, consúltese la tesis de Dolors Perarnau Vidal (2015, 147).

²¹⁵ También Derrida en *Políticas de la amistad* (1998) compara la transitividad del ser con una querencia (377).

²¹⁶ Dolors Perarnau Vidal desarrolla esta posibilidad con extrema claridad a través de un análisis puntual de la obra de Kierkegaard en comparación a la dialéctica de Kant y Hegel. En este sostiene que la obra de Kierkegaard sería una dialéctica, pero ya una dialéctica fracturada, una dialéctica de la existencia que se opone a una dialéctica conceptual, que no es cuantitativa sino cualitativa y que no es mediadora sino patética (2015, 194-237).

cuanto que ella misma no puede concebirse como una obra absoluta y unitaria. La comunidad tiene lugar como partición en las existencias singulares, pero esta partición no culmina, no puede hacerse obra ni como comunión, ni como apropiación, ni a partir de un reconocimiento. Para ello, dice Nancy, debemos des-identificar del *nosotros* cualquier sujeto de representación (1996/2006b, 87). Cada nacimiento, es decir, cada singularidad no es *a partir de* ni efecto de la comunidad.

Hay que tomar esto en cuanto cuando pensamos en la creación de mundo, pues no debemos pensar en el ser finito como su obra; es necesario quedarnos un paso atrás de la obra para pensar la creación, no como producción, sino como un *espaciamiento* que es cada vez en la existencia y que no deviene nunca en un producto acabado. Se trata de llevar al extremo el argumento heideggeriano de una *entelequia* de sentido en la existencia, para extrapolarlo al resto de las existencias y los entes. Esto nos permite captar que esa incapacidad del Dasein de llevarse a término, del llegar a fin, está dada por su imposibilidad de coincidir absolutamente consigo mismo, en cuanto que ya originariamente es siempre también co-existencia. Ahora bien, por otro lado, si como afirma Nancy:

El «fuera» del origen está «dentro» —es un adentro más interior que el extremo interior, es decir, más interior que la *intimidad* del mundo y de cada «yo». Si la intimidad se debe definir como la extremidad de la coincidencia consigo, entonces lo que excede la intimidad en interioridad es la distancia de la co-incidencia misma: es una co-existencia del origen «en» ella misma, es decir, una co-existencia de los orígenes —y no por causalidad empleamos la palabra «intimidad» para designar una relación entre varios más a menudo que una relación consigo (1996/2006b, 28).

Así, el Dasein y los entes son ser-en-el-mundo en la medida en que son seres-*al*-mundo. Y la lógica de este *ser-a* en la comunidad desobrada es lo que Nancy trata de nombrar con el término “comunicación”. Nancy después abandonará este término, tal vez porque se presta demasiado al equívoco, usará en su lugar *ser-a, sentido, peso, creación de mundo*. Hay que comprender que todos estos conceptos articulan la lógica de la comunidad y de la co-existencia como dis-locación y com-parencia. Porque Nancy pone su atención en la llegada del ser y no en la existencia como acabada, es que podrá concebir la comunidad como el mundo, o bien, la comunidad como la relación entre humanos y no humanos, integrada más bien por seres finitos, singularidades que se comunican en y por la proximidad.

De modo tal que los seres singulares están espaciados en la comunidad y es su lugar específico y único en ésta lo que los hace otros entre sí, miembros de un nos-otros, en el cual no puede ni debe desaparecer el guión. Cada una de estas existencias es ocasión del sentido, en cuanto que cada una es lugar de comunicación, pero ya no lugar de fusión. Se define y se expone como dis-locación.

La comunidad nos puede ser lo más íntimo, en cuanto que ya somos partícipes de la co-existencia que se expresa como comunicación en el sentido. Sin embargo, esta comunicación íntima no es una comunicación propiamente, porque no comunica nada. Esta comunicación *hace* comunidad, pero no la produce como una obra. Hay que entender aquí *hacer y decir* como un “hacer experiencia de ella”. En esta comunicación acontece una paradoja en la cual tocamos el límite: el origen a la vez que la finitud. En conformidad con esta interpretación, dice Nancy: “lo que ‘finitud’ significa: infinita singularidad del sentido, del acceso a la verdad. La finitud *es* el

origen, es decir, que es una infinidad de orígenes. El 'origen' no significa aquello de donde procedería el mundo, sino la llegada, una cada vez, de cada presencia del mundo" (1996/2006b, 31). Y esto es lo que hace que la comunidad sea inacabable, en la medida en que el tránsito lo es, el inacabamiento de la comunicación se convierte en el principio activo de la actividad de partición (1986/2001a, 67).

De este modo, si la comunidad es la comunicación, entonces la forma en la cual habitamos la comunidad desobrada es una comunicación que puede expresarse como desobramiento. Esta comunicación es lo que Nancy llamará *comunicación literaria*. Desde el subapartado anterior, ya manifesté que la diferencia —no la única, pero sí la que hace que agrupemos humanos e inhumanos— es que el humano porta una voz, un cuerpo que puede dar lugar al lenguaje. A pesar de que en cada existencia haya comunicación, lo que significa que tanto el animal como la piedra portan un mundo en la medida en que ya son pasibles de sentido, el humano es quien puede hacer expresa y explícita esa comunicación. De hecho, el humano es capaz de una escritura, es capaz de dar lugar en la escritura a una nueva *llegada* del ser que ya no es suya. En consecuencia, para mí, lo que distingue al humano del animal y la piedra es que éste es capaz de una creación sobre la creación: es capaz de hacer expresa su finitud y su origen, a través de una nueva creación (escritura). Tiene la posibilidad de *hacer y decir* un discurso de la comunidad. Pero esta posibilidad no le es suya. No es que el humano sea capaz de esto porque tiene determinados atributos. Sino porque tiene al lenguaje como don y el lenguaje ya tiene esa condición de poder indicarle a la comunidad, agotándose en sí mismo y a sí mismo, la soberanía de su partición.

Ahora bien, habría que advertir que existe ya en Heidegger una especie de comprensión del ser-común y la comunidad semejante con el concepto de *Cuaternidad* [*Geviert*]. Con ello no me refiero a lo que Heidegger llama "comunidad" con la palabra *Gemeinschaft* en sus obras producidas durante la década de los treinta. Hay una evolución paulatina en el pensamiento de Heidegger que poco a poco se desprende de una co-dependencia entre *Dasein* y ser, para abrirse a una articulación como co-pertenencia de todo cuanto existe. En mi opinión, esto se sugiere en la comprensión que tiene del *Ereignis*²¹⁷ al final de su obra, el ensayo sobre la cosa y sus aproximaciones al lenguaje.

Desde *Tiempo y ser*, Heidegger muestra la posibilidad de pensar el ser como lo común, en cuanto que donación y sólo así en cuanto que destino. Un destino sin contenidos formales, ni asociado a ningún pueblo ni lengua. Con el concepto de *Ereignis*, Heidegger enuncia la posibilidad de pensar que el acaecimiento apropiador se apropia no sólo *cómo* y en su co-pertenencia con la humanidad (los mortales), sino también en las cosas y en general en todo lo existente. A diferencia de la historia de los hombres, que se concebía antes como la historia del ser como

²¹⁷ Es muy importante señalar que en todos los ensayos y conferencias que integran *De camino al habla* y *Tiempo y ser*, el *Ereignis* se concibe únicamente como acontecimiento apropiador en la medida en que quien se apropia es el ser. Con este término, Heidegger no se refiere ya a que pueda existir una apropiación del ser, sino a la dinámica en la que el ser viene a ser como apropiación. Al respecto, la siguiente cita es muy clara: "El hacer propio aportador, la apropiación, consiste más que todo obrar, que todo hacer y todo fundar. Lo que apropia es el advenimiento apropiador mismo —y nada más [...] La apropiación no es la suma (resultado) de otra cosa, sino la donación, cuyo gesto donante sólo y primeramente consiente algo como un *Es gibt*, un 'hay', del que incluso 'el ser' está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia [...] Lo que prevalece en el Decir, el advenimiento apropiador, sólo lo podemos nombrar diciendo: Él —el advenimiento apropiador— hace propio (*Es-das Ereignis- eignet*)" (1959/2002b, 192). De este modo, lo que resalta Heidegger con el *Eignen* del *Ereignis* es que el ente es la forma en la cual el ser se apropia de sí mismo, expropiándose en la diferencia y no que su sentido sea apropiable, en efecto, lo único que se puede decir de éste es el "hay" [*Es gibt*] (la donación).

metafísica, en la obra más tardía de Heidegger hay un intento por pensar al ser en su tiempo auténtico, que es el de la *llegada* o de la donación: el tiempo de la Cuaternidad. Heidegger desiste de la empresa de pensar al ser a partir de cualquier ente: “Puesto que por doquier se representa el destino-del-ser sólo como historia y ésta como acontecer, en vano se intenta interpretar este acontecer a partir de lo que se dijo en *Ser y tiempo* sobre la historicidad del estar humano (no la historicidad del ser) “ (1969/2011, 36).

En conformidad con ello, también en *De camino al habla*, Heidegger da cabida a que la cosa tenga una especie de habitar o morar en el mundo con su cosear:

A la Cuaternidad unidad de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el «cosear» de las cosas, la llamamos: el mundo. Al ser nombradas las cosas son invocadas en su ser cosa. Siendo cosa despliegan mundo; mundo en el que moran las cosas y que así son cada vez las moradoras. Las cosas, al «cosear», gestan (*tragen aus*) mundo (1959/2002b, 16).

De este modo, la *Cuaternidad* nos indica que los humanos, que Heidegger llama ahora mortales, están en co-pertenencia con el ser, en la misma medida que los dioses, la tierra y el mundo. A estos diferentes nombres les he llamado antes “régimenes de sentido”, pero hay que comprender que nombrarlas diferentes formas en las que se dona el ser, es decir, los modos *cómo* acontece el ser como comunicación o sentido común. Por ello, ya antes también les llame regiones del ser. Asimismo, cabe resaltar en la cita que Heidegger habla de la posibilidad que la cosa tiene de gestar o traer-ahí un mundo, lo ya está muy próximo a la idea de Nancy acerca de que cada existencia es una creación de mundo.

Por ello, también Heidegger se verá en la necesidad de hacer una diferencia entre *sprechen* —hablar, pero mejor traducido aunque pierda sentido, “lenguar” verbalizando el sustantivo *Sprache*, lenguaje — y *sagen* decir—. Al contrario del hablar (*sprechen*) que sólo corresponde a los humanos, el decir en la medida en que le corresponde al ser podría comprenderse justamente como sentido, en cuanto que del decir participan todas las formas de la presencia. Dice Heidegger:

Desde el decir dentro del cual se cumple el dejar-aparecer de mundo. La sonoridad resuena a partir de la resonancia, de la llamada congregadora, que, abierta a lo Abierto, deja aparecer mundo en las cosas [...] Lo resonante, lo terrenal del habla [*sprechen*] está sostenido en la armonía que entona mutuamente las regiones de la estructura del mundo, haciéndolas jugar las unas hacia las otras (1959/2002b, 154).

De este modo, la esencia del hablar del hombre es el hablar, pero lo es como el *cosear* es la forma en la cual la cosa crea el mundo. El hablar y el cosear *dicen* en cuanto que ellos son el espaciamiento de la coligación y el juego entre las regiones de la estructura del mundo, los cuatro de la Cuaternidad. De este modo, la cosa dice un mundo como lo dice el hombre. Sin embargo, el hombre lo hace explícito, lo expresa y lo entona a través de la voz. Con la palabra “resonancia” parece que Heidegger puntualiza que esta llamada no es una comprensión, sino un *pathos* en cuanto que depende de una escucha. Sólo lo que se escucha puede *resonar*. Pero este *resonar* además es lo más terrenal del habla, lo que en mi interpretación nos remite a la posibilidad de sentido. En la resonancia se abre el sentido en cuanto que posibilidad. Pero el sentido no se produce, re-suena, es decir, el sentido comunica, se muestra como lo que nos es común, a lo que ya co-pertenecemos como mortales en la Cuaternidad.

De este modo, el hablar de los hombres es su modo de habitar el mundo. Pero en este habitar, el hombre participa de los otros en la medida en que su habitar es un corresponder: “La palabra de los mortales habla en cuanto que, de modo múltiple, Corresponde” (Heidegger, 1959/2002b, 24). Por ello, Heidegger enuncia que el habla aunque parezca una especie de monólogo, no sucede en solitario; o bien, sucede en solitario pero en ésta no se está solo, no se está separado ni aislado, ni en relación alguna. Dice Heidegger “en lo solitario se despliega justamente la ausencia de lo comunitario que prevalece como la relación más vinculante *con* ello” (1959/2002b, 197). Ello coincide con la comprensión de Nancy acerca de la comunidad como algo que nos resulta inconfesable, pero que se comunica justamente en lo incomunicable mismo, lo incorpóreo del lenguaje.

Esto resulta fundamental, por que nos muestra que, aunque todo el habla puede hacer manifiesta esa comunicación que está implicada en el *ser-con*, no todos los lenguajes pueden dar lugar a la comunidad en su carácter de desobramiento. De acuerdo con ello, dice Nancy: “La comunidad nos es dada —o somos dados y abandonados conforme a la comunidad: es un don que hay que renovar, que hay que comunicar, no es una obra que hay que hacer. Sin embargo, sí es una tarea, lo que es muy diferente una tarea infinita en el corazón de la finitud” (1986/2001a, 68). A mi entender, esta tarea no es otra que una responsabilidad de ser-con que se traduce en la responsabilidad por comunicar. De este modo, cuando digo aquí que el hombre tiene la capacidad de crear, no significa crear obras ni hacer de su ser-en-común una obra.

Cabría aquí la pregunta de ¿por qué entonces no se puede comprender esta renovación del don como comprensión? En la comprensión heideggeriana hay algo de una renovación del don, el cual se da en la figura del círculo hermenéutico como interpretación que se soporta en la pre-comprensión. Sin embargo, la pre-comprensión heideggeriana es *práxis*, por tanto, se rige por el principio del *por-mor-de*. De modo tal que la renovación del don siempre tiene únicamente lugar para el Dasein en sí mismo y conforme a su existencia. En cambio, aquí tratamos de incorporar un pensamiento que no se instale ni en la identificación de un Mismo, ni de un Otro. La renovación del don se da como comunicación, efectivamente, porque cualquier renovación de *mi* don ya sería una renovación de *nuestro* don. En consecuencia, la tarea del cuidado-de otros —el cuidado de la comunidad— es una tarea infinita, que no tiene su fin en sí misma, sino que justamente no tiene fin, está imposibilitada de una clausura en sí; de una *resolución*; de una propiedad que sea suya; de un sentido que no sea en cierto modo a la vez que finito, singular y suyo, también infinito, participación de otros sentidos y participado por los otros, *nuestro*. La comunidad es la forma que tiene de ser el lenguaje y no es el lenguaje lo que otorgaría lo común a la comunidad.

Esta tarea de renovación de la comunidad es una tarea fundamentalmente política. Sin embargo, aquí política no debe comprenderse como la organización de una sociedad, ni debe operar una comunión perdida o por-venir. Esta política sería la de una “comunidad que se consigna al desobramiento de su comunicación, o en cuanto destinada a dicho desobramiento: una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su partición” (Nancy, 1986/2001a, 77). De este modo, la escritura sería política: un hacer político que dice el desobramiento, en la medida en que es un decir que ya está desobrado. Sólo así puede comprenderse lo que Nancy llama literatura y que luego en su obra posterior se transforma en escritura. Literatura desde esta concepción significa “una inscripción de la exposición comunitaria” (1986/2001a, 74). De este modo, la comunicación literaria comprende “toda comunicación desobrada, tanto literaria como filosófica, científica, ética, estética y política²¹⁸” (1986/2001a, 74). Esta comunicación literaria

afirma una y otra vez “la duración colectiva y social de la comunidad”, que comprende a todos “en el instante de la comunicación” (1986/2001a, 75) y justamente por ello es ya escritura *política*. Para Nancy, la comunidad literaria tiene un único por-venir posible, que el sentido venga siempre en el seno de toda colectividad. Por ello, podemos afirmar que la literatura es una comunidad que sólo llega en el límite de la comparecencia. Pero éste es el límite en el que ya somos. Puesto que justamente lo que compartimos es el límite, que en tanto partición de lugares, es un lugar imposible, o bien, no es lugar de la comunidad, habitar la comunidad significa escribir, comunicar, exponerse a este límite del sentido.

Desde mi perspectiva, Nancy articula la comunidad en correspondencia con lo que he llamado antes la lógica de la ocasión. La comunicación literaria es ocasión de un instante decisivo en el cual se inscribe la comunidad. Pero es precisamente escritura, en cuanto que, para que la comunidad se exponga como es, debe de ser ella misma una partición. Por ello, la comunicación debe exponerse ella misma como una comunicación inacabada sin por-venir, a tal grado que lo que afirma es su desobramiento. En el siguiente capítulo me centraré en el *cómo* de este desobramiento de la comunicación literaria. La comunicación desobrada se da en una cierta manera de ser y en distintas operaciones lingüísticas particulares, una de ellas ya es señalada por Nancy: “la interrupción del mito”. Sin embargo, para mí no es la única, hay que agregar otras operaciones lingüísticas que podemos detectar en el entrecruzamiento de la filosofía y de una consideración de la escritura “literaria” contemporánea, la cual está orientada a este desobramiento y lo despliega en el *cómo* de sus lenguajes. En el siguiente capítulo observaré que este desobramiento de la comunicación literaria se da en algunas operaciones como un espaciamento de la *paradoxa*.

Para culmina mi exposición sobre la comunidad, me gustaría resaltar algunos aspectos fundamentales de la relación entre los humanos bajo esta concepción. Tal y como observamos antes, los humanos tienen a la comunidad como un don y a la vez como una responsabilidad. Responsabilidad aquí debe entenderse justamente como una tarea de “responder-a” lo que llama como comunidad. La respuesta se da como escritura y en ella nos dirigimos sobre el límite unos a otros. Esta responsabilidad es una tarea que nos viene dada con la finitud. No hay ningún vínculo exterior y agregado a la existencia. El vínculo es existencial. La responsabilidad que responde-a los otros comunica y de este modo renueva el don de la comunidad. Pero esta renovación no es una acción que se da en un momento de la existencia con el que se puede alcanzar la inmanencia y la comunión. Si la inmanencia es lo imposible, la renovación es infinita y es singular, se hace a cada momento de una manera diferente. Esta responsabilidad nos remite justamente a la aperturidad decidiente. Pero hay que pensar aquí la decisión, como la hemos pensado antes, como ese momento en el cual se da un *clinamen* hacia los otros. Para que se dé este *clinamen* debe interrumpirse primero nuestra ilusión de inmanencia entre humanos en la apertura pasible y decidiente. De manera que la decisión interrumpe y por ello puede ser comienzo de la *comunidad*.

Al respecto, Nancy repara en esta afinidad entre la articulación de la comunidad y el diálogo, la cual resulta ilustrativa para comprender en qué consiste esta responsabilidad y su decisión. Nancy diferencia la comunidad de una totalidad orgánica, es decir, en la articulación de la totalidad que integra la comunidad no habría un “sistema operatorio de finalidades” (1986/2001a, 140). Por ello, ésta sería justamente una especie de cuerpo inorgánico del sentido. La articulación no es una sino un juego de articulaciones. Dice Nancy: “lo que tiene lugar allí donde piezas diferentes se tocan sin confundirse, donde se deslizan, pivotan o basculan una sobre otra, una

²¹⁸ En este punto difiere de manera importante de Heidegger, quien sólo concibe una experiencia del lenguaje en la vecindad entre la poesía y el pensar.

en el límite de otra [...] sin que este juego mutuo [...] forme la sustancia y la potencia superior de un 'Todo' (1986/2001a, 141). Y luego continúa, “esta totalidad es la totalidad de un diálogo” (1986/2001, 141). Esta afirmación no redefine tanto la comunidad, como el concepto de comunicación y de diálogo. Puesto que efectivamente habría como un mito del diálogo, de que el *lógos* es lo que brinda la comunión, porque es lo que funda la intersubjetividad humana. Lo que Nancy quiere decir con diálogo es la interrupción de este mito. Hay diálogo porque hay sentido transitivo —dado que el sentido está repartido entre todos—, pero esta partición y participación es una comunicación que se mueve justamente en el límite de lo incomunicable. En este diálogo, dice Nancy:

ya no escucho (ya no esencialmente) lo que el otro *quiere decir*(me), sino que escucho que el otro, o un otro, habla, que hay una archi-articulación esencial de la voz y de las voces que constituye el ser *en* común mismo: *la voz es* siempre en sí misma articulada (diferente de sí misma, difiriéndose ella misma), y es por eso por lo que no hay la voz, sino las voces plurales de los singulares (1986/2001a, 141).

Este fragmento puede traernos a la memoria el análisis de Derrida acerca de la voz del amigo. En mi interpretación, no podemos concebir aquí el diálogo como un proceso dialéctico, no hay un sujeto que escucha y otro fuera de éste que habla. La decisión de la escucha es una decisión sólo en la medida en que interrumpe el mito de la comunicación y desoye un significado o un mensaje puntual en esa voz. Lo que se escucha en esta aperturidad que se decide a la pasibilidad es la articulación es la voz del otro que ya está dentro, que ya es el interior mismo. Lo que se escucha es que la voz del otro es la intimidad de una *diferencia* que ya nos pertenece como lo común, pero que en tanto diferencia conmigo mismo no puede pertenecerme.

Sin embargo, y esto es fundamental, esta archi-articulación no es una verdad que está en el origen, a menos de que pensemos que con cada existencia viene un origen. Tampoco puede ser comprendida únicamente como una *dóxa*, hay que tener en la mira que la archi-articulación no es un compendio de contenidos a los cuales accedemos —por ello no funciona bajo la lógica del *Als*—. La archi-articulación describe más bien el modo de ser relacional del que participaría todo lenguaje pero que le corresponde al ser. Esta articulación no puede producir una significación, de modo tal que tampoco puede corresponder con un “querer decir” de nadie. Si acaso lo que escucho es un *cómo decir* del sentido cuyo acontecer es la *diferencia* de las voces. Puesto que lo que se escucha en este diálogo es lo en-común-mismo, cualquier diálogo puntual se desplaza y acontece por y en esta archi-articulación de las voces. Además, hay que considerar que la archi-articulación de las voces es también archi-articulación de la materia, porque tanto cada voz como cada escucha comportan un cuerpo. Escuchar comporta una dis-posición hacia y en el mundo: un modo de habitar. En consecuencia, archi-articulación aquí es otro modo de decir arquitectónica de los cuerpos.

Al respecto, Nancy menciona que en la escucha ingresamos a una espacialidad que al mismo tiempo, me penetra, me abre desde afuera y desde adentro: “pues ella se abre en mí tanto como en torno a mí, y desde mí tanto como hacia mí: me abre en mí tanto como afuera, y en virtud de esa doble, cuádruple o séxtuple apertura, un ‘sí mismo’ puede tener lugar. Estar a la escucha es estar *al mismo tiempo* afuera y adentro, estar abierto *desde* afuera y *desde* adentro” (2002/2007b, 36). En esta escucha, el sentido, la voz de los otros, me penetra, me habita, me abre, me emociona y me conmociona. A mi entender, esta *espacialidad* a la que se ingresamos con

la escucha podría ser entendida exactamente como una archi-articulación de los cuerpos desde la cual se hace pasible el *cuerpo* singular (*mío*) que ya me penetra, que me penetra sólo y en cuanto que está ya articulándose con los otros cuerpos en su *tocar*. Es necesario pensar en los cuerpos que se archi-articulan como lenguaje, pues son efectivamente los cuerpos los que dialogan entre sí. Y son los cuerpos humanos, las pequeñas habitaciones que dis-puestas unas a otras en su arquitectónica, están a la escucha entre sí.

Por consiguiente, la comunidad no puede ser por un lado sólo humana, ya que corresponde al ser y no sólo al lenguaje, y tampoco puede tratar del hombre, pues de hecho, enuncia únicamente la juntura del ser que se reparte en los entes como dis-continuidad, partición y comparecencia. De este modo, se puede desembarazar a la comunidad de ese sentido que la ha acompañado por siempre, encadenándola de uno y otro modo a las ideologías: el que la comunidad sea el *fin* del hombre, es decir, su meta y su acabamiento. En contraste, se propone que el humano en este movimiento de la comunidad, la articulación, alcanza su límite. Pero este límite no lo devuelve a la inmanencia, y de hecho, interrumpe cualquier mito sobre su trascendencia. En la articulación, el humano queda expuesto a su límite, pero esta exposición le muestra su *finitud* y no su *fin*, es decir, lo expone a su singularidad. Con esta interrupción de un principio supramundano al cual se remita el humano como trascendencia y de cualquier posible inmanencia entre humanos, se rompe con el gran mito de una esencialidad humana. ¿Qué habría en lugar de esta esencialidad? La esencial singularidad del *ser* mismo, es decir, que el ser sólo es expropiación de sí como singularidad, que su propiedad es la de apropiarse, a la vez, que des-propiarse en la diferencia de los entes.

Desde este paradigma, ¿cómo podemos pensar el *nosotros* del sentido en su justa medida? Hay que resistirnos a cualquier figura de hipóstasis de la comunidad. Nancy advierte que el pensamiento del nosotros tendrá que reinventarse cada vez conforme al ser-conjunto, evitando articularse desde las lógicas del “todo y nada” (1993/2003c, 176). De este modo, la justa medida del *con* no puede devenir ni de las lógicas de lo íntimo y lo próximo, ni de lo mismo y lo otro; puesto que en éstas se articula un Otro en completa oposición al ser-con. Al contrario, el *ser-con* designa justamente lo otro que no vuelve nunca a lo mismo, por lo cual, no hay comunión ni inmanencia posible. Lo que habría en lugar de la inmanencia es una consideración de la relación de simultaneidad, de co-incidencia de las aperturas singulares. Por tanto, no habría ni amor, ni relación en general que pueda tomar al *ser-con* de la comunidad en su justa medida.

Conforme a nuestra interpretación, dice Nancy acerca del “con” como régimen del sentido: “‘con’ es el régimen propio de la pluralidad de los orígenes en cuanto se originan, no los unos a los otros, ni los unos por los otros, sino los unos con vistas a los otros o con respecto a los otros” (1996/2006b, 99). En tanto que régimen, el *con* es una *práxis* a la vez que un *ethos*, pero esta ética es una especie de archi-ética, una ética de orden ontológico que implica que cada existencia y cada creación de mundo que viene con ella se haga en la justa medida del *con*, es decir, siempre como una responsabilidad de los otros, hacia los otros, en tendencia o en consideración a los otros, y por todo ello, una responsabilidad del *nosotros*. Ahora bien, entonces, ¿cuál sería la ética que se desprende de esta *práxis* del sentido como responsabilidad? En mi interpretación, sería una ética ontológica que nos está demandada en la comunidad inconfesable e inapropiable que ya somos. Esta ética será una que pueda considerar al *ser-con* en su justa medida, como inconmensurable. Esto significa que hay que habitar la comunidad en su justa arquitectónica del sentido. La ley que construye a la comunidad es el sentido en su archi-articulación. Esta ley es la ley del mundo y no viene de otro lugar, la ley que se impone con la *juntura* que somos, la ley del mundo como una

habitación que compartimos en el sentido. Y esta ley de la archi-articulación, que es también una arquitectónica del sentido implica un *ethos*.

Está claro entonces que la ética ontológica de la archi-tectónica del sentido debe regirse por la consideración del carácter singular plural del ser. Nancy pone en práctica esta idea en toda la configuración de la justicia en *La creación de mundo o la mundialización*. En este libro podemos ver que la definición misma de la justicia es la de una escritura que puede anudar, en la medida en que es un trazo propio, que puede rendir lo que debe ser restituido. De este modo, la justicia es “la remisión a cada existente de lo que le pertenece según su creación única, singular y en co-existencia con todas las otras creaciones” (2002/2003a, 147). Se trata entonces de devolverle su lugar a cada existencia singular y única en esta archi-tectónica del sentido a través de una escritura que haga explícita la archi-articulación del sentido: dis-posición —distancia— y comparesencia —contacto—. Conforme a ello, dice Nancy:

la justicia debe ser rendida en el trazo de lo propio, en su recorte cada vez apropiado —recorte que no corta y que no deduce de un fondo, sino recorte común que hace de un solo corte distancia y contacto, coexistencia cuyo entrelazamiento indefinido es el único «fondo» sobre el cual se manifiesta la «forma» de la existencia (2002/2003a, 148).

De este modo, la justicia no es un acto con el que se da cumplimiento a una ley, no se sujeta a otra ley que la de la donación del ser como sentido. La justicia es ya una forma de habitar la comunidad. Aquí podemos ver que se abre la posibilidad de una habitar que pueda cuidar al mundo, en la medida en que es un habitar “para cualquier-cada-cual y para el mundo ‘como totalidad’ (1996/2006b, 69).

De ello justamente se trataría una existencia justa, es decir, una existencia que se decida en la justa medida de su *ser-con*. Aquí se trata entonces de un “rendirse” que no sólo rinde cuentas al otro y del otro, sino que a su vez se rinde efectivamente en consideración a los horizontes con los que co-existe. Sin embargo, Nancy advierte que esta justicia no se revela en ninguna parte en el mundo, puesto que en realidad ya acontece en la creación ininterrumpida del mundo (*ecotecnia*), ya es la ley de la archi-tectónica de los cuerpos, y por ello, la disposición ontológica misma del ser. Así la pregunta que surge es ¿si se puede acceder a la justicia y cómo? A esta pregunta puede contestar la siguiente conclusión del texto de Nancy: “El mundo es en sí mismo la ley suprema de su justicia: no el mundo dado y ‘tal cuál es’, sino el mundo en cuanto surge, congruencia propiamente incongruente. La única obra de justicia es, por tanto, crear, incansablemente un mundo, el espacio de un inextinguible y siempre inquieta soberanía de sentido” (2002/2003a, 150).

Por mi parte y a partir de este razonamiento concluyo que si la responsabilidad ontológica no se distingue de esta operación de singularización, cada uno hace la diferencia del *ser mismo* y esta diferencia ya sería una especie de responder-a lo que llama en común. Hacer la diferencia es la única decisión posible. Pero es una decisión que en realidad es pasible y no una decisión que surge de una voluntad: ni siquiera de un *querer-decir* algo. Si el humano habita la comunidad en la explicitación de lo común al hablar, y específicamente, al escribir —la escritura que puede ser comprendida también como el espaciamento de una voz singular que escribe fugazmente en el aire—; ésta es la forma en la que acontece la responsabilidad. Puesto que en esta singularidad que se ex-cribe como existencia lo que se escribe es el límite. Por lo tanto, podemos aseverar finalmente que lo que nos queda es escribir la existencia: hacer un trazo propio que pueda crear el mundo, incansablemente otro, nuevo y común. Y al crear este mundo pueda exigir justicia, es

decir, pueda rendirle a cada existente su creación única, dándole lugar en la arquitectónica del sentido, devolviéndole a cada cual la soberanía de sentido que comporta en cuanto que creación única y singular del mundo.

En esta responsabilidad se crea un mundo, lo que quiere decir que se habita un mundo. Nancy se remite al ejemplo de una habitación para señalar algunos aspectos que resultan fundamentales para comprender este carácter común del habitar. En una habitación “se expone la simultaneidad, de la que él mismo es en el instante parte involucrada y en la que se expone tanto como la expone y está en ella expuesto” (1996/2006b, 113). Así, la habitación tal y como la encontramos descrita en el ejemplo es *partes extra partes*: constituye una exposición de sí, a la vez, que una disposición de lo que le es co-existente y de lo que le hace parte. Esta habitación es el mundo. En el momento en que accedo a esta habitación, la habitación se espacia como una simultaneidad de presencias, en una específica dis-posición. Sin embargo, como dice Nancy: “La habitación es al mismo tiempo la habitación en que estoy, incluso solo, ante —al lado de, a lo largo de— todas su otras disposiciones (ocupaciones, travesías, etc). No se está en la disposición sin ser con la disposición-otra, que es la esencia misma de la dis-posición” (1996/2006b, 113). En consecuencia, habitar es co-habitar, estoy al mismo tiempo que en *mi* habitación en todas las otras habitaciones. En esta tarea de crear un mundo singular siempre ya estoy co-existiendo y sobre todo respondiendo con respecto a estas otras dis-posiciones de mundo —habitaciones—. En realidad, el mundo no es otra cosa que esta simultaneidad de las dis-posiciones singulares de los seres-cada-vez-con. De lo que se trata, entonces, es de dis-poner y responder en esta creación del mundo singular, sin perder de vista que toda creación ya es co-simultánea efectivamente, es decir, que con toda creación de mi mundo ya creo también un mundo con el otro. A ello es justamente lo que apunta Nancy, cuando dice que la escritura es la tarea del sentido, como una “respuesta —sin resolución— a la conminación absoluta de tener que anudar” (1993/2003c, 179). Esta responsabilidades es también, además de una responsabilidad ética, una responsabilidad política.

Se trata de hablar, de comunicar o de exponer esa finitud del pensamiento, esa singularidad que excede al pensamiento como *escritura*. De acuerdo con esto, Nancy en “La decisión de la existencia”: “El pensamiento se abandona a su propia apertura, y se decide así, cuando da derecho a esta singularidad que lo excede, y que lo excede incluso en él mismo, incluso en su propia existencia y decisión de pensamiento” (1990/2002, 113). En mi opinión, la escritura puede hacerlo, porque ella misma puede inscribir el carácter singular plural del ser, pues es ella donde se inscribe la partición del lenguaje. La escritura o literatura, puede decirse aquí con mayor seguridad “literatura”, siempre se desplaza sobre el límite común. La escritura literaria es una máxima singularidad que puede comunicar lo común. Ése es su poder, el que pueda advenir a la vez como un singular plural, y por ello, tiene que ser una comunicación que como la comunidad se resista a la *figura*, es decir, a la figuración de un mensaje ejemplar o una verdad a la que hay que acceder —si no caeríamos otra vez en lo mítico—.

En realidad de lo que se trata es de renunciar a su discurso como una verdad, lo que en mi opinión está dado justamente por el carácter de ficción, que implica el acontecimiento de lo literario, y el abandono de la intención de representación, por parte de toda escritura, puesto que esto es lo que impide de entrada la posibilidad de una confusión y una comunión. Esto se puede ver ya en las implicaciones que tiene cualquier pacto de lectura. En la lectura se escucha una voz del otro que viene como una voz mía. Quien lee en voz alta o en voz baja se presta a un juego con el límite: escucha una voz otra hablando como su voz propia, otra voz le penetra y le abre a

su espacialidad misma, resuena en su cuerpo, se da espaciamento desde adentro y desde afuera. Pero en esta escucha no hay ni siquiera una apropiación de esta voz, la voz siempre es otra y éste es parte de su encanto: hay una aperturidad pasible a la comunicación desobrada. Porque esta voz otra no es la voz de un autor, es una voz que no es de nadie porque no corresponde a la voz de un sujeto; es una voz que es partición de voz, voz plural de la comunidad, ya ofrecida como el don mismo de antemano a todos y a cada uno. En la lectura esa voz límite irrumpe e interrumpe en la voz singular exponiéndonos al sentido común. Por ello, el lector se atreve a escuchar un sentido común en los sentidos más singulares de la literatura: las figuras irracionales, fantásticas, incoherentes, ilógicas, monstruosas, grotescas, insoportables y absurdas.

De este modo, la voz de la comunidad no es como quiere pensar Heidegger una voz que sólo pueden oír algunos: los pensadores y los poetas. La voz de la comunidad es una comunicación que ya está comunicando, pero su poder de comunicar radica en la ausencia de comunión e inmanencia del sentido. Sólo en cuanto que el sentido es partición y desplazamiento, sólo en cuanto que el sentido de la comunidad se resiste a la obra, a su acabamiento en un destino o un por-venir puede permanecer como comunicación: sentido-en-común.

Por ello, Nancy puede resaltar el valor de cada voz, independientemente de cualquiera que sea, porque no habría algo que repetir del sentido, cada quien y cada voz dice algo que es tan original y tan originario como lo que cualquier otro pueda decir. Cada decir es tan único e irreplicable, algo que no ha dicho nadie, ni que ningún otro —ni siquiera tú misma voz en el futuro o en el pasado— podría decir, pero que en su singularidad expone el sentido en común. Por consiguiente, la *práxis* del sentido implica en la misma medida que una ética, una estética del sentido. Soy consciente de que me tomo muchas libertades aquí con el concepto de estética, éste debe desvincularse de cualquier tipo de trascendencia e inmanencia. Con la necesidad de una estética me refiero a una necesidad sensible que comporta el *pathos* de lo común. En mi opinión es justamente este punto lo que le resulta más atractivo a Nancy para una consideración de la comunidad como *comunismo literario*. La literatura, la escritura, implica por lo menos dos cosas: una aperturidad pasible y un sentido sensible, sentido que es sentido o resentido como *lo común*. Pero este sentido es irreductiblemente sensible, lo que significa que no puede ser traducido a la significación. En la literatura el sentido aparece cada vez como una creación única y singular del mundo, pero que a la vez sólo abre este mundo en la medida en que él mismo demanda un *pathos* estrictamente singular, una forma absolutamente singular de darse la aperturidad pasible.

De esta manera, en mi interpretación, habría ya en cualquier figuración literaria, a la vez que una estética, una ética. Esto se observa con mucha claridad en las obras literarias que demandan de un cierto pacto de lectura que precede cualquier vínculo nacido de la experiencia de lectura. En el pacto de lectura, por ejemplo, el lector se dispone de entrada a esa interrupción del sentido común, de lo que identifica como lo verdadero —lo mítico—, para “creerse” la no-verdad de la obra. Sin embargo, esa no-verdad no es absolutamente arbitraria, en ello radica el que nos parezca que una obra es o no verosímil, y con ello, que un sentido por más desafiante y paradójico que sea, pueda ser sentido común. Y es esto a lo que he tratado de apuntar con la palabra “regímenes de sentido” para llamar a las regiones de la Cuaternidad. En mi interpretación, con la Cuaternidad Heidegger nombra cuatro formas primordiales de la figuración literaria de Occidente, y esta indicación formal, la insistencia en su diferencia, radica en que cada una nombra una forma del *pathos*. Cada una demanda una forma de ser-afectado-por y de ser-afectable-por el sentido: un modo de darse la aperturidad pasible. De este modo, cada una de los cuatros son para mí *aisthesis* y por ello también regímenes de sentido.

El potencial de la escritura para devolver la soberanía del sentido al mundo, radica en que ésta se hace régimen de sí misma, es decir, ella se hace ley de sí misma. ¿Sobre qué rige esta ley? Sobre el comportamiento del sentido de la obra. La obra manda sobre sí misma anudando los sentidos en una siempre única y nueva dis-posición del sentido. De este modo, la obra si se le quiere pensar desde una cuaternidad, trastoca los regímenes de sentido, imponiéndoles su propio régimen y por ello tiene la capacidad de desobrar el sentido. Cada uno de estos regímenes de sentido —la tierra, el cielo, los dioses y los mortales— son indicadores formales de figuraciones bajo las que se ha tomado la comunidad a sí misma como sentido: la comunidad natural (que proviene de un lazo natural con la tierra natal, la lengua nativa, la raza); la comunidad temporal o histórica; la comunidad en su vinculación con lo sagrado (que se concibe a sí misma como comunión); la comunidad que está unida por su muerte común. Sin embargo, la escritura desobra continuamente esta interpretación estética que la comunidad ha hecho de sí misma. De este modo, la escritura resulta en sí misma una resistencia a estos regímenes de sentido, que para resistirse se hace a sí misma régimen soberano, ley de mundo. Pero esta ley interna de la escritura, que dicta el comportamiento y las relaciones de los contenidos y las figuras de una obra, es una resistencia también a su acabamiento como obra. En la medida en que se desplaza ya en estos regímenes de sentido, coligándoles de una manera diferente cada vez en una sintaxis original y única, ella misma tiende a la comunicación de lo común que significa para sí su desobramiento y el infinito de su participación.

Por eso la escritura es una “soberanía de nada”. Con la escritura, creamos un sentido soberano que rige sobre sí mismo, pero que no se asume justamente como un poder supremo. Su ley es la de una soberanía compartida entre todos por el sentido. Por ello, está en posibilidad de atentar y atender al problema de la *ecotecnia* que nos arroja al extremo de la soberanía. La pequeña soberanía de cada escritura no es una soberanía del sujeto, porque es una soberanía que de origen es democrática. “La soberanía es democrática en *origen*, puesto que su origen consiste paradójicamente en no tenerlo, en no proceder de ningún fundamento o autoridad previa” (Rodríguez Marciel, 2011, 157).

Así, con la escritura no se crea un sentido soberano, sino un sentido que expresa su soberanía de sentido como existente y, por eso, como dice Nancy: “no depende de nada, de ninguna finalidad, de ningún orden de producción, ni de sujeción, ya sea de lado del agente o del lado del paciente, del lado de la causa o del lado de efecto” (2002/2003a, 133). La soberanía de la escritura escapa a cualquier soberano, es de hecho el sentido más soberano sólo en cuanto sea el menos soberano²¹⁹. Cada escritura es un régimen soberano de sentido al que se le ha despojado de origen cualquier autoridad superior y cualquier poder fundacional y en ello radica la necesidad de una interrupción del mito.

Asimismo, el comunismo literario es el lugar de *intersección* de estas singularidades (ser es(x)crito), por eso es que puede sustituir la lógica del modelo soberano, con otra lógica distinta,

²¹⁹ Al respecto, Blanchot explica que sólo se puede escribir cuando se ha renunciado al Yo. Cuando el escritor puede pertenecer a un lenguaje que nadie habla, que no se dirige a nadie, que no tiene centro y que no revela nada. En este lenguaje que él dice, el escritor está privado de sí y de cualquier otro (1955/1992, 20). De acuerdo con lo anterior, también Nancy dice que en la escritura, el coraje del escritor, radica en “dejarse decir algo que nadie —ningún individuo, ningún portavoz— podría decir” (1986/2001a, 146). En ambos casos podemos ver que lo más definitorio de la escritura es esta interrupción o renuncia al lenguaje como propiedad, en esta medida, la escritura es siempre singular, pero nunca es apropiación, es justamente lo contrario: en ésta algo se *ex-propia*, y por ello, la escritura puede escribir la existencia.

es decir, con otra articulación de la soberanía del sentido: donde cada cual tenga el valor absolutamente único de su espaciamento finito, y a la vez, sea siempre esté ya en la sustitución de esta “inter-sección”, que es el sentido en su diseminación. Esta lógica es una articulación, en tanto que un *lógos del pathos del pathos*, es decir, una escritura que inscribe el sentido “cuya trascendencia o presencia está indefinidamente y constitutivamente diferida” (Nancy, 1986/2001a, 147). La comunicación del comunismo literario responde a esta existencia de un destinarse común, que es la política; pero responde sólo en la medida en que abre a la comunidad a sí misma, fuera de las lógicas de un origen y un porvenir. De acuerdo con ello, dice Nancy: “El ‘comunismo’ literario indica al menos esto: que la comunidad, en su resistencia infinita a todo lo que quiere acabarla (en todos los sentidos de la palabra), significa una exigencia política irreprimible, y que esta exigencia política existe a su vez algo de la ‘literatura’, la inscripción de nuestra resistencia infinita” (1986/2001a, 148).

La escritura permanece en *clinamen* hacia su límite: el sentido en común de este comunismo literario que también podría decirse comunismo estético. Ésta sería la ética que está implicada en cualquier escritura. Ese comportamiento que tiene el sentido con respecto a sí mismo en la singularidad de una obra; que hace jugar a los regímenes de sentido de los que participa en cuanto que sentido plural, común, múltiple; y que por ello, es un comportamiento siempre en conjunto, sometido a la responsabilidad. Por eso esta ética no es una semántica sino una sintaxis, ya se entenderá con precisión a qué me refiero con esta afirmación en el siguiente capítulo. Por ahora, cabe decir que es la sintaxis de la *paradoxa*.

La sintaxis del sentido es el tema que abordaré a lo largo de todo el desarrollo argumentativo del siguiente capítulo. La pregunta conductora está irremediablemente vinculada con lo antes dicho: ¿Cuál puede ser la sintaxis —el ser-con del lenguaje— de la comunidad desobrada? De este modo, en el siguiente capítulo no habré de abandonar nuestra habitación, por el contrario, me interesa pensar en la experiencia de la escritura y de la lectura, ya en sí mismas como una habitar que escribe. Pero me interesa fijar mi atención en tales experiencias para poder identificar cuáles son las operaciones sintácticas que abren la escritura a su persistente e incansable desobramiento, y a partir de ahí, mostrar por qué en este “hacer estético” ya hay un “hacer ético” que nos conduce a la responsabilidad ontológica. De este modo, señalaré que los juegos sintácticos de la escritura no son simples juegos retóricos, sino justamente maneras de dis-poner de nuevo la co-existencia entre los existentes. Lo que me permitirá demostrar que la experiencia de la escritura y de la lectura nos pueden abrir a la experiencia de la comunidad en su justa medida, porque nos dispone a la decisión de la responsabilidad por la libertad de crear el mundo.

CAPÍTULO 3.
LA ESCRITURA LITERARIA COMO
PARADOJA EXPROPIADORA:
EL CUIDADO DEL LENGUAJE QUE ES
CREACIÓN DEL MUNDO.

En el capítulo anterior describí la importancia que tiene el lenguaje para el *pathos* del límite del humano. A partir de la aproximación teórica de Nancy, identifiqué al lenguaje como aquello que da espaciamento al sentido, es decir, *cómo* se da el sentido en el humano. Afirmé que el lenguaje es, entonces, el modo en el cual se da la exposición del ser-unos-con-otros, y por ello, el lenguaje expone la singularidad plural del ser. En este sentido, el lenguaje es el modo específico en el cual el humano puede exponer su relación de ser-con los otros existentes, y por ello, ya es uno de los modos esenciales del cuidado del *ser-con*, que como antes expliqué, es cuidado del mundo —no excluye a los animales, las plantas y las cosas—.

Ahora bien, partiendo del desarrollo del concepto de *paradoja* y la dimensión del lenguaje que nombré *parádoxa*, a lo largo del segundo capítulo, externé en varios momentos —pero sobre todo en el apartado 2.2.—, que la *dóxa* y la *parádoxa* son dos “órdenes” del sentido, es decir, dos formas en las cuales el sentido se expone. Así dije que a la *parádoxa* le corresponde la experiencia o el *pathos* del límite, en cuanto que finitud. En este *pathos del límite*, el humano hace experiencia de su finitud y a la vez de la simultaneidad que está implicada en su ser-en-común, es decir, en la co-simultaneidad de los cuerpos. Por ello, sostuve antes que la *parádoxa* es el *pathos del pathos del lógos*, en cuanto que en esta experiencia el humano se percata de la pasibilidad de sentido que ya comporta el lenguaje, incluso como *dóxa*. De este modo, podemos reconocer que en la *parádoxa* los humanos hacemos *experiencia con el lenguaje*.

Sin embargo, así como la pasibilidad del sentido está presente en cualquier exposición del lenguaje, hay un tipo de comportamiento, una forma de ser del lenguaje en la cual se hace transparente esta pasibilidad. Este *modo de ser* del lenguaje es la *paradoja*, la cual constituye una articulación o exposición, donde el lenguaje se hace presente como escritura. De manera que, la *escritura*, y específicamente la escritura literaria, participa del orden de la *dóxa* tanto como de la *parádoxa*. No obstante, en ésta el lenguaje no sólo dice algo —como en la *dóxa*, sino que hace presente la *resistencia* a la expresión y, por tanto, demanda una responsabilidad para el sentido, que se materializa como responsabilidad para con el lenguaje. Así, la *escritura* es un *lógos del pathos del pathos*, en otras palabras, en este modo de ser del lenguaje, lo incorpóreo del lenguaje se hace cuerpo. El lenguaje se *escribe* y *expone* como esa potencia incorpórea del cuerpo abriéndose lugar, espaciándose como *pathos* en un cuerpo.

Asimismo, y esto será fundamental, en la *escritura* el sentido se presenta sin presentidad, sin hacerse presente y sin poderse hacer representación de sí. En la escritura, el sentido se presenta como *pasión* de la presencia, esto es, como pasibilidad de sentido. Por tal razón, la escritura está en la enorme posibilidad de convertirse en experiencia del lenguaje para otros: los lectores. Puesto que la escritura en sí misma funciona como una articulación. que en su *resistencia* hacia el significado, hace justicia al carácter inconmensurable de cada existencia singular. La escritura, ella misma una creación de mundo, tiene esa capacidad de tratar a cada existencia, que trae ahí a la presencia del mundo, en su unicidad, especificidad y singularidad única, devolviéndole la soberanía de sentido que comporta cada una en tanto que creación de mundo.

Sin embargo, la *escritura* a la vez retorna estas existencias, estas creaciones de mundo singulares, a la diseminación del sentido, las devuelve a la transitividad de sentido. La escritura emprende este *retorno* en su comunicar desobrado. Puesto que *su* sentido está ya siempre postergado y diferido en el desplazamiento del sentido. De este modo, la escritura es un lenguaje abierto a la inter-sección de los sentidos, abierto al juego de reflejos de los distintos regímenes de sentido.

Por consiguiente, en mi opinión, para tratar sobre la *escritura* como experiencia del lenguaje, habrá que incorporar a la reflexión un pensamiento que se sitúe tanto en la disposición de partida hacia la escritura (el proceso creativo), como en la pasibilidad de sentido que toda escritura comporta y que hace que toda *escritura* sea propiamente una *lectura*. Por ello, me interesa abordar ambos fenómenos como momentos que comportan cualquier proceso de creación con el lenguaje, independientemente de que sea un proceso de escritura o de lectura.

Para desarrollar esta reflexión se recurre a varios ejemplos muy diversos de la tradición literaria. La selección de tales ejemplos puede parecer caprichosa, en cuanto que no responde a razones historiográficas, regionales, temáticas o lingüísticas. Incluso si así lo fuera tendría algo de caprichosa, todas las selecciones lo son. Los textos que figuran en la reflexión de todo el capítulo, son en su mayoría ejemplos de literatura del siglo XX, con excepción de una breve cita de Rimbaud y la alusión a Hölderlin. El criterio que privilegié para su selección es que en los textos mencionadas se haga manifiesto el proceso de creación, en lugar de que sean textos cuya factura busca ocultar estas costuras. La razón que me ha hecho seleccionar estos ejemplos entre otros es que, en mi opinión, estos muestran de una manera más clara la articulación ontológica de la creación.

Por esta razón, la siguiente reflexión no debe tomarse como un análisis estético o literario de la cuestión, puesto que está muy alejado del rigor que merecería un trabajo que deseara pensar en las operaciones particulares de los textos con el objetivo de desentrañar su maquinaria. El propósito de este capítulo es primordialmente filosófico, indagar en la pregunta ¿cómo acontece la creación de mundo como escritura en la escritura literaria? Me ha parecido que ello no se puede hacer más que trabajando con textos literarios junto con la argumentación filosófica, de modo que me permitan observar cómo se materializa la ontología de la creación tal y como ha sido esbozada en el capítulo anterior, en determinadas operaciones lingüísticas. Esto me permitirá observar en qué medida la lectura, que es usualmente interpretada como una labor de comprensión e interpretación, tanto en la filosofía como en la enorme tradición de teoría literaria que deviene de la hermenéutica, puede ser observada como un acto de escritura en la que acontece una co-creación de mundo. A su vez, con este análisis podré contestar a una de las preguntas fundamentales del planteamiento del problema: ¿Cuál es el lugar de la experiencia del arte en la existencia?

3.1. LA POESÍA COMO EXPERIENCIA DEL LENGUAJE Y ACCESO DEL MUNDO.

De acuerdo con lo antes dicho, a continuación, hablaré primero de la acepción de la *parádoxa* como un *pathos del pathos del lógos*. Para ello, me referiré a la postura de Heidegger (durante el periodo de 1950 a 1959) acerca del lenguaje en *Unterwegs zur Sprache*²²⁰ (1959) [*De camino al habla* (2002)], y en específico, al concepto de “experiencia del lenguaje” y las indicaciones afines a éste en este libro. Ello con el objetivo de observar que la *parádoxa* en términos estructurales se presenta como una presentación sin presentidad, pasión de la presencia y sentido incorpóreo que se hace cuerpo. Lo cual me permitirá abordar, la razón por la cual la experiencia del lenguaje implica una creación de mundo, en los términos en los que la he definido anteriormente.

Lo primero que es necesario destacar del esclarecimiento que hace Heidegger acerca del lenguaje en el libro antes mencionado es que no corresponde con la interpretación que tiene del lenguaje en *Ser y tiempo*. De hecho, el cambio de postura ante el lenguaje en la obra de Heidegger es uno de los aspectos más definitorios de la *Kehre*, el giro o viraje que emprende Heidegger después de *Ser y tiempo*²²¹. La transformación de la interpretación del lenguaje en la obra de Heide-

²²⁰ Cabe mencionar que la única traducción que hay de *Unterwegs zur Sprache* al castellano despierta mucha polémica, porque Zimmerman privilegia el sentido poético del texto por encima de una consideración de la obra de Heidegger en conjunto. Por esta razón, aunque citaré la traducción de Zimmerman, colocaré entre corchetes los fragmentos en alemán que pueden aportar a veces un sentido más preciso, y en otras ocasiones, una corrección a la traducción. Tal es el caso de la palabra *Sprache* que Zimmerman traduce por “habla”, la cual propiamente sería lenguaje. Esta traducción irrita mucho a los lectores de Heidegger, porque pasa por alto la transformación de la noción del lenguaje que hay entre *Ser y tiempo*, que concebía el “habla” [*Rede*] como un orden más originario que el *lenguaje* [*Sprache*], al Heidegger tardío, cuando la relación se invierte totalmente. Parece ser que el traductor opta por conservar la resonancia que en el texto de Heidegger existe, por ejemplo, en la célebre frase “*die Sprache spricht*”, cuya traducción literal en castellano no tiene sentido: El lenguaje lengua. En castellano, no tenemos una palabra otra que corresponda al sentido verbal del lenguaje, que se diferencie del hablar del habla. En cambio, en alemán hay dos verbos que mientan esta acción del lenguaje: “*reden*” y “*sprechen*”. La diferencia entre estos es más fácil de traducir en el inglés, donde al primero le correspondería “to talk” y al segundo, “to speak”.

²²¹ Al respecto de la importancia del lenguaje en la obra después de la *Kehre*, resulta particularmente iluminador el análisis de Cristina Lafont (1997, 113-40). La autora explica con detalle la transformación del lenguaje de *Ser y tiempo* a la obra posterior, refiriéndose a ciertos textos fundamentales. Según Lafont, acontece un giro lingüístico en la filosofía de Heidegger, puesto que el lenguaje ya no será interpretado desde una postura pragmática, no tendrá el carácter de constituido sino que será constitutivo. El lenguaje será lo que disponga al humano a la apertura del mundo. Como reconoce Lafont, este paso será decisivo para romper con la preeminencia que hasta ahora tenía el *Dasein* (118). También Ramón Rodríguez (2010) aporta una análisis de la cuestión desde otra perspectiva. Rodríguez señala, como Lafont, que existe una ruptura con la interpretación humboldtiana del lenguaje, en la cual está inspirada la interpretación del lenguaje en *Ser y tiempo*. Sin embargo, para Rodríguez este movimiento del pensamiento de Heidegger no significa una ruptura como tal, al contrario, dice: “Eso significa, en estricta continuidad con el programa inicial de la fenomenología heideggeriana, dejar de lado la reflexión y la objetivación, para acudir allí donde se da el ser de algo en su aspecto original: en la experiencia preteórica y prerreflexiva” (106). De este modo, las posturas de Rodríguez y Lafont son contrarias. Para Lafont, el giro lingüístico sería una consecuencia desprendida de la propia “transformación hermenéutica” de la fenomenología de *Ser y tiempo* (1997, 219); esta interpretación está absolutamente vinculada a que Lafont identifica el lenguaje como una dimensión holística que viene a sustituir la trascendencia. Para Rodríguez, en cambio, el giro lingüístico refleja una vuelta hacia la fenomenología y no su abandono; dice: “La meditación heideggeriana sobre la esencia del lenguaje, me parece, pues, una forma radical de fenomenología: 1) porque intenta ante todo ir a la

gger es paulatina. A principios de la década de los treinta, Heidegger exhibe un profundo interés en la reflexión sobre el lenguaje²²² en el marco de la poesía y la obra de arte. Muestra de ello son las conferencias *Der Ursprung des Kunstwerkes* [“El origen de la obra de arte” (2008)], pronunciadas en 1935 (a la cual ya me he remitido en el apartado 1.2); la conferencia *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* [“Hölderlin y la esencia de la poesía” (2005)] pronunciada en 1936 y el curso contemporáneo a éstos: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (semestre de invierno, 1934-35) [*Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (2010)], y las diversas indicaciones acerca del tema contenidas en *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (escrito durante 1936-1938) [*Aportes a la filosofía: acerca del evento* (1989/20)]. De los textos antes mencionados, me remitiré puntualmente a “Hölderlin y la esencia de la poesía”, puesto que es en este texto donde podemos rastrear con mayor evidencia una interpretación del lenguaje como experiencia. Lo primero que tendría que llamarnos la atención de este texto es que no trata como otros de alguno de los poemas de Hölderlin, sino de ciertas frases que el poeta escribió en diferentes documentos acerca de la poesía. En estas frases, Hölderlin hace explícita su perspectiva de la poesía: poetiza sobre la poesía. De hecho, es a éste aspecto al que Heidegger se remite para justificar la pertinencia de su análisis: “No se ha elegido a Hölderlin porque su obra, entre otras muchas, haga realidad la esencia general de la poesía, sino únicamente porque la poesía de Hölderlin está sustentada por el destino y la determinación [*Bestimmung*] poética” (1944/2005, 38). Ya se verá más adelante cuán importante resulta este gesto de la poesía hacia sí misma, o bien, hacia su propio lenguaje.

En el clásico estilo del Heidegger tardío, del cual ya he hablado en el apartado 2.1., como una especie de danza del pensamiento, que podría ser por sí misma un diálogo con el lector: una mayéutica destinada a suscitar el cuestionamiento en el lector, el filósofo tocará uno de los lemas de Hölderlin: “la poesía ‘la más inocente de las ocupaciones’ “, con la intención de mostrar que aunque la poesía sea un juego de palabras, que parezca inofensivo, es el “más peligroso de los bienes” (frase que hace alusión a otro fragmento del poeta). No tengo la intención aquí de discutir los fragmentos, de modo que me remitiré únicamente a las conclusiones a las que llega Heidegger. Resulta francamente interesante la interpretación que suscitan estos textos, puesto que nos indica una inversión metodológica en el orden de la relación entre el Dasein y el lenguaje.

En principio pareciera no haber una diferencia tan clara entre *Ser y tiempo* y esta obra; por ejemplo si consideramos que la concepción del hombre es muy semejante a la caracterización del Dasein. Dice Heidegger: “El hombre es *ese* que es precisamente en el testimonio de su propia existencia” (1944/2005, 40); lo que resulta otro modo de decir que lo más propio del hombre es que éste sea en el cuidado de sí mismo, es decir, en la relación de sentido sobre su propia existencia. Pero el lenguaje aquí no resulta una mera consecuencia del cuidado, sino que, por el contrario, es lo que “crea por vez primera la posibilidad de un peligro” (1944/2005, 41). Habría que resaltar sobre esta última conclusión, que lo que el hombre presiente como un peligro no llega en la retirada del lenguaje como significatividad, sino que es justamente y sobre todo en el

'cosa misma', al lenguaje vivo, allí donde está siendo efectivamente lenguaje, antes de su conversión en objeto; 2) porque aquello que constituye la esencia del lenguaje —la elocuencia del silencio— es una manera extrema de pensar las condiciones últimas del hecho fenomenológico" (2010, 115). Se verá en el texto que estoy más de acuerdo con esta última interpretación.

²²² El tomo 74 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger (2010c) reúne algunas reflexiones inéditas sobre la esencia del lenguaje y la esencia del arte, en el carácter vinculante que éstas se tienden en la obra de Heidegger. Se puede observar a partir de este texto la evolución que tiene la interpretación del lenguaje desde la década de los 30 hasta 1950 con *Unterwegs zur Sprache*, el texto más relevante y representativo de esta reflexión.

lenguaje mismo donde se presenta lo amenazante. De este modo, no es que el hombre presenta un peligro cuando a éste se le presenta su propia muerte en la angustia. En cambio, se sostiene que es el lenguaje “el primero que crea el lugar más patente de amenaza al ser y extravío y por ende la posibilidad de perder el ser, es decir: el que crea el peligro” (Heidegger, 1944/2005, 41).

Desde esta perspectiva, Heidegger afirma que el lenguaje es el “peligro de los peligros”, porque es sólo gracias a éste que el hombre se halla expuesto al ente, a lo manifiesto que puede oprimirle y encenderle en el existir (1944/2005, 41). Podemos observar en esta interpretación que la aperturidad de lo ente, lo que de otro modo es la aperturidad del mundo, depende y está posibilitada únicamente por el lenguaje. Y aunque éste es un bien del hombre, le ha sido dotado como una responsabilidad, la responsabilidad de dar testimonio de su “pertenencia a la tierra”. Hay entonces una diferencia fundamental con *Ser y tiempo*, puesto que aquí esa “exigencia suprema” o responsabilidad no puede ser traducida como un cuidado de sí mismo, en tanto que es una responsabilidad para con el mundo y no sólo hacia el Dasein mismo. Dice Heidegger:

Dicha pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz de todas las cosas. Sólo que éstas se hallan en pugna. Lo que mantiene a las cosas separadas y en conflicto, pero que por eso mismo también las agrupa y reúne, es lo que Hölderlin llama «la intimidad». El testimonio de pertenencia a esa intimidad tiene lugar mediante la creación de un mundo y su surgimiento, así como mediante su destrucción y hundimiento (1944/2005, 41).

En la cita se puede observar con claridad que hay una especie de llamado al cuidado del mundo en esta “pertenencia a la tierra”, pero este cuidado, que tiene lugar como creación de mundo o su destrucción, no está dado por la relación de sentido que el Dasein tiene consigo mismo; sino justamente por la intimidad, la cual se describe como una especie de *ser-en-común*, en otras palabras, de relación de co-pertenencia entre el humano y los demás entes. También se puede rastrear aquí un indicio de lo que más adelante se convertirá en el pensamiento de la *téchne*, a ello apunta la indicación sobre la creación y la destrucción como testimonios igualmente significativos de la relación del hombre con el ser. Asimismo, se prefigura el sentido de coligación que se expondrá en la Cuaternidad, con el señalamiento de una “intimidad” que da lugar a la separación y a la reunión de las cosas del mundo en su co-pertenencia originaria.

A continuación, Heidegger explicará por qué el lenguaje es “peligroso”:

la palabra en cuanto palabra no ofrece de entrada ninguna garantía sobre si ella es esencial o una simple ilusión. Por el contrario, sucede a menudo que una palabra esencial se toma como algo inesencial debido a su simplicidad. Y, en el mismo sentido, lo que tiene apariencia de esencialidad debido a su brillo y pompa no pasa de ser algo copiado y repetido. Así que el lenguaje tiene que situarse siempre en una apariencia creada por él mismo, con lo cual pone en peligro aquello que le es más propio, el auténtico decir (1944/2005, 41).

Heidegger observa en esa apariencia “inofensiva” e “inocente” del lenguaje que siempre permanece al límite de la significación el potencial que tiene éste para enunciar la naturaleza del ser. Puesto que en el lenguaje no se puede tener ninguna certeza de si es verdadero o falso, de si es ilusorio o auténtico²²³; por ello, justamente, está en posibilidad de mostrar que el ente ya tiene

²²³ Al respecto de este punto, cabe mencionar la afinidad entre la teoría de Heidegger y la pragmática lingüística, especialmente, en lo que respecta a la aproximación de Austin y Searle. Como podemos recordar, Austin señala que los actos de habla no pueden ser juzgados desde la lógica proposicional, como “verdaderos” o “falsos”; en cuanto que son performativos se deben evaluar en términos de ejecución y no conforme a su grado de

esta ambigüedad en la presencia. Así el lenguaje aparece como una creación de sí mismo, es decir, nunca es una presencia, o bien, su presencia nunca es absolutamente confiable. En consecuencia, sabemos que el lenguaje puede engañarnos, y por tanto, no olvidamos ahí al ser, como sí lo olvidamos en la presencia del ente. Por ello, Heidegger observará que es precisamente cuando el lenguaje parece inesencial, cuando es más esencial; quiero decir, en el lugar en el que desconfiamos de la significación es donde se hace presente el peligro, donde está su auténtico decir.

Luego, Heidegger dejará claro que: “El lenguaje no es sólo una herramienta más que el hombre posee al lado de otras muchas, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente” (1944/2005, 42). Con esta advertencia se hace evidente la diferencia en la postura de Heidegger acerca del lenguaje. No es la significatividad del Dasein la que se expresa como discurso [*Rede*] y que a su vez se despliega como articulación de una comprensión que precede al lenguaje. Es más bien el lenguaje aquello que abre al mundo. Heidegger afirma: “Sólo donde hay lenguaje hay mundo, o, lo que es lo mismo, la órbita siempre cambiante de decisión y obra, de acto y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, caída y confusión” (1944/2005, 42).

Por tanto, si bien es claro que sí persiste una afinidad con la interpretación del lenguaje de *Ser y tiempo*, el hecho de que el discurso, cuya base está en la *dóxa* aristotélica, corresponda al despliegue de la pre-comprensión. También se puede observar que el lenguaje ya no está interpretado desde la lógica pragmática, es decir, no se despliega únicamente en el orden de la ocupación. La aproximación es contraria, Heidegger piensa en la aperturidad que concede el lenguaje desde una experiencia en la cual éste no aparece como herramienta, sino justamente como lo más amenazante: un límite para la comprensión. Por eso, la significatividad ya no puede ser la lógica definatoria del lenguaje. El reconocimiento de esa otra lógica del lenguaje es lo que hará que Heidegger indague en la ocasión del poema, puesto que en éste, el lenguaje no sirve al hombre, no expresa, se muestra como una “apariencia creada por sí mismo”.

El siguiente lema que tocará Heidegger proviene de un verso de Hölderlin: “Desde que somos habla” (1944/2005, 43). Habrá que tomar en cuenta que la palabra en alemán es *Gespräch* y no *Rede*, como en *Ser y tiempo*. En realidad, *Gespräch* enfatiza el carácter conversacional y dinámico del lenguaje, probablemente por ello los traductores optan por “habla”. Como los traductores reconocen, la palabra se puede traducir también por “conversar”, “conversación”, “charla”, “diálogo” (n.p en Heidegger, 1944/2005, 43). De este modo, es necesario tener en cuenta que aquí *Gespräch* se refiere al lenguaje [*Sprache*] como una relación con otros, es decir, al acto de hablar unos con otros en la situación de diálogo. Por ello, Heidegger enfatizará, como ya lo hizo también en *Ser y tiempo*, que el hablar sólo es posible en la medida en que comporta también un oír, que es igualmente originario. Sin embargo, en este ensayo Heidegger resalta: “Pero que somos habla también significa paralelamente que somos *un* habla”, y continúa más adelante: “Somos *un* habla desde el tiempo en que ‘el tiempo es’. Desde que el tiempo ha surgido, desde que ha sido

correspondencia con la realidad. Desde esta perspectiva, resulta particularmente interesante pensar en la poesía como un “acto de habla”, en cuanto que ésta se afirma ya por principio como “ficción”, se caracteriza por una negación original a la proposición lingüística y una afirmación del lenguaje como acto. Esto se puede observar claramente en la ironía, cuya intención perlocutiva desafía e incluso contradice su dimensión locutiva, el contenido proposicional del enunciado. De este modo, es el lector donde debe completarse “la feliz ejecución”. Para descifrar la verdad del enunciado, el lector debe entrar en juego con la proposición y descubrir la dimensión perlocutiva, pero esta es únicamente performativa, de hecho no tiene lugar en el enunciado proposicional, más que desde una perspectiva negativa.

fijado, desde entonces, somos históricos. Ambas cosas, ser habla y ser históricos, son igual de antiguas, van unidas y son lo mismo” (1944/2005, 44). Podemos empezar a comprender desde esta perspectiva a qué se refiere Heidegger en el origen de la obra de arte, cuando asocia el poema con la fundación de un destino histórico.

Sin caer en una interpretación nacionalista (o incluso nacionalsocialista) se puede aceptar que en la medida en que ya somos *///* habla particular nos habemos de un mundo en común particular también, que puede ser en principio más afín con los que compartimos ese habla. Basta recordar la bella disertación que hace Borges (1980) al resaltar que la palabra “luna”, según sus características fonético-gramaticales, despierta un diferente imaginario y con él diferentes pasibilidades de sentido según cada lengua²²⁴. Con este ejemplo, Borges intenta mostrar que la literatura es un hecho estético, y no sólo una expresión, puesto que ya cada palabra puede ser una obra poética.

También T.S. Elliot²²⁵ se refiere a esta idea cuando reclama que hay que salvaguardar cada tradición poética y combatir la unificación lingüística. Porque cada lengua, por joven o vieja que sea, por pocos o muchos hablantes que tenga, significa un mundo. De modo que, cuando una lengua se extingue desaparece un mundo con ella, una historia del sentido, una figuración del sentido y por qué no también una pasibilidad del sentido particular²²⁶.

²²⁴ No he podido resistir la tentación de transcribir este hermoso fragmento de la conferencia de Borges: "Pensemos en una cosa amarilla, resplandeciente, cambiante; esa cosa es a veces en el cielo, circular; otras veces tiene la forma de un arco, otras veces crece y decrece. Alguien —pero no sabremos nunca el nombre de ese alguien—, nuestro antepasado, nuestro común antepasado, le dio a esa cosa el nombre de luna, distinto en distintos idiomas y diversamente feliz. Yo diría que la voz griega Selene es demasiado compleja para la luna, que la voz inglesa moon tiene algo pausado, algo que obliga a la voz a la lentitud que conviene a la luna, que se parece a la luna, porque es casi circular, casi empieza con la misma letra con que termina. En cuanto a la palabra luna, esa hermosa palabra que hemos heredado del latín, esa hermosa palabra que es común al italiano, consta de dos sílabas, de dos piezas, lo cual, acaso, es demasiado. Tenemos lú, en portugués, que parece menos feliz; y lune, en francés, que tiene algo de misterioso [...] En alemán, la voz luna es masculina. Así Nietzsche pudo decir que la luna es un monje que mira envidiosamente a la tierra, o un gato, Kater, que pisa tapices de estrellas. También los géneros gramaticales influyen en la poesía. Decir luna o decir “espejo del tiempo” son dos hechos estéticos, salvo que la segunda es una obra de segundo grado, porque “espejo del tiempo” está hecha de dos unidades y “luna” nos da quizá aún más eficazmente la palabra, el concepto de la luna. Cada palabra es una obra poética" (1980, 102-4).

²²⁵ Aludo al maravilloso ensayo "La función social de la poesía" (1992). Resulta un ensayo particularmente interesante para un contraste con la postura esbozada por Heidegger, no sólo aquí sino en todos los textos a los que aludí anteriormente de la producción de los treinta de Heidegger. T.S. Elliot identifica también como Heidegger una función social en la poesía. Para Elliot, el poeta tiene una responsabilidad con la lengua. La poesía es capaz de preservar los sentimientos de una lengua, y en esta medida, puede hablar más o menos a un pueblo que la comparte acerca de sí mismos, e incluso, acrecentar y desarrollar su sensibilidad. Sin embargo, Elliot llega a conclusiones enteramente distintas a las de Heidegger, quien ve en la lengua, el poetizar y el pensar alemanes una excepcionalidad que está por encima de la de otras lenguas. Por el contrario, Elliot en la diferencia observa una oportunidad única de enriquecimiento de la civilización, por ello, promueve además de la escritura, la traducción y el aprendizaje de otras lenguas. Elliot concluye su ensayo llevando este argumento hasta sus máximas consecuencias: "Si, finalmente, acierto creyendo que la poesía desempeña una 'función social' para todo el pueblo del idioma de un poeta, sea o no consciente de la existencia de éste, puede deducirse que a cada pueblo de Europa le importa que los otros sigan teniendo poesía. Yo no puedo leer poesía noruega, pero si me dijese que ya no se escribe poesía en lengua noruega sentiría una alarma que sería algo más que comprensión generosa. Lo consideraría un brote de enfermedad capaz de extenderse por todo el continente; el comienzo de una decadencia cuyo significado sería que gentes de todas partes ya no podrían expresar, y por lo tanto sentir, las emociones de los seres civilizados" (21).

²²⁶ Habría que pensar si no es ésta la pregunta que reposa en toda traducción: ¿es posible o no extrapolar esa pasibilidad del sentido de una lengua, o bien, sólo podremos traducir los significados? ¿Qué se escapa cuando se

Así, lo que hay que resaltar de esta indicación de Heidegger no es el carácter fundacional que tiene una lengua, sino el que cada lengua comporte una particular pasibilidad hacia el sentido²²⁷. Cada lengua tiene una forma de comportarse y relacionarse con el sentido y los sentidos. Cada lengua hace parte de la partición de voces de la historia del ser. Que cada lengua demande su poesía también significa que cada lengua demanda su puesta en peligro.

Heidegger no advierte que esto sucede en la traducción tanto como en la poesía. Cuando somos capaces de sentir en otra lengua, significa que también nos hemos abierto a otra disposición, que nos atrevemos a habitar otra habitación que hasta entonces nos era desconocida. Y de esa apertura no se puede volver igual a la habitación propia, se le van agregando puertas, pasadizos, ventanas, armarios. En la traducción, en el intercambio lingüístico, la lengua propia se expande, se extiende, se pliega, se flexiona, se transforma, se desfamiliariza, se enrarece. El lenguaje se renueva en la poesía y en la traducción.

De este modo, con el argumento de Heidegger podemos llegar a una conclusión original, y que para mí resulta de hecho muy pertinente para este análisis: Si *una* lengua que somos comporta una pasibilidad y una relación para con el sentido y el ser, esto significa que la lengua no sólo se mueve a través de significaciones, es decir, no sólo se desplaza en la dimensión del "algo como algo". Algo de *una* lengua viene a ser con la experiencia y forma el mundo. Por ello, aprender otra lengua, leer otra lengua, ser otra lengua, finalmente, puede transformar el mundo.

Ahora, llevemos al extremo dicho comentario. No sólo hay lenguas, sino también hay voces. En cierta medida cada poema es ya en sí mismo una lengua propia. Cada poema tiene su propia semántica, su propia gramática, su propia sintaxis. La grandeza de un poema es este juego libre que parece inofensivo, pero que nos invita a penetrar en esa apertura de mundo. De este modo, cada lectura de cada poema está en posibilidad de transformarnos, porque de hecho,

nos escapa esta pasibilidad, cuando esta pasibilidad se transforma?, y también ¿qué gana nuestra lengua cuando importa estas significaciones, estas figuraciones y estos imaginarios que le son ajenos? Esta pregunta compete de manera primordial a la filosofía. Muchos autores han resaltado, por ejemplo, la importancia que significó la lectura de los griegos y su intento de traducción en la conformación de toda la filosofía de Heidegger. Los equívocos heideggerianos, sus juegos con el griego —inexactos filológicamente, pero efectivos para la reflexión— crearon una filosofía que modificó en su momento nuestra relación con el sentido. Asimismo, también merece una reflexión la discusión acerca de cómo la traducción de Heidegger ha transformado, modificado y afectado la interpretación de su obra. Desde mi perspectiva, éste es un factor fundamental que ha contribuido a que Heidegger se mantenga todavía como un filósofo de gran actualidad y que aún haya miles de tesis en el mundo que se dedican a su comprensión. Cada traducción de la obra de Heidegger renueva y actualiza su escritura. Al respecto, resulta particularmente interesante el caso de la traducción de *Ser y tiempo* que hace Jorge Eduardo Rivera, después de una labor de veinte años. Puesto que se publicó hasta 1997, la traducción tiene como "haber previo" toda una tradición que ha pensado, comprendido e interpretado a Heidegger, y en particular, la obra de Gadamer, autor con el que sabemos trabajó muy cercanamente Rivera para su traducción. Al respecto de este tema pueden consultarse los textos producidos por los principales traductores de Heidegger: Rivera (2005): "Sobre mi traducción de *Ser y tiempo*"; Adrián (2011): "Traducir a Heidegger" y (2014) "Heidegger y la tarea de la traducción"; Marini (2002). "Il traduttore lamento. È impossibile tradurre Essere e tempo? (Existenz - Dasein - Vorhandenheit)"; Emad (2012). *Translation and Interpretation. Learning from Beiträge* y "Heidegger and the Question of Translation: a Closer Look" (2010). Otros textos que se centran en el tema son: Schallow, ed. (2011) *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*.

²²⁷ A este será lo que posteriormente Derrida le llamará "idioma", como aquella característica del lenguaje que desafía la posibilidad de traducción, puesto que corresponde a la singularidad idiomática del mismo. Con este término Derrida pretende acabar con la perspectiva monolingüística de la verdad y el lenguaje. Sobre esta tema discuten los textos: *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen* (1996/2009) y *Schibboleth. Pour Paul Celan* (1986).

implica una pasibilidad hacia el sentido, una dis-posición al nacimiento de ese mundo.

Sobre este último aspecto reza el quinto lema de Hölderlin: “Lleno de mérito, más poéticamente, mora el hombre sobre la tierra” (Heidegger, 1944/2005, 47). Podemos observar que conforme la conferencia avanza, Heidegger enfatiza cada vez más que la apertura del mundo viene con el lenguaje. Se deja oír una resonancia del verso de Hölderlin en la célebre indicación que hace Heidegger en la *Brief über den Humanismus* (1949) [*Carta sobre el humanismo*]: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre” (1966/2000a, 259). Sin embargo, en el texto dedicado a Hölderlin, Heidegger aclara que la esencia de la poesía no puede ser estudiada en el lenguaje, sino al revés, es el lenguaje aquél que debe de ser estudiado en la poesía. Dice:

la poesía es aquel nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas, esto es, no un decir cualquiera, sino precisamente ese decir mediante el cual aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano. Por eso, la poesía nunca se toma el lenguaje como una materia prima ya previamente existente, sino que es justamente la poesía la que previamente posibilita el lenguaje. La poesía es el lenguaje primitivo y más originario de un pueblo histórico. Así que, a la inversa, es la esencia del lenguaje la que tenemos que comprender a partir de la esencia de la poesía” (1944/2005, 48).

De acuerdo con la cita, la esencia del lenguaje no puede corresponder al lenguaje cotidiano, sino que hay una especie de “archi-articulación”, así la mencioné antes, un lenguaje “primitivo” que es lo que posibilita este lenguaje y del cual estaría participando cualquier lengua. En mi opinión, este señalamiento de Heidegger no debe ser tomado al pie de la letra, sino como un momento en el cual se intenta aludir con el nombre de poesía a otra dimensión del lenguaje, a la que le corresponde la tarea de “fundar” en la medida en que puede “nombrar”. El nombrar que hace la poesía no se mueve dentro de la actividad del lenguaje cotidiano: cuando nombramos algo para referirnos a él y expresar algo sobre lo nombrado. En cambio, aquí el nombrar es una acción-pasión, un hacer técnico que dis-pone por primera vez: trae ahí delante lo que hay que traer. Nombrar es en realidad un traer a la presencia: crear. Sólo por ello puede pensarse como una actividad fundacional, cuyo poder nominativo provenga de los dioses.

Al respecto, Heidegger afirma siguiendo a Hölderlin que “la esencia de la poesía se inserta en esas leyes de las señales de los dioses y de la voz del pueblo que tratan de unirse o disociarse” (1944/2005, 51). La actividad del poetizar nombra en la medida en que trae a su encuentro el sentido de los divinos —sentido oculto, eterno e infinito que viene con señales— y el sentido que surge de la partición de voces de un pueblo —habría que decir mejor de *una* lengua—. Como Heidegger piensa en el alemán, no concibe el fenómeno interesantísimo que por ejemplo acontece en el castellano, lengua que se habla por muchísimos pueblos y se reparte en tesituras, temples e imaginarios enteramente distintos.

De este modo, Heidegger dice que el poeta se encuentra en medio de estos dos sentidos, “ha sido arrojado fuera, y afuera quiere decir a ese *Entre*” (1944/2005, 51). Cabe preguntar ¿afuera de qué ha sido arrojado el poeta? En mi interpretación, el poeta ha sido arrojado afuera del sentido de la comunidad; el sentido que le ha sido dado de antemano como *siyo-nuestro*; el sentido de lo que se le ha dicho ya siempre en esa partición de voces, que le pertenece y a la que pertenece, no como una pertenencia. Pero este afuera no está totalmente afuera, habría que pensarlo bajo el símil de la media con sus dos caras: el afuera siempre es ya todo el adentro.

De hecho, ¿acaso no afirmé antes que la intimidad era en realidad tal apertura? El poeta es arrojado al límite, al fuera de sí que ya le pertenece como lo más íntimo y que por ello es

un afuera que es *Entre*. Pero ¿entre quiénes? Entre “los dioses y los hombres” (1944/2005, 51), responde Heidegger. Se puede ver aquí que ya se prefigura lo que después Heidegger llama *Cuaternidad*, como el *Entre* de la coligación entre los divinos, los mortales —que cabe decir ya no pertenecen a un pueblo específico, sino a la humanidad—, el cielo y la tierra. Sin embargo, como podemos observar ya desde este momento el *poetizar* es el modo de ser más esencial del lenguaje, porque en éste se da una aperturidad entre dos sentidos co-pertenecientes y en tensión.

En consecuencia, el nombrar evoca tal *Entre*, define Heidegger: “ese espacio intermedio es justamente el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir” (1944/2005, 51). Entonces, el poeta con la poesía crea un espacio para habitar, lo que quiere decir que en la poesía se crea un mundo. Pero este espacio es una aperturidad en la cual a través de una tensión, de una permanencia en el límite, el humano puede decidirse sobre su existencia. De este modo, se convierte en un *Entre* que puede ser además de aperturidad pasible, aperturidad decidiente.

Conforme a ello, sostengo que en el nombrar el poeta se ex-propia de un discurso, es decir, es arrojado fuera de sí —del sentido común al que pertenece y le pertenece— hacia el sentido común que aún le permanece inconfesado —la comunidad—. De hecho, sólo por este *pathos* del límite, ese presentimiento del afuera, el poeta tiene la necesidad de nombrar. Así, nombrar es en realidad re-nombrar pero no en el modo de una repetición, sino de traer a la presencia lo que ha sido dicho ya en otra creación, en otra existencia del lenguaje. Nombrar es escribir el ser, es decir, hacer que el ser se ex-criba en la forma del lenguaje.

De acuerdo con ello, más adelante en *De camino al habla*, Heidegger caracteriza el nombrar “[*nennen*]” como lo que “llama a la palabra” [*ruft ins Wort*] (1959/2002b, 21). En este texto, Heidegger utiliza el verbo “*rufen*”: llamar. Heidegger advierte que este llamado del habla trae a la cercanía de la presencia lo que antes no había sido llamado (1959/2002b, 15). Por eso, la poesía llama a la presencia, porque nos dispone a lo ente, que es aquello que llama. Pero sólo llama en este dis-poner-se al llamado a través del llamado. En el mismo libro, Heidegger afirma a partir de un verso de Stefan George: “Ninguna cosa sea donde falta la palabra” [*Kein Ding sei wo das Wort gebricht*], tanto en la conferencia “*Das Wesen der Sprache*” como en “*Das Wort*”. Con la recuperación de este verso, Heidegger enfatiza el lugar ontológico y precedente que tiene el lenguaje en la construcción del mundo; ya que la palabra trae a la cercanía —aproxima al sentido en la cosa, en otras palabras, coliga los regímenes de sentido de la cosa y la trae-ahí delante como ocasión de estos regímenes de sentido, como pasibilidad de sentido en el humano. Sin embargo, este sentido no había sido dicho ya, ni llamado. Por ello, no es representación de lo que había sido, sino algo que está por comenzar. Heidegger explica que es la palabra lo que de hecho tiene [*hält*] y retiene [*verhält*] a la cosa en su relación [*Verhältnis*] estructural como Cuaternidad (1959/2002b, 139).

Por ello, Heidegger reconocerá que “el hablado puro es el poema” (1959/2002b, 12). En el contexto de la cita, Heidegger explica que el hablado puro [*rein Gesprochenes*] es aquél en el que el hablar finaliza, se lleva a término, se consuma (utiliza la palabra *Voll-enden*). Pero cuya finalización de lenguaje [*Vollendung des Sprechens*] —su acabamiento, su consumación, su conclusión— es propiamente, por sí mismo y desde sí mismo, iniciante [*ansfangend*]. En este sentido, cada poema está acabado, es “perfecto” —otra acepción de la palabra *Vollendung* es perfección—; pero este acabamiento significa propiamente la apertura de un comienzo: es *incipit*.

En el poema se ve con claridad que el lenguaje no es una cosa, su espacialidad no corresponde al *topos* sino a *khóra*. Por ello, antes he dicho que el lenguaje es lo incorpóreo que viene con el cuerpo pero que no es cuerpo, aunque para ser se haga de un cuerpo. La cosa es donde

hay palabra, donde la palabra abre un «hay» en el cual se da esa cercanía, esa proximidad con el humano y entre las otras cosas. De acuerdo con ello, dice Heidegger:

En lo que la experiencia poética con el habla [*dichterische Erfahrung mit der Sprache*] dice de la palabra [*Wort*], entra en juego la relación entre el «es», que no es propiamente, y la palabra, que se halla en la misma situación, o sea, que no es ningún ente [*Seiendes*]. Ni al «es» ni a la «palabra» le corresponde la cosidad [*Dingwesen*] [...] nunca podremos decir de la palabra: ella es, sino: ella da (*es gibt*), no en el sentido de que «se den» palabras, sino en cuanto sea la palabra misma [*selber*] la que da. La palabra: la donante (*das Gebende*)” (1959/2002b, 143).

Por tanto, la experiencia poética es propiamente el “hay” [*es gibt*] del ser. Lo que la experiencia poética, el lenguaje en el modo de ser del *poetizar*, dona es el ser. Heidegger aclara que la palabra es la donante misma, “sin estar ella jamás dada” [*aber ni Gegebene*] (1959/2002b, 143).

Con este pensamiento podemos resaltar varias consecuencias de momento. Primero, la poesía no puede ser ni expresión ni mimesis. No es expresión porque en realidad no expresa nada. En cambio ésta abre el lugar para que se dé cualquier expresión. La poesía abre el lugar para el mundo, por ello es creación de mundo. Por consiguiente, tampoco es mimesis en el sentido más tradicional del término: “imitación del mundo”. La poesía no representa ningún mundo, sino que lo presenta. De este modo, el lenguaje no es un bien en el mundo, sino una aperturidad decidiente, es decir, es *kbôra*²²⁸ donde el mundo se decide, donde la relación entre las cosas se dispone y se presenta como lo que es *nuestra intimidad*: la originaria pertenencia que nos tenemos como mundo y entre los que somos el mundo.

En concordancia con lo anterior, en mi interpretación, el carácter fundacional de la poesía debe ser interpretado en términos ontológicos y no políticos. El lenguaje no “dice”, sino que más bien “hace”, o bien, habría que decir hace-ser, pensando el acto y el ser fuera de cualquier oposición entre pasividad y actividad. Sino dentro de un tercer género que es a la vez pasividad y actividad, pero ninguna de éstas propiamente. En el poetizar, el lenguaje abre este “hay” [*Es gibt*] del mundo, ése es su *don* que no dona nada en particular, ni siquiera un sentido —por eso, no expresa—; abre un lugar para el sentido: para la existencia ex-crita (escrita).

En otra de las conferencias, “*Der Weg zur Sprache*” [“El camino al habla”], Heidegger distingue entre el hablar [*Sprechen*] y el decir [*Sagen*] refiriéndose justamente a esta “escritura”. Ya antes me remití brevemente a esta distinción, pero es prudente profundizar en ésta otra vez para comprender al lenguaje como aperturidad. Dice el texto:

La unidad de la esencia del habla [*Sprachwesen*] buscada la llamaremos *der Ausfriss*, el trazo abriente [...] *Riss*, trazo, es la misma palabra que *ritzen*, (rajar, rayar). Con frecuencia conocemos el «trazo» [*Riß*] sólo bajo su forma devaluada, por ejemplo como rajadura de la pared. Pero, aún hoy, roturar y arar un campo significa en dialecto: trazar surcos [*Furchen ziehen*]. Abren [*auf-schließen*] el campo para que resguarde semilla y crecimiento. El trazo abriente es el conjunto de los trazos [*Züge*] de aquel dibujo que atraviesa [*durchfügt*] y estructura lo abierto [*Aufgeschlossene*] y libre del habla. El trazo abriente es la marcación [*Zeichnung*] del despliegue del habla, la estructura de un mostrar [*das Gefüge eines Zeigens*] en el seno del cual

²²⁸ Utilizo la palabra *kbôra* con toda la intención de remitirme, como en otros apartados, al análisis de Derrida. Puesto que *kbôra* para Derrida designa otra lógica que no es la del principio de no-contradicción, sino una lógica de la paradoja, “aporética” (1993/2011a, 17). Yo considero que la lógica de *kbôra* es justamente la lógica que aquí Heidegger llama poesía.

los hablantes [*Sprechenden*] y su hablar [*Sprechen*], lo hablado [*Gesprochene*] y lo inhallado [*Un-gesprochenes*] en él, están vertebrados [*verfügt sind*] desde la palabra destinada (*aus dem Zugprochenen*) (Heidegger, 1959/2002b, 187).

En el fragmento citado, se observa que la esencia del habla tiene lugar como trazo a la vez que apertura. Heidegger resalta en esta descripción tres significaciones del *Aufriss*, literalmente traducido como “trazo abriente” y que cotidianamente se usa para nombrar un “corte”, una “rajadura” o incluso un “boceto” —lo que se llama en arquitectura el “alzado” que se hace en un plano—. Heidegger aprovecha todas estas significaciones para jugar con los sentidos de ese *Aufriss*, sin que ninguno de éstos se excluya entre sí. Para nosotros, los lectores en castellano, resulta mucho más sencillo admitir y encontrar las resonancias entre las significaciones, justamente porque “trazar” y “trazo” son palabras que pueden aludir a todas esas diferentes significaciones, lo cual muestra un acierto del traductor.

Si revisamos el texto en alemán, Heidegger utiliza muchos más verbos y sustantivos que “trazar” y “trazo”. El *trazado abriente* en principio nos remite a un corte, es decir, a la acción de rajar, cortar, arañar, grabar. Sin embargo, como Heidegger puntualiza esta acción es justamente la que “abre”. La hendidura es la que da lugar a la semilla para que pueda brotar en el arado. Heidegger utiliza aquí el verbo compuesto *auf-schließen* y no *öffnen*, en el cual resuena el prefijo *auf-* del *Aufriss*. En el surcar del arado, Heidegger observa la posibilidad de reunir esos dos sentidos que le interesan: el trazo dibuja algo pero este dibujo abre, aunque sea una hendidura sobre otra cosa, es esta apertura la que resguarda (*berge*) el crecimiento de la semilla. Ahora bien, el *trazo abriente* es una especie de escritura en cuanto que es un conjunto de trazos y rasgos del dibujo a través de los que se conforma, se estructura lo abierto y libre del habla. De hecho, Heidegger dice en alemán “*die Zeichnung des Sprachwesens*”, literalmente el “dibujo de la esencia del lenguaje”, para referirse a este trazo abriente que en su trazar —hendir que dibuja— se convierte en la estructura del mostrar, donde los que hablan y su lenguaje, lo hablado y lo inhallado, se establecen, podríamos decir también “son cimentados” [*verfügt sind*], desde lo *Zugprochenen*.

Heidegger antes se remite a lo *Zu-gesprochen* cuando dice: “Lo que se habla puede haber pasado pero puede también, desde hace tiempo, haber llegado al hombre como palabra destinada” [*Das Gesprochen kann vergangen, kann aber auch langher schon ergangen sein als das Zugprochen*] (1959/2007, 251). De acuerdo con ello, el traductor opta por “palabra destinada” para referirse a *Zugprochen*; que en principio obvia que “das gesprochene” es lo hablado, es decir, el lenguaje que ha sido. También incluye la palabra “destino” que resulta problemática aquí, en especial porque Heidegger utiliza la palabra *Geschik* para remitirse a destino y *schicken* para referirse al destinar, en otros textos contemporáneos. Entiendo que se opta por una traducción del prefijo *zu-* como movimiento hacia adelante, como en la palabra *Zukunft*, futuro. Sin embargo, la palabra “*Zugprochen*” proviene del verbo “*zu-sprechen*”, que puede significar: adjudicar, exhortar, animar, tranquilizar, consolar. A mí me parece más adecuado traducir “*Zugprochen*” como lo hablado que se adjudica al hombre o incluso lo hablado que lo exhorta. Puesto que en ambas significaciones se resalta que el lenguaje está en relación de pertenencia con el humano, ya sea que se haya articulado o no.

A esta significación nos remite el texto cuando Heidegger se ve en la necesidad de diferenciar el “decir” [*Sagen*] del “lenguaje” [*Sprache*]. Heidegger afirma que el decir y lenguaje no son lo mismo; porque uno puede hablar y no decir y no hablar y decir mucho. De hecho, Heidegger dice que en el hablarse mutuamente [*Miteinandersprechen*] acontece este decir juntos algo, que a su

vez es un mostrarnos los unos a los otros. En este sentido, el decir del lenguaje es lo que resalta la aperturidad del mismo. Heidegger afirma: “*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración [Das Wesende der Sprache ist die Sage als di Zeige]*” (1959/2002b, 188). De hecho, Heidegger dice que lo inhablado no es lo que carece de sonido, sino aquello que aún no está dicho, y por ello, lo que aún no se ha mostrado [“*noch nicht ins erscheinen Gelangtē*”]. Y entonces, continúa: “*Das Zugesprochene spricht als Spruch im Sinne des Zugewiesenen, dessen Sprechen nicht einmal des Verlautens bedarf*” (1959/2007, 252) [“La palabra destinada [la palabra adjudicada que nos exhorta] habla en el sentido de lo asignado, cuyo hablar ni siquiera necesita resonar” (1959/2002b, 188)]. De acuerdo con la cita, lo hablado nos exhorta, el lenguaje habla como “sentencia” porque nos ha sido asignado, pero es un hablar que no necesita de sonido. Por lo tanto, es un hablar que nos atraviesa de antemano como lo que abre el mundo y nos lo presenta como lo que nos ha sido adjudicado. Sin embargo, esta apertura no necesita de actividad alguna, en cuanto que no necesita ser pronunciada por nadie.

De acuerdo con ello, dice Heidegger, después en el mismo texto: “El habla habla [*Sprache spricht*] en cuanto que, como Mostración [*Zeige*] que llega a todos los ámbitos de lo presente [*in alle Gegenden des Anwesens reichend*], deja, a partir de ellos, aparecer [*erscheinen*] o des-aparecer [*verschwinden*] presencia [*Anwesendes*]. Así que escuchamos el habla de tal modo que nos dejamos decir su Decir [*Sage sagen lassen*]” (sic. 1959/2002b, 189). Una vez más esta indicación nos muestra que el decir es el carácter de apertura que Heidegger desea resaltar del lenguaje. La apertura de este decir se da en la medida en que se “deja decir al Decir” en el hablar del lenguaje. Por ello antes dije que el decir apunta a la palabra sentido, tal y como la he trazado a lo largo de toda la tesis, como aquello que atraviesa y alcanza todo lo presente. La archi-articulación de la comunidad que se dice mutuamente y por la cual como humanos podemos hablar-nos y hablar entre nosotros, eso es el decir como sentido que ya nos ha sido asignado.

De aquí se desprende la proposición de que el decir o el sentido sólo puede ser experimentado por el humano en el lenguaje. Sin embargo, y esto es importante, sólo puede ser experimentado en un lenguaje que tenga un modo de ser particular, el cual pueda dejar decir al Decir. Este modo de ser del lenguaje es el poetizar y lo es, porque en éste el hablante se pone de camino al habla, es decir, se dispone a hablar. Ponerse de camino al habla, preguntar por el habla, implica una situación de desarraigo del habla. Implica que el hablante desconfíe de su habla, del poder de expresión que tiene ésta.

Heidegger lo contempla cuando al inicio de la conferencia “La esencia del habla [*Sprache*]” declara que el lenguaje viene a la palabra como lo que es:

curiosamente allí donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra [*reißen*], nos oprime o nos anima. Dejamos entonces lo que tenemos en mente en lo inhablado y vivimos, sin apenas reparar en ello, unos instantes en los que el habla [*die Sprache*] misma nos ha rozado fugazmente y desde lejos con su esencia (1959/2002b, 120).

He resaltado únicamente sólo un verbo en alemán de toda la traducción “*reißen*”, porque éste no sólo significa “arrastrar”, sino justamente “rasgar”, “arrancar”, “hendir”, “desgarrar”. Lo cual nos remite a ese trazo abriente [*Aufriss*] que desgarrar lo hablado, pero que en el dibujo de su hendidura y de su escritura da lugar a un surgimiento. Esta desgarradura donde la palabra falla abre la pregunta por el lenguaje, y ya en esta pregunta, que es una “herida abierta”, acontece el

toque del límite: el lenguaje nos roza, nos toca fugazmente reteniendo su lejanía²²⁹. Ésta es la importancia que tiene la pregunta por el *¿cómo decir?* como aquello que nos dispone a la experiencia del lenguaje.

Cuando Heidegger expresa la necesidad de la experiencia del lenguaje, lo hace justamente en el marco de la pregunta por la esencia del lenguaje. A continuación, me enfocaré fundamentalmente en el texto “*Das Wesen der Sprache*” [“La esencia del habla” (1959/2002b)], aunque me remita en momentos particulares de la argumentación a otros textos tanto de Heidegger como de Nancy. El texto inicia:

Las tres conferencias que siguen llevan por título: «La esencia del habla». Quisieran llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia [*Erfahrung*] con el habla [*die Sprache*]. Hacer una experiencia con algo —sea una cosa, un ser humano, un dios— significa que algo nos acaece [*widerfährt*], nos alcanza [*trifft*]; que se apodera de nosotros [*über uns kommen*], que nos tumba [*umwirft*] y nos transforma [*verwandelt*]. Cuando hablamos [*Rede*] de «hacer una experiencia», esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer [*bewerkstelligen*]; hacer significa aquí: sufrir [*durchmachen*], padecer [*erleiden*], tomar lo que nos alcanza receptivamente [*das uns Treffende empfangen*], aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene [*schickt sich*], tiene lugar [*fügt sich*] (119).

Lo que se señala particularmente con el término experiencia, *Erfahrung*, es que la experiencia del lenguaje no es del orden de una percepción, ni siquiera es como tal una especie de actividad humana. La experiencia nos acontece cuando hablamos, lo que significa que no es que nosotros la produzcamos, sino que ésta nos toma por sorpresa, nos asalta —de manera semejante a cómo Heidegger explica en *Ser y tiempo* que la angustia se apodera de nosotros—. Esta experiencia se padece [*er-leiden*] y se sufre, de modo tal que es fundamentalmente un *pathos del lenguaje*, en el cual el lenguaje tiene lugar, toma su lugar en nosotros. Por ello, este *pathos* puede transformarnos, en la medida en que lo aceptemos y nos sometamos a su acontecer. Como señala Rühle (2008), la experiencia deja de significar la acumulación de contenidos objetivos; por el contrario, es una concentración que demanda el recogimiento meditativo (305).

Por ello, Heidegger puede poner énfasis en la significación del “caminar o andar” [*fabren*], que implica la palabra “*er-fahren*”, experimentar o hacer experiencia. En sentido literal, dice Heidegger, *erfahren* sería justamente “alcanzar algo en la andanza de un camino” (1959/2002b, 126). Para hacer *experiencia* es preciso atravesar el camino hacia el habla. El verbo atravesar es otra acepción de la palabra “*durchmachen*”, que también puede significar sufrir. De acuerdo con ello, Heidegger menciona que el camino es lo que nos permite llegar al lenguaje, de modo tal que para atravesar, transitar el camino, hay que sufrir el lenguaje. Pero ¿cómo podemos ponernos en camino hacia el lenguaje?, y ¿hacia dónde nos conduce este camino? Primero que nada habría que decir que para Heidegger, la disposición a la experiencia del lenguaje no es diferente ni precede al camino. De acuerdo con ello, dice: “El camino, pensado en su amplitud, es lo que nos permite llegar (*gelangen*), esto es, llegar a aquello que tiende (*langt*) hacia nosotros, y nos demanda (*be-langt*)” (Heidegger, 1959/2002b, 146). En consecuencia, la experiencia del lenguaje, como un camino, no llega a otro lugar que a la indicación, a la seña de este mismo camino que

²²⁹ Anteriormente, ya me remití a esta forma del tacto que estaría presente de forma clara en *Noli me tangere* (2006a) de Nancy, como esa forma del tacto que retiene el carácter de “huida” o “partida” del cuerpo en resurrección. Para revisar este aspecto, consúltese la nota al pie 183.

nos interpela al atravesarlo o sufrirlo; y en ese sentido, nos de-manda (*be-langen*). Pero *be-langt* significa también concernir, encausar e incluso tocar. Así la experiencia del lenguaje nos coloca en esa responsabilidad, de la cual hablé anteriormente, que nos es demandada por el sentido en la forma del lenguaje, específicamente, en la experiencia del lenguaje.

El mismo Heidegger, reconoce los otros sentidos de “*be-langen*”, cuando enuncia que en un sentido elevado [*hohen Sinne*] nos remite a los verbos “*be-rufen*” —en español convocar, llamar, nombrar—, “*be-hüten*” —guardar, proteger, cuidar y “*be-halten*” —aguantar, mantener, llevar, conservar—. En los cuatro verbos, con la separación del guión Heidegger hace énfasis en sus raíces verbales: *langen* (extender, caber); *rufen* (llamar, clamar, vocear); *hüten* (guardar, custodiar); y *halten* (detenerse, parar, aguantar, resistir, durar). El humano es llamado por el lenguaje, es específicamente convocado a la experiencia del lenguaje. Pero esta experiencia del lenguaje consiste en llegar al lenguaje, porque aguanta y se mantiene en la experiencia, y en esta medida, custodia, guarda aquello que le es demandado. Así, podemos observar que hay una relación de pertenencia entre el “cuidado”, mejor entendido como una responsabilidad y la experiencia del lenguaje. El humano es convocado por el lenguaje a responder de una determinada manera a lo que le acaece en la experiencia del lenguaje. Sin embargo, esta respuesta ya en sí misma, se trata de un “dejar-ser” (*lassen*), de un pasibilidad que guarda aquello que nos demanda y sólo en esta medida es un responder.

De ahí que, en la experiencia del lenguaje nos dispongamos a un camino, o sea, dejamos ser, aguantamos y sufrimos algo que nos mueve, que nos encamina y nos pone en movimiento. Para Heidegger, el camino ya pertenece a lo que él llama región (*Gegend*) y esta región dice: “es el Claro (*Lichtung*) dador de lo libre donde lo esclarecido (*Gelichtete*), junto con lo que se oculta, llegan al espacio libre (*Freie*). Lo dador de lo libre de la región que a la vez cobija es la puesta-en-camino (*Be-wägung*) donde son dados los caminos que pertenecen a la región” (1959/2002b, 146). Conforme a lo que antes dije, el lenguaje traza abriendo, es decir, da lugar en la medida en que abre espacio y tiempo para que algo sea. Este y no otro es el carácter fundacional del lenguaje.

El lenguaje en su trazo abriente abre un “claro” [*Lichtung*], en cuanto que una región para que acontezca el camino. Lo que significa que el lenguaje dona una libertad para que acontezca el *pathos del lenguaje*. El lenguaje en su donar abre el camino y la libertad de la andanza, es decir, la libertad de una experiencia con, en y del lenguaje. Por ello, luego Heidegger afirmará que “la ‘región’ en-camina (*be-wägt*); hace don del camino” (2002, 146). Entonces, en mi opinión, en el *pathos del lenguaje* acontece una e-moción que es con-moción que nos mueve hacia la libertad de un camino, hacia la libertad de una puesta-en-camino hacia lo que nos pertenece, o bien, lo que nos ha sido asignado y adjudicado como *lenguaje* con la voz.

Esto resulta muy sugestivo, si consideramos que Heidegger después enfatiza en el texto que el ponerse-en-camino (*Bewegen*) y el abrir un camino (*Weg*) comparten un origen común con los verbos “*wiegen*” (balancear, pesar, sopesar), “*wagen*” (arriesgar, atreverse) y “*wogen*” (ondear). Heidegger no profundiza en esta vecindad etimológica. Más allá de si es correcta etimológicamente o no, para mí es importante señalarla en cuanto que nos remite a dos ideas a las que antes me referí con el pensamiento de la paradoja:

1) La primera, que se refiere a la experiencia del lenguaje que sopesa (*wiegen*) el pensamiento, nos remite a un tipo de pensamiento que pesa en el cuerpo, sobre el cuerpo, y que en esta medida significa un *pathos* que toca. Como antes dije, el pensamiento que pesa es aquél que también “deja-pesar” a los cuerpos en todo su pesaje. Este tipo de pensamiento es un pensamiento poético en toda su expresión. La poesía trae las cosas a pesar en quien la experimenta. En

la poesía, cada palabra se hace un cuerpo que pesa e incluso en la ligereza de un verso melódico cada sílaba tiene su propio peso. El lenguaje pesa en la poesía y además hace que las cosas pesen, sopesa cada cuerpo evocado, trayéndole ahí a la presencia con su nombrar. Ya lo decía Huidobro en su “Arte poética” (publicada en *Espejo de agua*, 1919):

Por qué cantáis la rosa, ¡oh poetas!
hacedla florecer en el poema (2004).

Ese es el enorme potencial que tiene la poesía de enunciar en su justa medida a los entes; el que sea una dicción que hace, que crea, da lugar a un espaciamiento de sentido. La poesía hace justicia a la inconmensurabilidad del ente, porque presenta a cada cosa como esa creación de mundo que pesa el sentido, en la que el sentido se reparte haciendo-se de un cuerpo, y por ello, haciéndose soberano. En la paradoja que acontece en el modo de ser de la poesía, la poesía presenta a la cosa en su específico *tono afuera* del cuerpo, resalta el modo en que este cuerpo toca y al tocarnos conmociona, e-mociona a otro cuerpo: mueve y afecta a los otros cuerpos que toca.

A propósito de ello, me pregunto ¿acaso sea otra cosa esto que lo que llamamos una imagen poética? Un pesaje en el cual se resalta de una cosa “la intención de su extensión” (Nancy, 2010, 67). Recordemos una de las imágenes más célebres y hermosas de la literatura, escribe Rimbaud en su segundo Delirio “*Alchimie du verb*” [“La alquimia del verbo”] en *Une saison en enfer* [*Una temporada en el infierno*] (1783):

Elle est retrouvée.
Quoi ? - L'Éternité.
C'est la mer mêlée
Au soleil (1984, 144).

Justamente esto y nada más, la verdad del instante que crea el mundo y que por ello, como *parte* de su reparto, puede significar la eternidad. Dice Kierkegaard sobre la paradoja: “un instante que es *plenitud en el tiempo*” (1844/2007, 34). La imagen como experiencia crea la eternidad, crea el espaciamiento que se llena de un sentido. Un sentido infinito que tiene lugar en la finitud de la imagen: el toque de un sentido, el toque de un intangible que allega en su trazo abriente en la experiencia propia del cuerpo. El trazo abriente que abre la pregunta *Quoi?* como expresión del límite también es lo que abre lugar para el sentido. En la pregunta, la eternidad del instante nos reencuentra (*retrouver*) como tacto del límite. La pregunta y el responder, ambos movimientos corresponden a un tocar-se a sí como a otro a través del lenguaje. En el instante poético acontece una plenitud temporal única y sencillamente porque se extiende ahí en el creador/lector con toda su intención.

2) La segunda vecindad es la del “*wagen*”, que se refiere al arriesgarse y atreverse a la experiencia. Este sentido, en mi interpretación, puede remitirnos justamente a la experiencia como una travesía fuera de sí, como una aventura del saber y del padecer. Dice Heidegger, en otro momento: “*Experiencia*: travesía hasta los límites, travesía en tanto que saber, y no hay ningún saber de la travesía si no es ése que el mismo ‘atravesar’ forma” (1959/2002b, 131). Pero en esta travesía se arriesga todo, he ahí su peligro. El peligro del lenguaje y de la poesía es que nos demanda esta travesía. Para sufrir la experiencia hay que atravesar la forma, hay que formar el camino a través de la forma del lenguaje, de ese lugar que es temporización y espaciamiento. La

poesía nos interpela a la trans-formación, en cuanto que nos llama a la travesía. En la travesía de la experiencia del lenguaje se arriesga el sentido del sí mismo como propio y acontece una expropiación, que nos trans-forma porque propina una ruptura en ese plano de la verdad, que nos abre hacia la “no-verdad” que somos ya, siendo el absoluto del sentido.

Me veo en la necesidad de remitirme otra vez a la poesía para mostrar otro camino. Escribiera E.E. Cummings, en *95 Poems* (1958):

64

out of the lie of no
rises a truth of yes
(only herself and who
illimitably is).

making fools understand
(like wintry me) that not
all matterings of mind
equal one violet (1991, 736).

El poema (64) no habla de otra cosa que de la experiencia del lenguaje que acontece como poesía. Hay una travesía del lenguaje como cuerpo poético: *corpus del sentido*. El poema está atravesado por una *paradoja*, o más bien, el poema es la *paradoja* misma como travesía, como movilidad. Como otros poemas de Cummings, el poema juega con la dicción y en este juego se convierte en un camino del pensamiento. El poema enuncia justamente la lógica de la paradoja como la lógica del poema mismo. Los dos primeros versos son espejo el uno del otro, tanto semántica como sintácticamente. Cuando afirmamos que algo es mentira, afirmamos que algo no es verdad, de modo que habría ya una negación y una afirmación en la palabra mentira. Pero la frase “la mentira del no” (*the lie of no*) parece indicarnos que es el “no” sobre el cual se ha mentado, de modo tal que habría una doble negación de la que surge todo, como lo indica el inicio del poema: “*out of the lie of no*”. De una mentira sobre la negación surge una verdad sobre la afirmación.

El tercer verso dice “*herself*”, pero resulta complejo saber quién pueda ser “ella misma”, sobre todo porque en inglés los artículos “verdad” y “mentira” no tienen género. Además, los dos versos se presentan dentro de un paréntesis, los cuales dan espaciamento a otro nivel de sentido que parece presentar otra región espacio temporal simultánea, otro orden del pensamiento. Del mismo modo, que la frase “*like wintry me*”, en su incoherencia gramatical parece ser un comentario del yo poético hacia y sobre sí mismo, en el cual él se compara con los “tontos” a quienes el poema hace entender esa “mentira del no” a la vez que una “verdad del sí”. ¿Qué entienden los tontos con el poema? Que no todas los pensamientos pesan lo mismo; que no todos los pensamientos igualan a una “violeta”; porque no todos los pensamientos pueden hacer cuerpo: constituir una creación de mundo. Y eso justamente, ese cuerpo y esa creación de mundo es una “verdad del sí”, una afirmación del ser que se exhibe como existencia puntual y finita, como una verdad del sentido. Esta mentira que es a la vez verdad, que en su decir hace que los tontos entiendan, es la experiencia del lenguaje.

Ya establecimos que el poema en inglés no puede ni quiere dejar claro a quien corresponde el “*herself*”. Sin embargo, pareciera que la experiencia de esa mentira como verdad es

quien ilimitadamente hace entender. Esta experiencia de una mentira como verdad es la ficción poética. En la ficción poética la experiencia del lenguaje se abre a una verdad, sólo en la medida en que comprende esa mentira original del “no” del lenguaje. En la medida en que se experimenta una negatividad del lenguaje es que el lenguaje puede dejar de decir y comenzar a hacer. Sólo a través de esta negatividad del lenguaje, dejándola atravesarnos y encaminarnos por esa travesía hacia fuera de su mentira como ya esa región de la verdad propia, podemos experimentar en esta travesía una experiencia ilimitada de los propios límites. Pero lo que nos devuelve este límite es una verdad del sí, una ocasión de la creación de mundo, en la cual podemos “pesar” a la violeta y comprender la intención de su extensión, o bien, más precisamente, podemos darnos cuenta de que el sentido nos transita sólo en la medida en que ya es concreto, tangible e impenetrable.

En conformidad con el poema y la interpretación que propongo, Nancy enuncia que “el pensamiento y la obra constituyen las dos caras de una relación con la verdad necesariamente doble: el pensamiento se refiere a la retirada y al reiterar el trazo [*retrait*] de la verdad, la obra se refiere al trazado de la verdad (para utilizar dos palabras del mismo registro, en la ocurrencia del ‘trazo’)” (2013a, 95). También para Heidegger parece ser que es en ese doble registro con la verdad, de donde surge la experiencia del lenguaje, que en este caso él expresa con la vecindad o proximidad (*Näbnis*) entre poesía y pensamiento, en tanto que dos modos del decir (*die Sage*), que es para Heidegger el modo del *lógos* que sería a la vez un mostrar y un dejar ser. La región de la que surge el decir, en el cual y desde el cual se deja aparecer el mundo, resulta precisamente de ese juego de espejos que tiene lugar en los diferentes registros del sentido. Lo cual, a mi parecer, nos refiere a la idea de Nancy citada arriba y que el poema de Cummings pone en escena. La poesía no es ajena al pensamiento, en general, la obra de arte no puede ser ajena al pensamiento. Permanece en proximidad con el pensamiento, y de hecho no es por otra cosa por lo que ésta puede trastocarlo, mostrando, como dice Cummings, que no todos los asuntos mentales equivalen a la importancia de un ser, como la violeta, cuerpo que comporta una pasibilidad de sentido.

La poesía puede hacer esto, porque de hecho participa de un doble movimiento: en el trazo abriente hay una retirada y un reiterar el trazo. Como explica Nancy: “Necesariamente, un trazado de verdad se pierde en una retirada y en reiterar el trazo [*retrait*], y una retirada y el volver a trazar el trazo abre la posibilidad de otro trazado” (2013a, 95). Si la obra es un trazado de verdad tiene una movilidad interna en la cual acontece el trazo. Si el pensamiento se refiere a la retirada y al reiterar del trazo, toda obra es hacia el pensamiento, tiene esta tendencia o esa extensión hacia el pensamiento. Sin embargo, y esto resulta primordial, también se retira del pensamiento, en cuanto que se *desobra* ella misma, abriendo la posibilidad de otro trazado de la verdad. De hecho, la obra deja ser y hace ser, ésa es su doble movilidad interna y la exigencia de todo pensamiento sobre ella, el cual debe plegarse sobre sí mismo.

Por tanto, es la obra “sólo y quien es interminable”, porque el trazado de la verdad abre un acceso al mundo para el pensamiento. Pero abre este acceso negándose como una representación del mundo. Aquí, ninguna imagen por más amplificadora y abarcadora que sea se convierte en concepto del mundo. Por el contrario, es la mentira del no, la inadecuación del sentido, el hecho de que el sentido resulte tan inadecuado a lo que conocemos como mundo, lo que le da la posibilidad al lenguaje de crear un mundo y de ser un trazado de la verdad.

Tal y como lo expresa Nancy, el pensamiento y la obra se vuelve hacia la inadecuación del sentido y al sentido (2013a, 96). Y entonces, el mundo puede exponerse en toda su absoluta soberanía y resistencia como una verdad del sí. “La violeta” muestra su inadecuación al pensamiento y esta pequeña imposibilidad presenta la imposibilidad de la adecuación del sentido mis-

mo. No hay sentido que se ajuste del todo a la *arrealidad* excedente. De acuerdo con ello, Nancy expresa sobre el arte: “Ser o hacer ser, ¿qué? Un instante de presencia, es decir, de exposición en el mundo. Un instante del mundo y el mundo de un instante” (2013a, 94). Y esta cita para mí, expresa de una forma eficaz y clara la verdadera lógica del poema. Con esta última reflexión, se hace claro que el poema puede suscitar la experiencia del lenguaje sólo en la medida en que él mismo hace cuerpo, en que él mismo se espacia y se temporiza como *pathos*.

A mi entender, por ello es que Heidegger encuentra en el poeta el modelo de quien puede hacerse de una experiencia del lenguaje, en la cual éste no devenga una mera expresión. Puesto que como él mismo expone, el poeta entra en relación con la palabra descubriendo la forma en la cual la palabra misma está ya en relación con la cosa (1959/2002b, 126). Entonces, el poeta hace cosa en la medida en que cuida la cosa, es decir, la deja cosear a partir del incorpóreo del lenguaje, porque la trae ahí adelante para que florezca. La labor del poeta es ya en sí misma la dinámica del poema entre la verdad del sí y la mentira del no: el trazado de la verdad surge de su retirada. Precisamente por tal razón, es que la creación poética es un hacer-ser como un dejar-ser la verdad. En ésta, la verdad llega a la presencia como una verdad diferante, es decir, en su singularidad; y sin embargo, esta verdad singular que acontece en el hacer-ser tiene la potencialidad de ser un “instante de plenitud”, en los términos que expuse en Kierkegaard, o bien, un “destello absoluto del sentido”, como lo expresé antes desde Nancy. En mi opinión, por eso, Heidegger reconoce al final de su ensayo sobre la técnica, que la poesía acontece en la forma esencial de la *téchne* (1954/1994); puesto que justamente la poesía tiene la posibilidad de traer-ahí al ser como verdad.

Con respecto a la *técnica* y a la *ecotecnia*, la poesía no resulta un decir que diga de otro modo, sino una forma tan original como otras del trazado de la verdad. Sin embargo, como resalta Nancy, la potencialidad que la obra de arte presenta es que ésta puede en su desobramiento librarse de la proyección de fines últimos, de hecho, la obra de arte puede sustraerse de cualquier finalidad proyectada.

En mi interpretación, entonces, la modificación que comporta para el Dasein, el concepto de experiencia del lenguaje y su articulación en la poesía, es que nos permite interpretar el “cuidado” como una operación lingüística fundamentalmente. Desde esta comprensión del “cuidado”, la apertura y la libertad sustituyen al “proyecto”, como aquello que da unidad y totalidad al sentido existencial.

En el cuidado del lenguaje hay una responsabilidad, pero esta responsabilidad no tiene un *fin*, de hecho, el por mor de tiene que estar ausente, o bien, sustraerse para que se dé el responder. De este modo, hay un movimiento de retirada del *querer decir*²³⁰, del cual surge toda la travesía poética: dejando decir lo que ya dice y haciendo una experiencia del decir, la cual se traza

²³⁰ A propósito del “querer-decir” no puede olvidarse la indicación de Derrida en *Márgenes de la filosofía* (1972/1994) en la comenta a Husserl. Como en otras ocasiones, Derrida traduce “*bedenten*” por “querer-decir”. Resulta importante remitirnos a ello en este punto, porque de entra aquí Derrida señala una diferencia entre “*bedenten*”, cuya traducción usual es significar, pero aquí se traduce como “querer-decir” y el vocablo “*Sinn*” que corresponde a la palabra sentido. A propósito afirma el filósofo: “El sentido, así pues, sería ya una especie de escritura blanca y muda que se repite en el querer decir. El estrato de la *Bedeutung* no tendría, pues, por originalidad más que la de una especie de tabula rasa” (203). Con este pensamiento, Derrida indica que la escritura implica la retirada de este “querer-decir”, razón por la cual la hermenéutica fallaría en su búsqueda por el auténtico “significado” (*bedeutung*): el querer-decir del autor. El texto se desliga de su autor y de su origen por definición. De modo tal que el texto deja de tener una función meramente expresiva y se convierte por ello en escritura.

ella misma como un reiterar lo dicho. Así, la dis-posición toma el lugar del proyecto. El trazo abriente constituye el arrojamiento mismo que caracteriza al lenguaje. En esta comprensión del cuidado, entonces, trato de acentuar el *werfen* —la yección, el arrojamiento, el lanzado, la extensión— del *Entwurf*, pro-yecto; para quitarle toda posibilidad de dirigirse hacia un fin fijo y delimitado, más bien, hacia la apertura como fin, o bien, hacia el desobramiento como su fin mismo: arrojarse a lo que no tiene fin. En esta lógica, el poeta ya no quiere decir nada que pueda identificarse como una voluntad, y por ello, su lenguaje ya no intenta pro-yectarse sino yectarse, pero este movimiento y dirección no lo conduce hacia ningún lugar en particular. En esta ex-tensión el poeta se toca a sí mismo, se flexiona sobre sí y reflexiona sobre su decir. En la pregunta por el *cómo decir* está la respuesta a lo que ya dice el sentido como existencial. Pero cómo y en qué momento puede el poeta acercarse a esta experiencia del lenguaje como transitividad o yección libre. Dice Heidegger: “cuando se trata de llevar al habla algo que hasta ahora no ha sido jamás hablado” (1959/2002b, 121).

Desde mi perspectiva, donde se abre un cuestionamiento acerca de lo hablado, se abre un cuestionamiento acerca del *ser* como presencia, que abre al humano al *pathos* y lo hace comprender esa mentira del no, que constituye hasta ahora su percepción/expresión del mundo. El *pathos* del poema, la experiencia del lenguaje en el *cómo decir* del poema tiene el potencial de sacar al lector de esa mentira del no y llevarlo hacia una verdad del sí. Sin embargo, esta verdad del sí es una verdad y nada más, no la verdad total ni siquiera la esencia del lenguaje, sino una presencia sin presentidad que lo toca. En este toque del sentido, el humano puede percatarse de que ya siempre ha sido tocado y está siendo tocado por el sentido, en la medida en que co-existe con los otros. Por ello, la flor que florece en el poema, florece en su *plenitud de tiempo*; el más fugaz de los atardeceres puede ser la eternidad; y una violeta puede ser más importante que cualquier pensamiento. Puesto que todas constituyen una verdad de esa afirmación que es ilimitadamente el sentido. Sin embargo, cada verdad aquí tiene lugar sólo y siempre como contacto, como una co-existencia, lo cual le da la cualidad de desobrada a una obra y su posibilidad de enunciar la comunidad.

Esto es lo que de otro modo Heidegger afirma con la reiteración de la “renuncia” como experiencia de la que surge el poema. Dice Heidegger: “A lo que el poeta ha aprendido a renunciar es a la opinión que tenía hasta ahora de la relación entre la cosa y la palabra. La renuncia concierne a la relación poética hasta ahora sostenida con la palabra” (1959/2002b, 125). En esta renuncia, el poeta niega su relación con el mundo. De hecho, a lo que se renuncia no es a otra cosa que a esa pre-comprensión del mundo a la que la *dóxa* nos persuade con su retórica. A lo que se abre el poeta es a una experiencia de la *abnegación* [*Entsagen*] (Heidegger, 1959/2002b, 125). La experiencia del lenguaje se caracteriza por el *pathos* de la renuncia al decir. Se renuncia a esa supuesta apropiación que de antemano nos es adjudicada con el lenguaje como don.

Heidegger utiliza en varios momentos de las conferencias sobre el lenguaje la palabra *Ereignis*, que ya antes he definido como advenimiento apropiador, apropiación o evento apropiador en el capítulo pasado. Pero esto no debe confundirnos. Heidegger dice claramente: “Dilucidar el habla [*Sprache*] quiere decir no tanto llevarla a ella, sino a nosotros mismos al lugar de su esencia, a saber: al recomienzo en el advenimiento apropiador (*Ereignis*)” (1959/2002b, 10). De este modo, no se trata de propiciar una experiencia de apropiación del lenguaje, sino casi se trata de lo contrario, de ex-propiarnos del lenguaje, para que el lenguaje sea quien se apropie de nosotros. Es esta lógica de la *ab-negación*, clarísima en la palabra *ent-sagen*, literalmente: dejar de decir, des-decir, no-decir; desde la cual no sólo se articula toda experiencia poética sino cualquier

experiencia literaria, incluyendo la lectura. A propósito, cabe citar aquí a Heidegger:

El decir de los mortales que viene al encuentro es el responder. Toda la palabra hablada ya es siempre respuesta: contra-Decir, decir que viene al encuentro, decir «escuchante». La puesta en lo propio de los mortales en el Decir libera al ser humano a la usanza (*Brauch*) desde la cual el hombre está puesto en uso (*gebraucht*) para llevar el Decir insonoro a la resonancia del habla (1959/2002b, 194).

A mi entender, por consiguiente para acceder a la obra, a su creación de mundo, hay que renunciar necesariamente al *propio decir*, para escuchar lo que en éste ya dice. Hay que ex-propiarse del lenguaje como un bien y escuchar lo que este don demanda: la responsabilidad del sentido. Por ello, el renunciar no deja de ser un decir, de hecho, lo que se abre es la renuncia como un decir. En coincidencia con ello, también Nancy expresa que lo más propio de la poesía es su carácter de auto-negación:

Negándose, la poesía niega que el acceso al sentido puede ser confundido con un modo cualquiera de expresión o de figuración [...] La poesía es entonces la negatividad donde el acceso se vuelve lo que es: aquello que debe ceder y, por eso, empezar por eludirse, negarse. El acceso es difícil, eso no es una cualidad accidental, quiere decir que la dificultad hace el acceso (2013a, 121).

El decir poético es un acceso al mundo, cuya naturaleza misma está determinada por el des-decir [*ent-sagen*], pero esta experiencia es una experiencia “difícil”, de hecho, debe hacerse en y a través de esa dificultad que se enuncia como pregunta sobre el *cómo decir*.

Heidegger expresa esta misma idea, de otro modo, cuando dice que la experiencia de la renuncia tiene que estar templada por la tristeza: “por la serena disposición de ánimo para la proximidad de lo que se ha retirado y que así está, a la vez, reservado para un advenimiento inaugural” (1959/2002b, 126). No hay que tomar tan al pie de la letra esta “tristeza” que temple el decir poético, porque hay que recordar que Heidegger se guía por un verso específico de Stefan Georg: “So lernt ich traurig den verzicht:/ Kein ding sei wo das wort gebriecht” (2007, 162) [“Así aprendí triste la renuncia: /Ninguna cosa sea donde falta la palabra” (1959/2002b, 121)]. Lo que se puede recuperar de la cita de Heidegger es que se enfatiza una necesidad de una e-moción o una con-moción que disponga al poeta a la renuncia; vinculando la cita a lo antes enunciado por Nancy, esta e-moción surge, a la vez que la renuncia, gracias a la dificultad que está implicada en la experiencia del lenguaje. Habría que pensar que la emoción puede darse justamente en los términos en los que la expresé ya antes en el apartado 1.4., tanto como pena como alegría, pues ambos temples anímicos implican esta dificultad, en cuanto que demandan por su radical insignificancia e inadecuación, en igual medida, un responder a y de lo inaplacable e inapropiable (Nancy, 1993/2003c, 218). Antes también me referí a cómo estos dos polos nos remitían al goce como la experiencia de la aperturidad pasible en términos estructurales, la cual nos abre a toda posibilidad de sufrimiento, ya sea placentero o doloroso. Haciendo una adecuación de la frase de Heidegger, desde mi interpretación, afirmo que es el goce el temple fundamental que nos abre a la experiencia de “ab-negación” propia del decir poético; puesto que el goce es la disposición a la proximidad de lo inaplacable e inapropiable que es la existencia y la co-existencia —como mundo—.

Esta última idea puede recordarnos a Lacan, quien identifica al significante como causa del goce; lo cual por supuesto nos conduce a una relación entre el placer y la pregunta por el significante, que antes he expresado con la forma del *cómo decir*. Sabemos que cuando Lacan esboza el “efecto del goce” lo relaciona con la materialidad de la lengua, la textura del lenguaje. En mi interpretación, entonces, desde el goce lacaniano, el goce implica esa doble referencialidad de la “experiencia del lenguaje” en cuanto que remite simultáneamente al lenguaje y al cuerpo. El humano es hablante y en su hablar está separado del goce del cuerpo porque el lenguaje procura una desnaturalización. Sin embargo, en el hablar el humano mismo goza del sentido, de tal modo que una parte de ese goce se transparenta en la textura del lenguaje. El goce por el sentido es lo que trata de resaltar Lacan con la resonancia entre la palabra goce en francés “*jouissance*” y las variaciones: “*j’ouï-sens*”, yo-oigo-siento y “*jouis-sens*”, goza-sentido. Conforme a ello, Nancy comenta que el goce surge como sentido de un decir que justamente des-dice, o bien, un decir cuyo sentido no es la significación sino que se encuentra más allá del proceso significativo en general (Nancy, 2001/2011, 39).

Por ello, podemos sostener que el lugar del goce es la escritura, puesto que está se somete constantemente al “diferir-se” de sí misma, al equívoco de la múltiples interpretaciones, y por ello, al más allá de la significatividad. La acentuación del lenguaje escrito coloca al goce en la instancia de lo que Lacan llama *la lettre* (la letra) Me permito aquí una digresión, que me parece pertinente en cuanto que puede señalarnos en qué medida y por qué el goce del sentido sería goce por y de la escritura. Lo que a su vez nos indica que la escritura literaria sería lugar de un goce paradójico que nos expone al límite del sentido y nos invita, por tanto, a la responsabilidad por éste. Miller explica sobre la letra en Lacan:

La letra es el significante considerado fuera de su función de producir significaciones. Luego, la letra se distingue del significante. Como la palabra es escuchada, la audición regula todo. La letra se escribe (*s’écrit*), no se clama (*s’écrite*). He aquí toda la diferencia, que sólo puede percibirse mediante la escritura. Aunque suenen igual, *s’écrit* y *s’écrite* no se escriben, en efecto, de la misma manera [...] Mientras la palabra sólo capta en forma lateral el referente, la escritura ofrece un acceso directo a él, tanto más cuanto que esta referencia -la que cuenta para nosotros- es el goce. Desde esta perspectiva, la función de lo escrito puede compararse a rieles que dan acceso al goce (1999, 280).

Entonces, Lacan relaciona el goce del sentido con la necesidad de la escritura (1975/1981). Lo que nos permitirá observar, que en efecto la pregunta por el significante en la “escritura literaria” es una pregunta por *la letra*. De este modo, la afectividad que abre el acceso como negación es el goce. La digresión nos permite entender la frase de Nancy a la que antes me remití “el goce es lo imposible”, que habría que completar con el enunciado: la poesía dice lo imposible, y por eso, dice/hace el goce, es experiencia del goce, en la medida en que justamente es escritura de *la letra*. El goce nos lleva al lugar más esencial del lenguaje como el “hay” de la relación, en el cual todavía no se convierte en “instrumento”, en el cual la relación no “sirve para nada”²³¹.

²³¹ Hay que recordar que en el psicoanálisis este lugar es justamente el “inconsciente”, el cual está estructurado como un lenguaje. Lacan asocia el psicoanálisis como acto de lectura y de interpretación. De manera tal, que el inconsciente es lenguaje escrito. La diferencia entre significante y *letra* radica en que al primero nos referimos por sus efectos de producir significado, y a la segunda, en consideración a la producción del *gocce*. Soy consciente de que la brevedad de esta digresión, en alguna medida simplifica esa compleja significación que tiene el *gocce* en

Entonces, la poesía nos muestra que la existencia es esta excedencia; que la *arrealidad* concreta, el sentido en el que *somos* y que *somos*, excede cualquier medida del acceso. Y por ello, en la poesía el acceso se vuelve lo que es: *ent-sagen*, “des-decir” del significado. Mas, en la misma medida en que el acceso niega, también es en su más amplio sentido acceso. Con respecto a ello Nancy afirma que:

la poesía es también la negatividad en el sentido que niega, en el acceso al sentido, lo que determinaría ese acceso como un pasaje, una vía o un camino, y que lo afirma como una presencia, una invasión. Más que un acceso al sentido, es un acceso de sentido [...] Afirma el acceso absoluto y exclusivo, inmediatamente presente, concreto y como tal, no intercambiable (2013a, 122).

Lo que de otro modo expresaba ya el verso de Cummings: “de la mentira del no, surge una verdad del sí”: en la negación del acceso al todo del sentido, en la ab-negación del lenguaje, hay una afirmación, puesto que en ella y por ella se da el trazado abriente de la verdad. Pero el trazado de la verdad es una “verdad del sí”, es decir, un acceso absoluto, exclusivo, no intercambiable. Esto me permite complementar una idea esbozada anteriormente: el decir poético sopesa las cosas, porque su ab-negación mide la exactitud y la justicia de cada acceso de sentido en el que el sentido se reparte ya de origen. Bajo esta significación es que sostiene Nancy: “La poesía consiste en hacer que todo hable; en depositar, en contrapartida, todo el habla en las cosas, la propia habla como una cosa hecha y más que perfecta” (2013a, 127).

Asimismo, también para Heidegger el decir poético es un mostrar, en tanto que muestra que el lenguaje habla [*die Sprache spricht*] en las cosas. Por ello, en la poesía el decir recoge el sentido que “vertebra todo aparecer de lo que, en sí, es múltiple mostrar y que, en todas partes, deja permanecer en sí mismo a lo mostrado” (Heidegger, 1959/2002b, 191). Puesto que el lenguaje es en todo las cosas lo que nos interpela como sentido del mundo, Heidegger afirma que el lenguaje es en todo lo que nos habla, lo que nos alcanza como hablado, en lo que se habla a nosotros, y en lo que como inhablado, nos espera (1959/2002b, 191). Hay que considerar, entonces, que sólo porque ya el lenguaje es la relación que “hay”, aún en lo “inhablado”, puede ser un acceso de sentido, es decir, en la medida en que el lenguaje significa una ocasión de la relación originaria con el ser como sentido, es que el decir puede hacerse propio, convertirse en advenimiento apropiador [*Ereignis*]; en cuanto que el poema produce un libre espacio para que las presencias puedan advenir como acontecimientos del ser, o bien, como modos en el que el ser ya se ha apropiado.

En mi interpretación, la poesía comporta esa experiencia de ex-propiación del lenguaje, que sólo en la medida en que se des-apropia el lenguaje como un bien, puede dis-ponerse —o ponerse en camino— al lenguaje como el “hay” de la relación con la cosa; y por consiguiente,

la obra de Lacan, y sobre todo, la evolución que sufre tal concepto a lo largo de los diferentes seminarios. Sin embargo, no pretende retomar el concepto de “goce” de Lacan, sino que únicamente me remito a una aclaración de éste, en su articulación con la obra de Nancy. Cabe mencionar que ya desde Lacan se puede hacer un trabajo de investigación muy interesante sobre esta lógica de la *parádoxa*, que podría bien articularse en alguna medida con la *letra*. Asimismo, Lacan ubica en la literatura que se escribe desde el siglo XX, con Joyce, un parte-aguas, el cual consiste justamente en que esta literatura sacrifica el efecto del significado —al cual correspondería la *dóxa*—, para presentarnos un lenguaje cuyo efecto sea de otro orden. Al respecto dice Miller: “Lacan ubica finalmente la literatura, la nueva literatura, la que comienza con Joyce en el registro de lo ilegible, esa que sacrifica el efecto de significado y que nos presenta un lenguaje que no tiene efecto o cuyo efecto pertenece a otro registro. Aquí nos ocupamos del paréntesis puro (S,-a) que en sí mismo constituye la letra” (1999, 298).

puede prestar oído, en todo el sentido de la palabra, a lo “inhablado”. Prestarle voz a lo inhablado de esa pasibilidad de sentido que interpela desde el corazón de cada cosa.

Dice Heidegger, que lo “inhablado” nos espera. No niego que sea así, pero habría que agregar que lo “inhablado” permanece como tal por más que se le hable. Todo intento de habla significa un acceso a aquello inhablado que es el sentido, lo que Heidegger llama el *decir* [*Sagen*]. Lo inhablado es lo imposible del habla, lo que precisamente encarna la articulación misma, esa máxima libertad de la transitividad del sentido. Bajo esta consideración, razono que habría que diferenciar el acto poético de la escritura, del habla, en cuanto que esta última no puede hablar lo inhablado, como la poesía si puede hacer acceso de éste. La escritura poética puede hacerlo porque resguarda esta libertad de la articulación. En la poesía el decir se pone en camino hacia el lenguaje, porque desenlaza al lenguaje de la significación, pero este desenlazar es un enlazarle con lo propio de sí: el sentido.

La poesía tiene la potencialidad de acceder al exceso del decir común como ese sentido que es infinito y transitivo. Pero tiene ese poder, porque es un decir que hace. De acuerdo con ello, Nancy establece: “La poesía es la acción integral de la disposición al sentido” y el sentido “es un suplemento: el exceso del ser sobre el ser mismo” (2013a, 123-4). Por tanto, completa Nancy: “poesía dice el más-que-decir en cuanto tal, y en la medida que estructura el decir. ‘Poesía’ dice el decir-más de un más que decir. Y dice también, por consecuencia, el ya-no-decir-lo. Pero decir eso. Cantar también, por consecuencia, timbrar, entonar, sacudir o golpear” (2013a, 125). Entonces, podemos deducir la poesía es un excedente deficiente que abre un acceso perfecto, pero el acceso es perfecto, precisamente porque no pretende una culminación que pueda cerrar el sentido. En cuanto que el sentido es justamente lo “abierto”, la disposición y la articulación de la presencia que precede a la presencia, o que más bien, es la presencia sin presentidad, el acceso de la poesía tiene una “exactitud absoluta, y su acabamiento, su acabado, es como dice Nancy: “la perfecta actualidad del sentido infinito” (2013a, 126).

La originariedad de esta dimensión performativa del lenguaje está implicada en el término griego *lógos*, que significa decir, mostrar y hacer simultáneamente, sin que estos sentidos sean excluyentes entre sí. La poesía puede ser un acceso perfecto a la presencia como sentido, porque la poesía es un decir que hace y en su hacer muestra. Nancy resalta esta relación cuando señala que: “Cuando decir es hacer, y cuando hacer es decir. Como se dice: hacer el amor, que es no hacer nada, sino hacer existir un acceso. Hacer o dejar: simplemente plantear algo, poner algo, depositar exactamente./ No hay hacer (no hay arte o técnica, no hay gesto, no hay obra) que no esté más o menos sordamente trabajando por esta declaración (2013a, 127).

En la cita, Nancy se refiere al “hacer el amor”. Nos podemos servir de este ejemplo para pensar lo antes dicho. Lo más definitorio del “hacer el amor” es que no se produce nada, ni se puede realizar nada a partir de esto. Hacer el amor puede comprenderse precisamente como el “hay” de una relación que desenlaza y enlaza. En el “hacer” del hacer del amor, se trama una relación entre los cuerpos, pero esta relación no nace en el hacer del amor, sino que más bien, se pone o dis-pone con este “hacer”, que “deja-ser” lo que en realidad ya “hay” desde antes del hacer. Así, el “hacer el amor” no tiene lugar en los entes que “hacen el amor” sino en el entre que franquea, que abre el espaciamento: la distancia de esa intimidad, el límite sobre el que se da el contacto. En el “hacer el amor” se da lugar el sentido, un sentido, o bien, muchos sentidos si deseamos conservar la pluralidad e indeterminación semánticas que he intentado enfatizar a lo largo de toda la tesis. Entonces, lo que se hace con este hacer es un acceso a la relación. Así, la poesía perfecciona al lenguaje en su ser en cuanto que lo convierte en *hacer*.

De acuerdo con ello, Nancy también escribe en otra ocasión:

Pero cuando se hace el amor, se plantea o se expone la relación *como* tal. Se plantea pues entonces, expresamente, su carácter “irreferible”. La paradoja es, aquí, que al hacer el amor es cuando se expone su infinidad en cuanto tal [...] Los actores o los actantes se convierten, entonces, también en los exponentes de su propia infinidad. Pero así es como gozan: en el umbral de la finitud (2013a, 59).

Me he permitido extender esta digresión porque nos señala con la alegoría rasgos fundamentales de ese “hacer amoroso” que se trama como poesía. El poema hace también como el “hacer del amor”, en cuanto que nos dispone a aquellos que lo experimentamos a la relación *con* que ya es el sentido. Este sentido que nos transita, a la vez que nos desborda, como goce. Por ello, la poesía puede significar este acceso perfecto a lo imposible. Más allá de cualquier perfección o imperfección que a simple juicio puedan identificarse en el poema, la poesía significa un acceso perfecto para su infinitud, es decir, para lo que de ella misma no tiene lugar. Así como el sentido no tiene lugar, la poesía misma no es más que la distancia de una intimidad, que se hace cuando el poema es en la escritura o en la lectura.

De esta manera, la lectura es un “hacer” con el texto, no un reproducir ni un recitar, sino un trazar que abre el espaciamiento para dejar a la poesía ser. Por ello, la poesía puede suscitar como el “hacer el amor” un goce en el cual los actantes, la letra o materialidad concreta del poema y el que hace la experiencia de éste, se exponen a su propio excedente del sentido, de donde surge precisamente el goce. Pero como en el “hacer el amor” no hay relación sexual, tampoco en el poema hay la relación. El poema mismo dice/hace la relación, la cual constituye su exceso. Dice Nancy, al respecto del “hacer el amor”:

O bien: follar no tiene lugar *como tal*, sino siempre de otro modo [...] Follar tiene lugar de acuerdo con el acceso a su propia imposibilidad, o de acuerdo con su propia imposibilidad como acceso a aquello que, en el referirse, es inconmensurable con cualquier relación. Pero se besa/folla y, al besar/follar [...] lo vuelvo a decir con Celan, uno (*se*) *imprime una combustión de sentido*. El goce no es nada que se pueda alcanzar: es lo que alcanza y se consume al alcanzarse, quemando su propio sentido, es decir, iluminándolo al calcinarlo (2001/2011, 60).

Justamente como el “follar”, el hacer de la poesía consiste en una labor *entre*. Pero este *entre* que no es ni entre dos, ni entre varios, sino el *entre* mismo que somos como acceso, siempre en excedente de un uno mismo, siempre en deficiencia de una mismidad.

El poema accede a la propia imposibilidad del acceso al sí mismo, pero accede al acceso, es decir, al sí en su propia imposibilidad, porque presenta el sentido como aquella inconmensurabilidad que comporta toda finitud, cualquier existencia en cuanto que trazado de la verdad. Pero: “El poema es la cosa hecha por el hacer mismo” (Nancy, 2013a, 126). En este sentido, insisto en que el poema es ya una escritura que inscribe la conmovición del mundo en su contacto, la *combustión del sentido* que se crea en esa distancia absolutamente íntima de los que *somos* el mundo, porque *somos* el sentido. Lo es justamente porque en él, el lenguaje no es más la relación como significatividad —la relación que puede ser contable porque siempre es referida a una significación—. En el poema, el lenguaje es el “hay” de la frase “hay la relación”, es el *con* que atraviesa cualquier acto de finitud, constituyendo ya en el acceso mismo al sí, la rasgadura por donde se abre y se toca al otro —la diferencia absoluta—, en esa intimidad a la que ya pertenecemos. El poema logra

este toque del límite, porque se consume él mismo en su perfección, su hacer es que se deshaga como proceso, como intención, como aproximación y representación. El poema exponente de su infinitud en la propia ejecución de su finitud, *la letra gozada y gozándose*²³².

Por ello, la poesía parece decir ese exceso del sentido, cuando se goza —recordemos que todo goce es sobre sí mismo— cuando se preocupa de sí misma y de su acontecer. Como aclara Heidegger, esta reflexión sobre sí no es una contemplación narcisista, sino que “desvía la mirada de sí para liberar, de este modo, lo que es mostrado a lo propio de su aparecer” (1959/2002b, 195). Porque la poesía escucha atentamente al lenguaje en ese goce que es “*j’ouï-sens*” —yo-oigo-siento—, es que la poesía puede prestar oídos al acceso absoluto, único, exclusivo de cada acceso del sentido que implica cada presencia del mundo. La poesía dice dis-poniendo, abriendo lugar a esa presencia para que sea en el lenguaje-ahí, como un decir. Considero que ésta es la razón por la cual tanto para Heidegger como para Nancy todo el arte en su pluralidad mantiene una relación determinada y privilegiada con el lenguaje.

Para Nancy, dicha relación se da en términos de homología o de analogía, de imitación o de intensión (2013a, 59). En el arte, dice Nancy, hay un doble interrogante técnico: “el sentido se pregunta a sí mismo acerca de su propia condición de producción, pero de este modo *se pregunta a sí mismo*, tendido hacia su propia actividad como hacia la recepción de su propia receptividad, hacia un λόγος que sería el πάθος del πάθος” (1994/2008, 46). De este modo, el desplazamiento poético implica un doble interrogante que pregunta en el quiasmo mismo que atraviesa al sentido como unidad diferenciante entre el sentido sensible e inteligible. Como afirmé en el primer capítulo, el sentido es singular plural de entrada porque es siempre un doble sentido: sentido sensible que adquiere sentido inteligible cuando se hace significativo para un contexto; y al mismo tiempo, sentido inteligible que sólo es porque es sentido o percibido. El arte participa de un decir poético, el cual le otorga su lugar único y unitario. Pero este lugar no es el de una relación consigo misma como sentir-se absoluto, lo distingue la no coincidencia consigo mismo. Es el lugar de una disensión originaria, en la cual la poesía se toca sólo en su interrupción. Al respecto, Nancy afirma que en la producción poética hay por un lado una disensión de la producción técnica y por otro una producción paradójica de esa disensión en cuanto que esencia sensible de la producción (1994/2008, 46). Esto significa que el arte, en sentido poético, al producir sentido lo que produce en realidad es una aperturidad pasible, lo producido es un sentido que pueda ser recibido, experimentado y como tal *sentido*. La verdad del arte que se toca con la experiencia del arte, es precisamente la interrupción que el sentir-se y tocar-se del arte asume como su movimiento —su emoción y conmoción más propias.

Y, por ello, hay una relación de tensión y de intensión que atraviesa la poesía, puesto que ya la poesía significa el lenguaje yecto, el lenguaje arrojado hasta el extremo mismo de la interrupción de su sentido. Ahora esto no significa en absoluto que la poesía diluya o anule la multiplicidad de las artes, ni siquiera la multiplicidad sensible. Por el contrario, la poesía es *pars pro toto* del arte, de modo tal que lo que acentúa la experiencia poética es una heterogeneidad en sí, en otras palabras, que el arte sólo puede sentir-se como un *corpus de sentido*, en cuanto que singular plural,

²³² Afirma Nancy: “El poema es goce de la lengua y lengua del goce” (2001/2011, 61). Que sea goce quiere decir que no puede ser expresión de una voluntad, sino como he afirmado ya varias veces una ab-negación: des-decir de un querer-decir. De acuerdo con ello, Nancy también afirma: “Por eso el poema, o el verso, es un sentido abolido como intención (como querer-decir), y plantado como acabado: no volviéndose hacia su voluntad, sino hacia su fraseo”(2013a, 126).

o bien, *partes extra partes* de los mundos artísticos. A propósito de tal, escribe Nancy: “La poesía nombra su propio afuera, o el afuera como lo propio: los sentidos del sentido” (1994/2008, 48). En consecuencia, debe quedar absolutamente claro que la manera de disponer la presencia que tiene la poesía es la de la dislocación, discreción, heterogeneidad de las zonas.

A mi parecer, esto despierta una pregunta: ¿acaso esta heterogeneidad sea el despliegue que articula la puesta de manifiesto de la técnica poética misma, como pregunta originaria por el hacer-se del sentido de sí mismo como un decir-ser? Aunque la poesía nos dé la apariencia de participar del sentido inteligible más que de los otros sentidos, es sólo en cuanto que ella misma se mantiene en esa tensión insostenible de la entelequia del sentido, que puede constituirse como un *lógos del pathos del pathos*, a la vez que un *pathos del pathos del lógos*. De hecho, al respecto Nancy afirma que las artes exponen a su manera todas las demás artes, en cuanto que cada obra resultaría una especie de “sinestesia” (1994/2008, 49), de modo tal que el delirio del arte sea suscitar un sentido que toque simultáneamente los otros sentidos. En la operación poética se separa el mundo de la significación de los sentidos sensibles o sensuales que son percibidos en la cotidianidad como su exterioridad. En la puesta de manifiesto de la poesía se hace presente el sentido del mundo como pasibilidad, como suspenso de la significación, o bien como toque, como extensión sensible que está en contacto y por ello, está en suspensión de un acuerdo consigo misma.

Al respecto, Nancy también sostiene que el arte es un *corpus de sentido*, un cuerpo sin órganos ni funciones, el cual se constituye por una “estructura de componentes coordinados y expuestos por todos lados a una exterioridad y una disparidad irreducible, hasta la exclusión recíproca” (1994/2008, 40). De modo tal que podemos afirmar que en este corpus de sentido no hay subordinación, es decir, no hay *hypotaxis*. Esto se traduce, en mi interpretación, en la relación de *parataxis* como la articulación paradójica, en la cual los sentidos están en contra-sentido unos de otros. Y que significa también, que las artes se exponen unas a otras como su propio límite, tocándose, afectándose, y en este tocamiento, otorgándose sentido mutuamente, incluso en ausencia.

Desde esta reflexión es que mantengo que es esta articulación paratáctica y paradójica la que puede orientarnos a una comprensión del arte desde la poesía, o bien, habría que decir con mayor precisión desde la “escritura”. En esta óptica concebimos cada obra como un cuerpo que se escribe y cada arte como un corpus paratáctico de múltiples escrituras. Escrituras que unas a otras, entre sí, escriben o más bien, *excriben* el sentido del arte. El arte que es un cuerpo en sí mismo *partes extra partes*, integrado por la letralidad —materialidad y articulación— de estas escrituras que hacen cuerpo. Este cuerpo del arte es un cuerpo que no se lee como se lee un documento. No se comprende, sino que es un cuerpo que es tocado sólo en la experiencia del lenguaje, que toca el exceso de sentido no reabsorbible, ni incorporable, el sentido imposible del goce: *pathos del arte*, *pathos del límite*, *pathos del pathos del lógos*. Este exceso de sentido es en mi opinión, como explica Nancy, “una articulación que precede a la lengua ‘en’ sí misma (y que es tanto una ‘afección’ y una ‘praxis’, o un ‘ethos’, como propiamente una ‘enunciación’)” (2013a, 140). De este modo, sostengo que es *lógos del pathos del pathos*, es decir, un *lógos* que es dibujo, figuración, trazo. Esta articulación construye en su trazo abriente (*khôra*), una estructura de composición y de articulación que construye sólo en la medida en que abre una disposición: aperturidad pasible para que sea habitada, tanto por la presencia de una cosa que es traída ahí como sentido sensible e inteligible, como la interpelación o invitación al toque de sentido, la experiencia humana con el lenguaje.

Por ello, a mi parecer, la poesía escribe y en esta excripción, la poesía hace del sentido un tacto, en cuanto que conforma ese *corpus de sentido* que es el poema. El poema es una “cosa” y en esta medida el poema es finito. En él la poesía se goza, pero el poema no es su goce, sino la finitud, o bien, el acceso donde el hacer comienza. Por ello, el poema es la cosa que hace el hacer mismo, este hacer mismo no es otra cosa que el goce de la lengua: propiamente el sentido. Así, el poema tiene significación, pero la poesía excede significaciones. El poema es contable, pero el nacimiento de su presencia, la disposición que le atraviesa como poesía no lo es. Pero por ello, se puede leer el poema o leer la poesía en el poema, es decir, llegar al sentido, acceder al sentido, dejar-ser a la vez que hacer la creación que nace como *poesía*: el *Entre*. Para leer la poesía del poema, hay que corresponder, o bien, tendría que decir simplemente responder-a la exigencia de una experiencia del lenguaje que nos es demanda por el sentido; el sentido que ya siempre *somos* y que por ello, ya siempre nos ha tocado. Pero que en esta específica ocasión toca de una manera otra, diferente, como un nuevo mundo u otra mónada de sentido.

Por consiguiente, el poema es en sentido verbal intransitivo, porque su decir/hacer no admite complemento directo. No dice nada más que sí mismo, en cuanto que éste ya es una mónada de sentido. Lo que se enuncia y se pronuncia en el poema es la articulación misma: esa pregunta técnica por la construcción del sentido, cuya técnica constituye la ley a la que se sujeta toda subsunción poética, y también, razón por la cual la técnica del poema tiene lugar como goce de la lengua y el goce de la lengua en el poema se hace técnica. Así el poema: “No pronuncia entonces nada más que aquello que hace las veces del lenguaje, al mismo tiempo su estructura y su responsabilidad: articular el sentido, dado que no hay sentido más que en una articulación” (Nancy, 2013a, 124). De este modo, el poema presenta a la vez que la articulación, precisamente por la disposición al sentido que ésta comporta, una demanda hacia el sentido: la responsabilidad por el sentido. La poesía muestra en su movimiento mismo, y de esto hace su ley, que el mundo es la verdad pero no tiene verdad. Es decir, que no hay adecuación del mundo a un concepto, idea, fin o principio. Sino más bien, hay inadecuación del mundo a su verificación (Nancy, 2013a, 96). De este manera, la poesía activa la imposibilidad de la adecuación del sentido y al sentido. Ésta es su verdad. Al respecto, expresa Nancy: “La verdad es entonces el mundo –lo real mismo, en totalidad– en cuanto esencialmente inadecuado, en cuanto excesivo o defectuoso en relación con toda adecuación posible. O, más precisamente, sin idea de exceso ni de defecto: es un incesante desplazamiento, movimiento y «movid» de la adecuación” (2013a, 96).

En consecuencia, considero que la experiencia de la poesía comporta una verdadera posibilidad de transformación. Puesto que ella tiene la posibilidad de abrirnos a la verdad del mundo como inadecuación, a través de una experiencia —que es interpelación— a la responsabilidad por el cuidado del lenguaje, mismo que es en realidad un cuidado del mundo como *sentido*, cuidado de las cosas y de los otros: responsabilidad por el sentido. En esta transformación nuestro lenguaje se des-familiariza, presentándose como inadecuado de origen a la verdad que el mundo es, al sentido que *somos* en cuanto singular plural, y por tanto, a la imposibilidad misma del nombre.

La poesía nombra pero nombra únicamente desde la imposibilidad de nombrar, suplementando los nombres, reinventa el acceso a la cosa y así actualiza nuestra relación con el habla. Sin embargo, la acción de suplementación es juego infinito, no puede detenerse, se retiene en su movilidad y en su desplazamiento de los nombres. Pone de manifiesto que las palabras en cuanto que nombres no son más que orientaciones, coordenadas del sentido que nos dirigen, nos arrojan, nos e-mocionan hacia las diferentes figuraciones del mundo: dis-posición a la creación

de mundo. Pero estas palabras y su experiencia siendo justamente una nada nos demandan la responsabilidad por el sentido, que tiene lugar como responsabilidad por la *escritura*.

A continuación, trataré en los siguientes dos apartados la doble lógica que en mi opinión caracteriza la experiencia del lenguaje como disposición a la creación de mundo, en la *excripción* de un cuerpo de sentido poético. Para ello, me referiré a las dos articulaciones, que en mi opinión, configuran la *ex-cripción* simultáneamente: “escritura” y “lectura”, las cuales corresponden a la doble lógica del doble sentido de la pregunta por el *cómo decir*: primero, el *pathos* de la pregunta como paradoja del lenguaje; y luego, el *responder-a* dicho *pathos* en la aperturidad decidiente de la escucha. De este modo, podremos observar en qué medida la pregunta por el *cómo decir* es de hecho el *pathos* que nos dispone hacia la *escritura*, como responsabilidad por el sentido del mundo.

3.2. EL *PATHOS* DE LA PREGUNTA “CÓMO DECIR” QUE NOS DISPONE A LA CREACIÓN Y LA PARATAXIS COMO ESTRUCTURA DE LA PARÁDOXA.

En el presente apartado me propongo desarrollar la tesis de que el *pathos* de la pregunta por el lenguaje es lo que nos dispone a la posibilidad de un *pathos del lenguaje*, que a su vez es una experiencia del ser como sentido. Para mostrarlo procederé de una manera muy semejante a la de Heidegger, puesto que utilizaré un poema como modelo para pensar la experiencia poética. Sin embargo, en lugar de reproducir los ejemplos en los que piensa Heidegger y su metodología de análisis, considero necesario desarrollar un pensamiento autónomo, a partir del cual sea posible entender en qué medida la paradoja conlleva una sintaxis particular que la escritura literaria activa y que en el poema se transparenta. Dicha sintaxis permite que la experiencia del lenguaje se convierta en la experiencia misma del sentido en su *diferancia* estructural, donde el sentido no es únicamente un sentido inteligible, sino en la descripción de Nancy sobre el sentido: “sentido que atraviesa los cinco sentidos, el sentido direccional, el sentido común, el sentido semántico, el sentido oracular, el sentimiento, el sentido moral, el sentido práctico, el sentido estético, hasta aquello que hace que sean posibles todos estos sentidos y todos estos sentidos de sentido, su comunidad y su disparidad” (1993/2003c, 34).

Este análisis me permitirá repensar el concepto de experiencia del lenguaje de Heidegger bajo la articulación relacional de la paradoja, para así resaltar el potencial que la experiencia de una escritura literaria tiene para *escribir* el sentido, con esa amplitud y transitividad que comporta, en el cuerpo mismo de quien hace experiencia-con el lenguaje. De este modo, propongo que la experiencia de la literatura es una pasión de la escritura, que abre, dispone y con-mociona al humano a la experiencia del sentido como creación, en la medida en que la experiencia se escribe ella misma y constituye un toque del límite mismo del lenguaje.

Antes de abordar este objetivo considero importante hacer algunas aclaraciones acerca de la aproximación de Heidegger que me permitirán exponer la importancia y pertinencia de un nuevo análisis. Como resalté en el apartado anterior, Heidegger plantea que el proceso poético surge fundamentalmente de la pregunta por el lenguaje y un estado de ánimo que motiva la puesta en camino hacia el lenguaje a través de la experiencia de la escritura. Sin embargo, como lo ha señalado Derrida, la comprensión del lenguaje en Heidegger está todavía demasiado vinculada a una perspectiva logocéntrica, es decir, el filósofo tiene todavía en la mira una comprensión del

lenguaje asociada a la *phoné*²³³. A pesar de que para Heidegger el lugar más esencial del lenguaje sea el del poema, él no deja de considerar al poema como una ocasión de un *decir* aún más auténtico y originario que el poema, el cual dice al ser en la medida en que la palabra dona al ser como presencia, permaneciendo ella ausente.

El compendio de figuras y metáforas que acompañan al cuidado en *Ser y tiempo* también son una clara muestra de la acepción fonética de la verdad del ser, cuya apropiación se da en términos de una escucha. Como señala Derrida: “La esencia formal del significado de la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al lógos como *phoné* es el privilegio de la presencia” (1967/198626). Por tal razón, incluso en *Unterwegs zur Sprache*, el libro en el que Heidegger hace la interpretación más radical del lenguaje como fenomenología del ser, el problema de su aproximación a los poemas es que todavía el fenómeno del lenguaje es observado bajo el binomio: presencia/ausencia. De este modo, hay en el poema un significado esencial y trascendental, el cual está vinculado con el sentido del ser, cuya ausencia se manifiesta como presencia en el poema. Conforme a ello, podemos problematizar la comprensión que tiene Heidegger del lenguaje, para señalar que, aunque el sentido del ser ya no corresponde con la significatividad como en *Ser y tiempo*, aún no es lo suficientemente radical; ya que el lenguaje todavía se encuentra preso de una lógica simbólica, podría decirse incluso metafórica.

A ello corresponde también la lectura de la “verdad de la obra de arte” como aquel significado trascendental, aunque histórico, que busca toda hermenéutica por principio; y que sólo alcanza en la medida en que puede descubrir, específicamente desocultar, una presencia de la ausencia: el sentido. Aunque es el mismo Heidegger quien reconoce que el problema de la metafísica tiene lugar en el lenguaje, a ello responde la necesidad de superación de las categorías y la invención de los complejos neologismos que propone en *Ser y tiempo*. Su interpretación del proceso poético y sobre todo la lectura que propone de los poemas, señalan el poco interés que Heidegger pone en la observación de la trama y de la textura del lenguaje, por el deseo siempre latente de desocultar una verdad que yace escondida en los significantes²³⁴. Con todo, las ideas de

²³³ Me remito aquí específicamente a la reflexión que hace Derrida en *La gramatología* (1967/1986). En este texto, Derrida afirma que Heidegger atenta contra esta perspectiva, aunque todavía no la supera del todo. Hay entonces en la obra de Heidegger una contradicción, la cual por supuesto también se puede articular desde los diferentes momentos de su pensamiento. Dice Derrida: “Así es como Heidegger, después de haber evocado la 'voz del ser', recuerda que es silenciosa, muda, insonora, sin palabra, originariamente a-fona (*die Gewahr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...*). La voz de las fuentes no se oye. Ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz, entre 'la voz del ser' y la *phoné*, entre el 'llamado del ser' y el sonido articulado; semejante ruptura, que al mismo tiempo confirma y pone en duda una metáfora fundamental al denunciar el desplazamiento metafórico, traduce perfectamente la ambigüedad de la situación heideggeriana frente a la metafísica de la presencia y del logocentrismo. Está comprendida en ésta y a la vez la transgrede. Pero es imposible dividirla. El mismo movimiento de transgresión la retiene a veces más acá del límite. Sería necesario recordar, al contrario de lo que sugería antes, que el sentido del ser nunca es simple y rigurosamente para Heidegger un 'significado'. No por azar este término no está empleado: quiere decir que el ser escapa al movimiento del signo, proposición que puede entenderse tanto como una repetición de la tradición clásica o como desconfianza frente a una teoría metafísica o técnica de la significación (30). Se puede observar que Derrida considera que el proceso que atraviesa Heidegger es un proceso necesario, que es preciso atravesar, para comprender que el ser no corresponde a un "significado" trascendental, sino que está enraizado en las lenguas y en una significancia histórica y cultural determinada.

²³⁴ En *Against Interpretation* (1961/1990), Susan Sontag dice que la interpretación surge de la arbitraria suposición de que la obra tiene algo así como un contenido asimilable. Para Sontag, interpretar es empobrecer la obra, reducir su mundo para instaurarla en un mundo sombrío de significados. Al reducir la obra de arte a su

las conferencias de *Unterwegs zur Sprache* son sugestivas, porque Heidegger enfatiza una y otra vez el hecho de que la poesía no puede tomarse como expresión de algo. En el análisis de los poemas y en algunas de sus conclusiones podemos observar que Heidegger busca en aquel decir poético concreto, un decir poético que, según él, se hace presente en el poema aunque sea como aquello que éste calla.

Este problema ha sido señalado por Adorno, entre otros, quien de forma perspicaz critica la excesiva atención que Heidegger pone en el contenido explícito de los poemas de Hölderlin:

Heidegger parte de lo manifiestamente pensado por Hölderlin, en lugar de determinar su relevancia en lo poetizado. Sin justificación lo devuelve al género de la poesía de ideas de procedencia schilleriana del cual se creía haberlo liberado merced al trabajo más reciente con los textos. Las afirmaciones de lo poético tienen poco peso frente a la práctica real de Heidegger. Ésta se basa en los elementos gnómicos en el mismo Hölderlin (1958/2003, 436).

En su lugar, Adorno propone una lectura que rescata a Hölderlin de la metáfora, para atender a la organización relacional de los elementos del poema, es decir, a la sintaxis. En este célebre ensayo, Adorno utiliza la palabra “parataxis” para referirse a dicha lógica del sentido. En este punto parecerá que hago una digresión del tema que me compete, sin embargo, se entenderá pronto la importancia de este paréntesis.

Si bien la poética de Hölderlin es en términos de contenido fundamentalmente romántica, esto no debe desalentarnos en absoluto para pensar en ejemplos más contemporáneos. La poesía de Hölderlin no concibe ya la escritura como una representación del lenguaje hablado. Se pone de manifiesto como una escritura relacional, cuyo sentido está vinculado estrictamente con la necesidad de una experiencia del lenguaje, y por ello, de un “hay” de la relación para con el otro.

En contraste con lo que resalta Heidegger, la poesía de Hölderlin no es tanto una poesía fundacional, es decir, una poesía que erige y levanta un fundamento, como una poesía que abre, rasga y rompe tales fundamentos dejando libre un espacio: un trazo abriente. En este sentido, la poesía de Hölderlin es más semejante a la jarra de Heidegger que a un tratado filosófico sobre el ser²³⁵.

contenido para luego interpretar aquello, domesticamos la obra de arte. Ya que, la interpretación hace manejable y maleable al arte. Así, la interpretación, basada en la teoría, resulta sumamente cuestionable, puesto que concibe la obra de arte como un todo orgánico, compuesto por trozos de contenido. Sontag sostiene que esta consideración, de hecho, viola el arte, en cuanto que la convierte en un artículo de uso, en adecuación a un esquema mental de categorías. La solución propuesta por Sontag, aunque poco tematizada, resulta interesante para un desarrollo más profundo, y resulta coincidente con el tipo de análisis que desarrollo aquí. Puesto que Sontag opta por sustituir la hermenéutica por una erótica del arte, de manera semejante a la propuesta de Barthes. Para Sontag el lector debe evitar la interpretación, es decir, debe evitar la excesiva atención al contenido. La crítica, entonces, no debe intentar una descripción de los contenidos y la forma, sino más bien una recuperación de los sentidos involucrados en la lectura. Coincidente con ello, en mi propuesta deseamos enfatizar la disposición pasible al sentido, que se traduce justamente en una relación de la obra, no sólo en términos de contenido, sino justamente como un con-tacto sobre el cuerpo, y por ello, una posible erótica del sentido.

²³⁵ Para comprender esta afirmación tomemos por ejemplo un poema extremadamente popular: "*Wie wenn am Feiertage*" (Hölderlin, 1999) [Como cuando en día de fiesta], que corresponde a su producción entre 1800 y 1805. Este poema resulta un caso ejemplar del cuidado de la cosa como una creación poética. Mientras que lo esperado sería que el poema resulte extremadamente conveniente para pensar el modelo de la *Cuaternidad*,

Aunque Heidegger trata de apegarse al proceso de los poemas para dar continuidad al desarrollo alegórico de los conceptos, presta muy poca atención a una consideración del comportamiento poético del lenguaje. Su lectura es casi siempre unilateral. Convierte al poema en prosa, porque lo trata como un texto cuyo principio de organización es una suerte de argumentación lógica y secuencial que erige un discurso destinado a demandar el cuidado del hombre a través del lenguaje. Como denuncia Adorno, Heidegger emprende una “desestetización del

considerando que Hölderlin constituye una de las influencias fundamentales de la obra tardía de Heidegger. El ensayo que Heidegger dedica al poema muestra que Heidegger no puede evitar convertir al poema en una especie de camino hacia el pensamiento, y no como lo predica anteriormente, un camino hacia el lenguaje. En su afán por descubrir la vecindad entre poesía y pensamiento peca en demasiadas ocasiones de una simplificación y reducción de sentidos, la cual atenta contra el concepto mismo de experiencia del lenguaje.

Heidegger pone atención en uno de los aspectos más interesantes del poema, la construcción alegórica del concepto de "naturaleza", que parece corresponder mucho más a la noción de ser con una esencia onto-histórica, que a su interpretación romántica. Esto se puede observar claramente en el poema en que a la naturaleza, le corresponden tanto el mundo natural como el mundo humano; se describe como una omnipresencia, anterior a los tiempos de los hombres y los dioses. Como se puede observar desde su inicio, el símil con el que comienza el poema nos sitúa en una circunstancia temporal cotidiana: el campesino en su día libre [*Feiertage*] —una cesura de la actividad cotidiana— sale a ver los campos por el presentimiento de un desastre natural climático. Cabe resaltar que es el peligro sentido por el campesino, por su trabajo —un hacer salir lo oculto como un solicitar— lo que lo dispone a salir en su día de descanso, que a su vez, es lo que le da la oportunidad de presentir otro modo de ser del sentido. En esta salida, el campesino —que luego se transforma en la figura del poeta— presente no sólo el peligro del que se ha salvado, sino que el presentimiento del peligro es lo que lo dispone a la aperturidad pasible de otra lógica de sentido.

Desde la primera estrofa, las imágenes acentúan el espaciamento de la temporización. Las cosas evocadas aunque están en aparente reposo, están sujetas al tiempo en los dos sentidos: al tiempo y al clima. El clima y el tiempo permanecen latentes, esto se señala en el "*fern noch*". Pero su latencia se da lugar como un presentimiento o una posibilidad: el frescor del rayo [*"kühlende Blitze"*], la calidez de la noche [*"heißer Nacht"*], el tono del trueno [*"tönet der Donner"*]. Las imágenes nos remiten claramente al régimen de sentido del cielo que, a su vez, alude a la permanente mudanza de la *physis*. Desde la primera estrofa, la *Stimmung*, en sus dos sentidos, el ánimo y la atmósfera que configura el poema, constituye una especie de mónada del sentido total del poema.

La segunda estrofa contrapone el tiempo de la *physis* —las estaciones del año (*Zeiten des Jahres*)— con el tiempo omnipresente (*Allgegenwärtig*) de la naturaleza. Ésta abraza como el anillo, en tanto que reúne imágenes que nos remiten al cielo, la tierra (plantas, *den Pflanzen*) y los mortales (el pueblo, *den Völkern*). En esta estrofa, Hölderlin habla de la actividad del poeta como un cuidado. El poeta se conmueve por la naturaleza, porque ya siempre está en el presentimiento (*abnen*): "*So trauert der Dichter Angesicht auch, / Sie scheinen allein zu sein, doch abnen sie immer. Denn abnend ruhet sie selbst auch*" (239).

Por su parte, la tercera estrofa se mueve en el régimen de sentido de la divinidad, porque habla de un "tiempo anterior a los tiempos" (*alter den die Zeiten*), que precede a los dioses de Oriente y Occidente, pero que se presenta en el día que despierta y que el poeta quiere capturar con la palabra sagrada. También en la misma estrofa, se coligan el régimen de sentido del cielo y la tierra, manifestados en las imágenes de la tormenta, con una tormenta histórica y su estrépito de armas (*Waffenklang*). Y en esta estrofa, esta coligación reúne, entonces, los cuatro regímenes de sentido, que se dan lugar como pasión del poeta que presente el entusiasmo, *Begeisterung* (término que en alemán literalmente significa henchido, pleno o lleno de espíritu).

Al final del poema, Hölderlin incluso instiga a los poetas a permanecer bajo el rayo (*Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen, / des Vaters Strahl*), como los árboles que se exponen a la tormenta. Y este permanecer en el rayo es un permanecer en la *pasión* del peligro, que les permite la salvación a través de ese *lógos del pathos del pathos* que es el poema. Este poema bellísimo de Hölderlin merece un análisis detallado, estrofa por estrofa e imagen por imagen, que desafortunadamente, por motivos de economía del texto, no viene al cuento aquí. Lo que he querido resaltar con la alusión a este texto, es que todas estas imágenes nos permiten visualizar al poema como una pensamiento que es cuerpo en la medida en que, ya es un juego de espejos en sí mismo, donde los regímenes de sentido "danzan", interactúan, se intersectan, se afectan, se coligan y corresponden a sí.

contenido”, la cual hace pasar “lo indispensablemente estético por algo real” y esta confusión disuelve la tensión que existe entre la poesía y la realidad, a tal grado que neutraliza la obra convirtiéndola en una especie de panfleto del destino (2003, 436). Asimismo, Heidegger pone demasiado acento en las frases gnómicas de los poemas de Hölderlin, que interpreta como si fueran “juicios sobre lo real” (2003, 436). Esta confusión se produce fundamentalmente porque Heidegger obvia la relación que tales tienen con la “textura” del poema.

En contraste, desde una consideración más semejante a la que el mismo Heidegger realiza en su reflexión sobre la cosa, los poemas de Hölderlin podrían ser entendidos desde la lógica de la coligación. Ya que en lugar de construir un discurso progresivo, conforman una alegoría en la que las intersecciones de los versos se yuxtaponen entre sí, conservando y enunciando, más propiamente concretizando, el concepto de “naturaleza” como una entidad singular plural de sentido, que no puede devenir en una unidad sintética e identitaria.

Ello sólo se puede observar si consideramos de entrada que la lectura de la poesía no se puede subsumir a la secuencialidad del prosaísmo. El poema debe leerse tanto hacia adelante como hacia atrás, tanto horizontal como verticalmente²³⁶. Por tal razón, el contenido de verdad del texto puede ser interpretado, pero no “parafraseado”, como tiende a hacerlo Heidegger en sus textos. En mi opinión, de hecho, lo más interesante de la poesía de Hölderlin resulta precisamente lo que obvia Heidegger. El modo en el cual el contenido de verdad se organiza y distribuye de una manera totalmente diferente a la del texto comunicativo. Una vez reconocida esta problemática surge el cuestionamiento de hacia dónde mirar para entender la escritura literaria, desde una perspectiva que pueda salvaguardarla de una lectura filosófica, que convierta al poema en un instrumento.

Un primer indicio nos es señalado con el concepto de *parataxis*, como una lógica cuya transversalidad dispone la *espacialidad* literaria como un lugar relacional y la relación del *ser-con* como un aspecto insuperable de la lectura. En el texto de Adorno anteriormente citado, una vez superado el momento ensayístico del estado de la cuestión, donde arremete tanto contra Heidegger como contra los estudios filológicos y la ciencia de la literatura, el filósofo pone en acción una alternativa metodológica que pueda, a través de la filosofía, desentrañar el funcionamiento estético de los poemas tardíos de Hölderlin.

Lo primero que me gustaría resaltar del análisis de Adorno acerca de Hölderlin es la noción de *abstracta*. Adorno llama *abstracta* a todas aquellas palabras más generales que oscilan entre concreción y abstracción, cuyo peligro es que sean leídas como palabras “neo-ontológicas”. Tal es el ejemplo de la palabra “éter” que abunda en muchos de los himnos tardíos. Los *abstracta*, entonces, no son conceptos corrientes, pero tampoco son “evocaciones del ser”. Dice Adorno: “Su uso lo determina la refracción de los nombres. En éstos siempre queda un excedente de lo que éstos quieren y no consiguen” (1958/2003, 445). De este modo, los *abstracta* responden a la abundancia de nombres e intertextualidades de las que se nutre la poesía tardía de Hölderlin. Para Adorno, son marcas de una operación cuyo efecto es dar “testimonio de la diferencia entre el nombre y el sentido evocado” (1958/2003, 445). Esta operación resulta fundamental como elemento de la lógica paratáctica, pues muestra que en la poesía de Hölderlin hay una imposibilidad de reconciliación entre lo universal y lo particular.

²³⁶ Como ha dejado claro Ricoeur en su articulación de la hermenéutica de *Tiempo y narración* (1985/1995), la lectura de la narrativa demanda una lectura simultánea, es decir, una doble temporalidad de figuración, con la *Mimesis II*, y de refiguración (rememoración, reconstrucción) con la *Mimesis III*, la cual la hace análoga al acto creativo.

De modo tal que lo mítico en Hölderlin se encuentra necesariamente empobrecido de su valor comunicativo y este empobrecimiento, esta imposibilidad de figuración, alcanza el orden nominativo general del poema. He ahí que surgen los *abstracta* como conceptos comodín en los que todo cabe y nada colma. Estos se contraponen a las construcciones hipotácticas que, como dice Adorno: “sorprenden como artificiosas perturbaciones paratácticas que se desvían de la jerarquía lógica de la sintaxis subordinante” (1958/2003, 445). La parataxis en Hölderlin ocurre en menor medida a partir de un procedimiento sintético, a partir del uso de conjunciones coordinantes, y en mayor medida, de forma asindética, a partir del uso de comas y dos puntos; lo cual brinda una movilidad excepcional a los conceptos dentro del verso y la estrofa. Cada concepto, cada frase, cada verso tienen igual fuerza y peso. El encabalgamiento hölderliniano funciona de una manera tan inusual, que resulta imposible identificar la posición sintáctica de algunas frases, adjetivos y adverbios en el verso.

En este sentido, el principio de organización de las ideas del texto y en particular de la nominación se articula de una manera diferente. Los elementos en serie no se corresponden entre sí lógicamente, en este sentido, atentan contra la posibilidad del juicio, aun cuando se presentan en la forma de juicios. Esto se ve reforzado por un elemento que no señala Adorno, la falta de una identidad clara del yo poético, que ya desde los himnos tardíos resulta inestable. Puede observarse con claridad que en un mismo poema, a veces en una misma estrofa, entre versos encabalgados y procesos reflexivos, se transita indistintamente entre la primera, la segunda y la tercera persona del singular y del plural²³⁷ sin aclarar a quién o a qué aluden los versos.

De acuerdo con ello, Adorno señala que en Hölderlin queda absolutamente claro que el sujeto, o bien su intención subjetiva, no sería absolutamente nada sin exteriorizarse cómo lenguaje: “Hölderlin intentó salvar al lenguaje del conformismo, del «uso», elevándolo al mismo desde la libertad subjetiva por encima del sujeto [...] El procedimiento de Hölderlin da cuenta del hecho de que el sujeto, que se cree equivocadamente como lo inmediato y lo último, es algo completamente mediatizado” (1958/2003, 459). Esto sucede a tal grado que el lenguaje se resiste a la intencionalidad y deviene una autorreflexión crítica sobre sí mismo. En esta retirada de la intención subjetiva del yo lírico se retira el lenguaje como expresión y la poesía como expresividad.

Ahora bien, para mí esta retirada de la intencionalidad está relacionada de manera fundamental con lo que he llamado la *paradoxa*, en cuanto que para Adorno el carácter clave de lo paratáctico en Hölderlin reside en una actitud de suprema pasividad ante el lenguaje. En mi interpretación, entonces, en la medida en que Hölderlin quiere a través del lenguaje violentar el

²³⁷ Un ejemplo muy notable acontece en el poema antes citado "*Wie wenn am Feiertage*" (Hölderlin, 1999). (Como cuando en día de fiesta), el cual comienza con un yo poético que habla en tercera persona del singular: "*Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn, / Ein Landmann geht [...]*"; en la segunda estrofa combina la tercera persona del plural y del singular: "*So stehn sie unter günstiger Witterung, / Sie, die kein Meister allein, die wunderbar / Allgegenwärtig erzieht in leichtem Umfangen / Die mächtige, die göttlichshöne Natur*" (239); en la tercera estrofa interrumpe la primera persona singular: "*Jetzt aber tagst! Ich barrt und sab es kommen, / Und was ich sab, das Heilige sei mein Wort. / Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten*", culmina en la tercera persona singular; en la cuarta estrofa comienza con la primera persona del plural: "*Und wie im Aug ein Feuer dem Manne glänzt,*" (239); en la quinta estrofa alude a la segunda persona singular e inmediatamente continúa con la tercera persona del singular en dativo: "*Erfrügst du sie? im Liede wehet ihr Geist, / Wenn es der Sonne des Tags und warmer Erde / Entwächst, [...]*" (240); voz que conserva hasta la séptima estrofa, donde retoma la primera persona del plural y en seguida interrumpe con una apostrofe en tercera persona: "*Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, / Ihr Dichter!*" (240), y culmina con las estrofas escritas posteriormente, que utilizan la primera y la tercera persona del plural: "*Ich sei geabnt, die Himmlischen zu schauen, / Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden, / Den falschen Priester, ins Dunkel, dass ich / Dans warnende Lied den Gelehrigen singe*" (241).

lenguaje a partir de una organización cuyas correspondencias no están sometidas al dominio del *lógos* y del control racional, ante lo que nos encontramos justamente es la experiencia del lenguaje como *pathos del límite*. De hecho, es precisamente este *pathos del límite* lo que caracteriza la *hybris* de la poesía hölderliniana.

A partir del final del poema “Como cuando en día de fiesta” (al que antes en varias notas al pie me he remitido de manera breve), Adorno describe dicha *hybris*: “El poeta que se ha acercado para ver a los celestiales, se convierte por tanto en ‘falso sacerdote’, su verdad absoluta en lo sin más no verdadero, y él es lanzado a la oscuridad, su canción transformada en la advertencia de los ‘doctos’ cuyo arte domina la naturaleza” (1958/2003, 467). En ese sentido, nos encontramos con una actitud de pasividad análoga a la de la *eco-tecnia*, tal y como la ilustré anteriormente, una actitud que se caracteriza por otra interpretación de la naturaleza que la del dominio tecnológico y la instrumentación.

Sin embargo, al contrario de la producción de un instrumento, por muy artesanal que éste sea, en la cual la coligación deviene en la síntesis de un objeto, el poema permanece en esta coligación y actúa sólo a través de ésta. De hecho, lo más representativo de la estructura paratáctica es que atenta contra la operación de la síntesis, en cuanto que la información se presenta de forma simultánea y se co-rresponde entre sí, no puede subordinarse en función de un sentido determinado. El sentido está partido y repartido en diferentes registros y regímenes, que en lugar de actuar miméticamente y contribuir a la comprensión del mundo, trastocan y violentan este mundo señalando su límite. En consecuencia, tenemos una estructura relacional cuyo principio organizador no es el encadenamiento, sino el hiato, la disonancia, la interrupción, el *impasse* del *lógos*. Pero cuya fragmentación se ejecuta a partir de la vinculación, de la coordinación entre ideas disimiles, campos semánticos dispares, intertextualidades de diverso origen mítico, alienación del yo poético, nombres y *abstracta*.

Ello corresponde con nuestra definición de paradoja desde Kierkegaard: ante la suprema pasividad que impone el límite, el poeta experimenta la “no-verdad” de su lenguaje, que no se exterioriza más que en este lenguaje, en la violencia de éste que es recreada y reinscrita en la reordenación de los nombres en la alegoría paratáctica y la desfamiliarización que este procedimiento propina. El poema es polisémico pero en el sentido más literal del término, es decir, construye una verdad plural a través de los singulares. Este procedimiento rompe con esa ilusión de verdad eterna y única que los grandes mitos, a los que alude, sostienen.

Por ello, podemos afirmar que la *parataxis* es un procedimiento que alude más a un *pathos* que a una operación racional y reflexiva, en este sentido, se asemeja más a la música. La *parataxis* pone en ejercicio a través del *lógos* el *pathos del pathos del lógos*, es decir, el orden del lenguaje que escapa de una intención de dominación de la naturaleza y de la lógica de la representación y que, en su defecto, trasciende el carácter nominativo del lenguaje para ex-poner efectivamente, hacer cuerpo el *pathos del límite*. En conformidad con ello, Adorno afirma que es Hölderlin quien “inaugura aquel proceso que desemboca en las frases protocolarias de Beckett vacías de sentido” (1958/2003, 460).

Coincidentemente con esta última cita, mi propuesta es extrapolar el concepto de *parataxis* de Adorno, para describir la estructura relacional y el principio de organización de la escritura literaria que está señalada por una actitud de suprema pasividad ante el lenguaje, y que por tanto ex-pone y se dis-pone como experiencia de la dimensión del lenguaje de la *paradoxa*: surge, se ex(s)cribe desde, por y en la pasión del límite. En esta escritura literaria, la ocasión del poema demanda una lógica de lectura, en la cual la relación no se da como un comprender templado,

sino como una creación-con el mundo que nos abre a la responsabilidad ontológica (este último punto es materia del siguiente apartado).

Para abordar tal cuestión examinaré el poema de Samuel Beckett “*Comment dire*”, puesto que me parece que constituye un modelo ejemplar para pensar la creación poética bajo la lógica de la paradoja. En este apartado puntual, habré de desarrollar un análisis del texto, que en cierta medida puede considerarse más convencional, en tanto que intentaré mostrar que dicho texto funciona de forma paratáctica y bajo una lógica de la paradoja. La observación y el análisis del poema se realizan con el objetivo de deducir, a partir del poema, cuál es la experiencia del lenguaje a la que nos puede conducir dicha organización y en qué medida, precisamente por tal, la lectura se articula como una experiencia del tacto —tal y como fue esbozada en el cuarto capítulo—, específicamente un tocar del sentido singular plural que nos demanda un responder-a

Antes de abordar el análisis haré una pequeña introducción del poema, cuya historia resulta ya intrigante. El poema “*Comment dire*” y su versión en inglés “*What is the word?*” son los últimos dos poemas escritos por Samuel Beckett antes de morir. Samuel Beckett comienza el poema mientras se encuentra en el hospital, para observación y examen por un desmayo que tuvo, cuya causa se cree fue un infarto. Termina el poema en la casa donde pasó su último año de vida (1988). Cuando se publicó su traducción en inglés en el *Sunday Correspondent*, el 31 de diciembre de 1989, apareció acompañado de un artículo de John Calder, quien explicaba que el original procedía de un cuaderno que Beckett había comenzado en 1988 y que tenía la intención de convertir en una novela corta (Beckett, 2011, 99). Como lo muestra dicho cuaderno, hubo múltiples versiones del poema que muestran su evolución. Por ejemplo, Beckett sustituyó la pregunta “*quel est le mot*” por “*comment dire*”. Ambas afirmaciones nos muestran que el tema fundamental del poema es la experiencia del lenguaje en los términos en los que en el apartado anterior la he definido.

Independientemente de las modificaciones que sufre el poema²³⁸, en su versión final éste conserva un trazado que transparenta el forcejeo de su creación poética y cuya factura conserva todavía la idea de “proceso”, de “travesía”, que antes señalé está implicada ya en la significación de la palabra experiencia (*Erfahrung*). Asimismo, habrá que apuntar que en el momento en que Beckett escribe este poema había sido diagnosticado con un cuadro de afasia verbal, consideración que no se puede obviar del todo, puesto que la hechura del poema reproduce los efectos de la enfermedad; quizás a ello responde que en las primeras versiones del poema, Beckett escriba “*maladie*” en lugar de “*locura*”. Como lo muestra una cuidadosa revisión de las versiones, hay un trabajo muy atento de sutilezas y matices, pequeñas inflexiones que nos indican que Beckett, consciente de su enfermedad, aprovecha la afasia verbal padecida —que ya experimentaban sus personajes— para reflexionar poéticamente acerca de nuestra relación con el lenguaje.

A continuación presento el poema²³⁹ para situarnos en el escenario de la discusión:

²³⁸ Para consultar estas interesantes transformaciones de las seis versiones del poema, consúltese: *Stirrings Still / Soubresauts and Comment dire / what is the word: a digital genetic edition* (Series 'The Beckett Digital Manuscript Project', module 1) (Beckett, 2011).

²³⁹ De aquí en adelante, he de referirme a la traducción en la versión de Jenaro Talens (Beckett, 2002).

folie —		locura de —	
folie que de —		locura de —	
que de —		de —	
comment dire —		cómo decir —	
folie que de ce —	5	locura de lo —	
depuis —		desde —	
folie depuis ce —		locura desde lo —	
donné —		dado —	
folie donné ce que de —		locura dado lo de —	
vu —	10	visto —	
folie vu ce —		locura visto lo —	
ce —		lo —	
comment dire —		cómo decir —	
ceci —		esto —	
ce ceci —	15	este esto —	
ceci-ci —		esto de aquí —	
tout ce ceci-ci —		todo este esto de aquí —	
folie donné tout ce —		locura dado todo lo —	
vu —		visto —	
folie vu tout ce ceci-ci que de —	20	locura visto todo este esto de aquí de —	
que de —		de —	
comment dire —		cómo decir —	
voir —		ver —	
entrevoir —		entrever —	
croire entrevoir —	25	creer entrever —	
vouloir croire entrevoir —		querer creer entrever —	
folie que de vouloir croire entrevoir quoi —		locura de querer creer entrever qué —	
quoi —		qué —	
comment dire —		cómo decir —	
et où —	30	y dónde —	
que de vouloir croire entrevoir quoi où —		de querer creer entrever qué dónde —	
où —		dónde —	
comment dire —		cómo decir —	
là —		allá —	
là-bas —	35	allá lejos —	
loin —		lejos —	
loin là là-bas —		lejos allá allá lejos —	
à peine —		apenas —	
loin là là-bas à peine quoi —		lejos allá allá lejos apenas qué —	
quoi —	40	qué —	
comment dire —		cómo decir —	
vu tout ceci —		visto todo esto —	
tout ce ceci-ci —		todo esto esto de aquí —	
folie que de voir quoi —		locura de ver qué —	
entrevoir —	45	entrever —	
croire entrevoir —		creer entrever —	
vouloir croire entrevoir —		querer creer entrever —	
loin là là-bas à peine quoi —		lejos allá allá abajo apenas qué —	
folie que d'y vouloir croire entrevoir quoi —		locura de querer creer entrever en ello qué —	
quoi —	50	qué —	
comment dire —		cómo decir —	
comment dire		cómo decir	

Con respecto a su estructura externa, podemos observar que el poema está compuesto de 52 versos, de los cuales 51 se encuentran en una misma estrofa y el verso 52 se encuentra separado. Todos los versos, menos éste último, terminan con un guión que indica la pausa versal. La métrica es irregular sin ningún patrón rítmico fijo, utiliza versos de todas las medidas en el margen entre 1 y 11 sílabas. Sin embargo, la mayor parte de los versos son de arte menor —nueve monosílabos, nueve bisílabos, once trisílabos, cinco tetrasílabos, cuatro pentasílabos, cuatro hexasílabos, un heptasílabo, dos octosílabos— y sólo posee cuatro versos de arte mayor —dos decasílabos y dos endecasílabos—. A su vez, tanto los versos de arte menor como los de arte mayor están constituidos por repeticiones que producen un ritmo entrecortado.

De este modo, cabe hacer un análisis vertical del poema antes de concentrarnos en su desarrollo argumentativo. Podemos identificar tipos de frase que componen el poema:

1. Frases de una sola palabra: *folie* (locura), *depuis* (desde), *donné* (dado), dos veces *vu* (visto), *ce* (este o esto), *voir* (ver), dos veces *entrevoir* (entrever), tres veces *quoi* (qué), *où* (dónde), *là* (allá, allí o aquí), *loin* (lejos). En estos versos se puede notar que sólo existe el sustantivo *folie*, que de hecho es el único sustantivo de todo el poema; dos pronombres *quoi* y *ceci*, tres adverbios *où* (interrogativo), *là* y *loin* (locativos); dos verbos en infinitivo *voir* y *entrevoir* y, dos verbos conjugados en participio pasado *donné* y *vu*, los cuales en ambos casos parecen completar un encabalgamiento.

2. Frases cuya combinación de palabras hace sentido por sí sola como afirmación o pregunta: *comment dire* (cómo decir), *croire entrevoir* (creer entrever), *vouloir croire entrevoir* (querer creer entrever), *là-bas* (allá lejos), *à peine* (apenas), *vu tout ceci* (visto todo esto).

3. Frases en las que se atenta contra la sintaxis porque contienen una repetición de vocablos: *tout ce ceci-ci* (todo este esto de aquí) (2); *loin là là-bas* (lejos allá allá lejos); *ce ceci* (este esto); *ceci-ci* (esto de aquí); *loin là là-bas à peine quoi* (lejos allá allá lejos apenas qué); *folie vu tout ce ceci-ci que de* (locura visto todo este esto de aquí de).

4. Frases que demandan un encabalgamiento y se componen de una combinación de palabras en las que el sentido está suspendido por la ruptura de verso, porque termina en una preposición, un pronombre demostrativo, un pronombre o adverbio interrogativo: *folie que de* (locura de); *que de* (de) (2); *folie que de ce* (locura de lo); *folie depuis ce* (locura desde lo); *folie donné ce que de* (locura dado lo de); *folie vu ce* (locura visto lo); *folie donné tout ce* (locura dado todo lo); *folie vu tout ce ceci-ci que de* (locura visto todo este esto de aquí de); *folie que de vouloir croire entrevoir quoi* (locura de querer creer entrever qué); *que de vouloir croire entrevoir quoi où* (de querer creer entrever qué dónde); *loin là là-bas à peine quoi* (2 veces) (lejos allá allá lejos apenas qué); *folie que de voir quoi* (locura de ver qué); *folie que d'y vouloir croire entrevoir quoi* (locura de querer creer entrever en ello qué). Podemos observar que los tres versos que comienzan con el pronombre “*que*” y los dos versos que comienzan con el adverbio “*loin*”, a su vez parecen suscitar un encabalgamiento con el verso anterior, en cuanto que comienzan con unnexo subordinante. El resto de los versos inician con la palabra *folie* (locura), la cual aparece de manera saltada a lo largo de todo el poema, funcionando como un hilo conductor del mismo y a su vez, como el único elemento que puede remitirnos someramente al estado de ánimo del yo lírico.

A partir de este análisis podemos observar que el poema está constituido por muy pocos vocablos, los cuales se repiten varias veces y en diferentes combinaciones. La ausencia de sustantivos y verbos impide la construcción de imágenes. En su lugar nos encontramos con una especie de cartografía, un trazado de orientaciones espaciales construido cardinalmente por las preposiciones indicativas, las conjunciones y los adverbios de lugar.

Algunos versos indican un perímetro específico, un alcance espacial de las acciones del poema: decir (*dire*), querer (*vouloir*), creer (*croire*), ver (*voir*) y entrever (*entrevoir*). Mientras que otros estimulan un cambio de dirección hacia lo próximo y lo lejano, lo procedente y lo venidero. Sin embargo estas orientaciones se ven truncadas una y otra vez por las interrogaciones, mismas que no se responden; y por los guiones que espacialmente interrumpen la posibilidad e invitación al encabalgamiento. Este recurso enfatiza esa especial movilidad que demanda la poesía, la cual no permite que la lectura sea progresiva y en una sola dirección como en la prosa. Sino que se efectúe de manera simultánea tanto hacia adelante como hacia atrás. Esta movilidad del sentido está producida por una disposición paratáctica de la organización del sentido en el poema.

Como antes revisamos en el análisis morfo-sintáctico, en todo el poema no hay ninguna oración, ya que cuando aparecen verbos estos están en infinitivo, razón por la cual no hay sujeto reconocible. Asimismo, podemos observar que si bien se pueden reconocer diferentes momentos en el poema, los cuales están señalados por la permanencia de ciertos vocablos, estos no son agrupables a su vez en campos semánticos; razón por la cual la relación que se trama entre los vocablos de poema es de orden morfo-sintáctico y fonético. De hecho, ni siquiera podríamos decir que existan tropos en sentido estricto, porque el poema retira toda figuración retórica. En su lugar, nos encontramos con operaciones retóricas, es decir, con comportamientos de lenguaje cuyo mecanismo se distingue por un desplazamiento sinecdóquico en ausencia, en el cual no se puede reconocer el elemento que ha sido sustituido en la operación retórica. Ejemplo de ello es: “*tout ce ce-ci ci*” que funciona como una sinécdoque de generalización de una situación circundante indefinida y el desplazamiento del complemento directo de los verbos transitivos por el “*quoi*”, que a pesar de que funciona como una especie de metonimia, sólo es comprendida parcialmente por el lector de acuerdo con sus expectativas sintácticas y no a través de una comprensión semántica.

En mi opinión, esto resulta fundamental puesto que se enfatiza el aspecto relacional del lenguaje por encima de los significados de las palabras y de la normatividad sintáctica asociada con el discurso lógico. Si bien existen versos que reproducen las construcciones sintácticas convencionales, en éstos todas las posiciones que el sustantivo habría de ocupar se encuentran sustituidas por partículas interrogativas, preposiciones y adverbios, los cuales vienen a ocupar el lugar de los complementos (directo, indirecto, de lugar, de tiempo, de concesión). Este aspecto retórico, sumado a la forma asindética de los versos, muestra claramente que el principio de organización de la obra es el hiato. Asimismo, esto se enfatiza por la utilización del guión, el cual marca además de una cesura fonética —pausa versal—, esa cesura lógica que interrumpe el sentido de los versos con una rasgadura visual, únicamente perceptible en la escritura. Esta marca del guión resulta un silencio indiferenciado de cualquier otra pausa versal en la lectura oral. Pero en la escritura, el guión es una especie de huella, una marca de esa rasgadura de la verdad del mundo que el poema propina, por donde se abre una oportunidad para el sentido. El guión es huella del *trazo abriente* que es el poema, en cuanto que invitación de creación-con el lector.

De este modo, el poema trama una tensión entre la *dóxa* y la *parádoxa*, ya que si bien utiliza las fórmulas de la *dóxa*, la normatividad sintáctica se transgrede a partir del juego gramatical. Por lo tanto, el poema construye otro orden de relación sintáctica que corresponde a la *parataxis*, tal y como es esbozada por Adorno, en la cual se da una coordinación de elementos que crea una relación de co-pertenencia que no es necesaria ni subordinante. Sin embargo, se diferencia de los poemas de Hölderlin citados por Adorno, cuya coordinación se da por la permanencia de un campo semántico a lo largo del poema, que si bien no puede ser subsumido a un concepto, se

caracteriza por la permanencia de un tópic o voz. En el poema de Beckett, el trazado relacional atenta absolutamente contra la posibilidad de un sentido que pueda comprenderse como significado, que pueda identificarse con una sustancia y presencia.

De hecho, en mi interpretación, el sentido que hace el poema no es otro que el sentido en la interpretación de Nancy: el sentido del ser como una “transitividad agramatical de su verbo (una sintaxis asemántica, un encadenamiento desencadenado)” (1993/2003c, 30). El poema de Beckett pone muy claramente en evidencia que el sentido tiene lugar como lenguaje, pero no ahí donde puede evocar y representar los significados que, como herramientas, son usados por el hombre en su habla. Su lugar es el de la reciprocidad de la relación ser-à que entre sí se tienden los existentes en la sintaxis asemántica del poema.

La palabra *syn-taxis* (con, junto-orden) literalmente mienta este ser-con de los elementos que se agrupan en un orden relacional. En el poema podemos observar que los versos recrean una especie de tartamudeo, sensación que se construye a partir de la operación retórica de la reduplicación y las anáforas. De este modo, los versos no se suman, no se añaden a una construcción discursiva que sea progresiva y esté orientada hacia un sentido en particular. En su lugar, los versos se encadenan entre sí asindéticamente por la repetición, de modo tal que cada verso pareciera ser una afirmación diferente acerca de lo mismo, un nuevo intento por decir aquello que se busca decir. En consecuencia, la coordinación entre los versos es en el más estricto sentido *paratáctica*: cada verso es una ocasión *diferante* de lo mismo. El sentido está repartido en estos versos, construido a partir de todos estos, que lo dicen sin decirlo en su totalidad. Los versos en su coligación recrean el sentido, pero el sentido no puede ser sintetizado; hay que atravesar cada verso, para que ese telar de relaciones, que es el sentido, se trame.

Como se puede ver en el poema, los conceptos no brindan un significado concreto, explícito o específico. De hecho, la mayoría de las palabras empleadas en el poema, por su naturaleza gramatical, son conceptos comodines, que en el poema funcionan de manera impropia. Se puede observar, por ejemplo, el uso pronunciado de pronombres (*que, ce, ceci, -ci, quoi, y*) en lugar de sustantivos (*folie*); que si bien funcionan de manera semejante a éstos, en el poema resultan imprecisos, porque no hacen referencia a objetos previamente mencionados o que puedan deducirse por el contexto. En cambio, los pronombres remplazan los sustantivos y nombres que podrían especificar el referente.

Asimismo, cabe resaltar el uso del adjetivo “*tout*” y de los adverbios “*là*”, “*là-bas*” y “*loin*” como sustantivos o nombres, en lugar de como modificadores, que sería la función que les correspondería de acuerdo con su categoría gramatical. De este modo, si atendemos a la aparición de estas palabras en el poema, podemos observar que entre los versos 14 al 17 y el 34 al 40 existen dos momentos de *enálage*, a los que les corresponde la expresión de la relación de la voz poética con su entorno, en los que se sitúa el alcance o la orientación de la pregunta *comment dire*. Esto es relevante porque, por un lado, el procedimiento retórico estimula la pregunta ante el lenguaje, en cuanto que se atenta contra la sintaxis cotidiana, produciendo de este modo una des-familiarización de vocablos que por cotidianos son inadvertidos usualmente. Por otro, la carencia de sustantivos y el uso de conceptos más indeterminados deviene en una falta de imágenes y estímulos sensoriales para el lector. Si en la poesía de Hölderlin nos encontrábamos con *abstracta*, nacidos de un excedente de sentido que rebasaba la posibilidad de asumir las imágenes como referentes y representación de un concepto; en la poesía de Beckett, los conceptos son *abstracta* al extremo, en cuanto que presentan no sólo la diferencia entre el nombre y un sentido evocado, sino que inscriben la *diferancia* de la que padece el nombre mismo.

En Beckett hay claramente una expresión de esa crisis de la representación, que se manifiesta en la desconfianza ante los nombres y la capacidad de nombrar. Beckett evade la construcción de una imagen de la verdad, como sí estaba todavía vigente en la poesía de Hölderlin con la alegoría. En su lugar lo que hay es una configuración relacional del sentido que se hace con y a través del poema. De este modo, ante la imposibilidad del nombre, surge una posibilidad de la creación con y para el sentido. Y esta posibilidad está dada por el encadenamiento, la coligación de las relaciones que parecen vacías, meras estructuras relaciones, pero que, por ello, están en posibilidad de presentar con precisión la figura del sentido.

Esta configuración poética, me hace recordar lo que dice Nancy en *El sentido del mundo* (1993/2003c): “Estaríamos tentados de decir aun: la verdad es semántica, el sentido es sintáctico. Pero esto no sería posible más que a condición de precisar que la sintaxis encadena, se encadena, se arrebatada y se desboca *a través* de las puntuaciones semánticas —y que estás, a su vez, no valen más que para ser arrebatadas de una a la otra, de una en otra, y aún más allá de la otra” (33). Así, el poema diseña una cartografía para que ésta sea atravesada por el lector. Sin embargo, el mapa se encuentra vacío de lugares y nombres, vacío de puntuaciones semánticas. Las puntuaciones semánticas son otorgadas, completadas, creadas por el lector en su travesía por el poema: en su experiencia con el lenguaje.

De acuerdo con ello cabe mencionar que este telar se integra sobre todo por coordenadas. Como ya mencioné anteriormente, nos encontramos con seis pronombres, de los cuales cuatro son relativos a la localización, “*ce*”, “*ceci*” y “*ci*” nos indican la proximidad de un objeto, el cual no se encuentra definido en el poema. Al final del poema, en el verso 49, se presenta también el pronombre “*y*”, que se utiliza para sustituir a un complemento introducido por una preposición locativa. Asimismo, contamos con cuatro adverbios locativos: *là*, *là-bas*, *loin*, *à peine*. Estos últimos se presentan de manera conjunta en el poema, seguidos de la pregunta *où*” [dónde], de modo tal que claramente nos señalan el movimiento u orientación hacia lo lejano. Así, nos encontramos con un primer momento en el que la pregunta *comment dire* remite primeramente a objetos que se encuentran próximos o cercanos; y un movimiento posterior, de dirección hacia lo lejano. Si observamos el poema con atención, podemos ver que en ambos momentos se concluye con el verso: “*tout ce ceci-ci*”, primero en el verso 17 y luego en el verso 43. En el primer momento, después de la progresión de pronombres que apelan a los objetos cercanos, se observa como resultante esta frase que designa con claridad, que lo próximo es el mundo del hombre; es decir, aquello que resulta su entorno. Sin embargo, en el segundo momento, una vez que la voz poética se ha orientado hacia lo lejano, también resulta de dicha progresión la misma sentencia, como si aquella distancia hubiese devuelto la proximidad del mundo, y la voz poética viera que aquello que pareciera lo más lejano también es lo más próximo. En esta medida, el poema constituye una especie de mapa del pensamiento que debe ser transitado por la voz poética, misma que puede por supuesto hacerse del cuerpo del lector que la vuelve a poner en acción. El sentido del poema rebasa la significación de las palabras y pone el acento en la transitividad del sentido. Desde esta perspectiva, se vuelve muy evidente que la textualidad del poema, es decir, su coherencia y cohesión no dependen de la informatividad, o siquiera de la intencionalidad del poema, sino que tales elementos se encuentran sujetos a otra lógica que la del “querer decir” y por supuesto trascienden cualquier intento de representación.

Esta ausencia de una intencionalidad del poema resulta también en la ausencia de una identidad del yo lírico, a tal grado que nos encontramos con la extensión de un lenguaje que no expresa, sino que en cambio se extiende solamente como ocasión de espaciamento. La ausencia

de una voz reconocible como yo lírico impide cualquier reconocimiento de una posible identidad o siquiera de algún tipo de entonación en el poema. Lo que no quiere decir que el poema se encuentre ausente de un cierto tipo de intención. Como antes aclaré en el apartado 1.4., con alusión a Nancy (1992/2010a, 99), es necesario pensar la intención como una in-tensión, es decir, como esa intensidad que es el sentido y que de hecho resulta de la tensión de la pérdida del sujeto en el mundo que implican los cuerpos. No es que la intención sea, entonces, la voluntad de un sujeto; sino al contrario, es ahí en su capacidad de ex-tensión sobre y hacia el mundo, el cuerpo, donde la intención surge como aperturidad y *pathos* del límite.

Entonces, el poema no constituye la exposición de la interioridad sensible e intelectual de un sujeto lírico, es una ex-piel-sición (*expeansition*); *lógos* que asume como su tema fundamental el *pathos del pathos*: la relación liminal y paradójica que comprende nuestro tocar constante el sentido. La escritura surge de un *pathos* que como piedra de toque hace brotar la pregunta por el “cómo decir” y el movimiento en dirección hacia el mundo. Pero todo comienza con la locura.

El poema inicia con la extensión de una “locura” (*folie*). Esta locura, en mi interpretación, no es otra que la pasión del límite tal y como antes la comprendí desde la paradoja kierkegaardiana. ¿De dónde surge esta locura? Como se puede observar en los primeros trece versos del poema, la razón ha chocado con el propio límite que le significa el mundo. La locura surge del don, ése es su punto de origen: es locura de lo “dado” (*donné*) y lo “visto” (*vu*). De lo “dado” y lo “visto” surge esta sin-razón que, como en la paradoja kierkegaardiana, nos muestra la “no-verdad” de nuestra existencia cotidiana. En la existencia cotidiana, aquello que nos fue “donado”, el sentido que es el mundo, es lo que nos dispone a la locura, la cual se presenta como una experiencia del lenguaje en la pregunta “*comment dire*”. Sin embargo, esta pasión abre un abismo, el espaciamiento de la sin-razón abre un lugar para que brote el deseo. De este modo, podemos observar que, con el presentimiento del escándalo (*pathos del pathos*), en el cual se experimenta el límite mismo, surge un *lógos* que es escritura de este *pathos del pathos*. Este *lógos* está transido de principio a fin por ese deseo, no es otra cosa que la ex-tensión de ese deseo como in-tensión e intención. Esta consideración y desideración no son producto de un sujeto, ni de una razón; sino de una sin-razón, lo que quiere decir también que se originan de una pérdida del sujeto. Esta pérdida del “sujeto” es de hecho la locura inicial con la que comienza el tacto y que trastoca tan radicalmente la gramática del lenguaje, impidiendo cualquier posibilidad de la oración.

De este modo, el texto constituye un hiato para la voz, una cesura del sí mismo y de la *ipseidad* del yo-creador (lector), porque en ésta el discurso lo abre al presentimiento de un sentido en común que sobrepasa la *dóxa*. En la ocasión excepcional del poema, el hiato que constituye el poema para la voz poética, interrumpe la charla continua e indefinida del lenguaje como bien común e instrumento social. Es evidente que en el poema, el lenguaje no pertenece ni corresponde a nadie. En su lugar el lenguaje se expone como un don inapropiable, cuya tarea es paradójicamente la de aproximar lo inapropiable, a través del surgimiento de un deseo por el lenguaje: el deseo de decir.

Por ello, no se puede afirmar que este deseo, que se exterioriza como poema y se reitera con la pregunta *cómo decir*, corresponda con la voluntad de expresión. Si bien existe un *querer-decir* que está implícito en el cuestionamiento del poema, este deseo sólo comienza con la escritura; comienza con ese contacto que es el poema: flexión hacia el mundo, yección del lenguaje que se orienta hacia el tocar. Es la escritura y no la voluntad quien abre este *pathos*. Es la escritura quien con-mociona y e-mociona, pone en movimiento, da inicio a la travesía. La escritura es el tacto. En la medida en que el *querer-decir* es resultante del comienzo de la escritura, es ésta la que lo pone

en dirección a la posibilidad de la experiencia del toque del sentido y este tacto abre el trazo del lenguaje.

Los momentos que integran el poema corresponden a los diferentes órdenes en los que acontece el toque de sentido: 1) el tacto de lo “dado”, lo que es visto y donado; 2) el tacto de lo que es aquí; 3) el tacto como acción (querer creer entrever); 4) la espacialidad del tacto, la otra piel (lejos allá) como lugar del sentido. Así, el desarrollo del poema está integrado estructuralmente por momentos de *consideración* acerca de lo dado (1 y 2) y momentos de *desideración* (3 y 4). Esta reciprocidad entre don y deseo determina la experiencia del lenguaje que el poema expone. La voz desea el don del lenguaje, pero este no es un deseo de apropiación, a pesar de que intente “decir”. Se hace claro que hay una clara consciencia de esa inapropiabilidad del sentido, la cual se traduce en el tartamudeo lingüístico del poema. Así lo que se dice no es diferente de lo dicho, o bien, el modo en el cual se dice el lenguaje es lo dicho. Por ello, ya que el poema no dice como tal nada en concreto, es esta “nada” lo más determinante. Es la nada la que abre el deseo por la posibilidad del sentido, el deseo por la creación. El poema dona algo, pero lo donado es aquello que resulta lo inapropiable: la posibilidad del sentido. Por ello, en el poema el sentido se expone precisamente como lo que es: sentido plural, heterogéneo, excesivo, sentido con-otro.

Para observar en qué medida el poema constituye esa ex-piel-sición [*expeansition*] de nuestra relación-con el mundo, es necesario dar seguimiento a estos diferentes órdenes del tacto que el poema esboza en su desarrollo. A pesar de que estos diferentes “contactos” aluden a las distintas estructuras relacionales, reiteran una y otra vez la preponderancia de la “locura”, en tanto que *pathos del límite*, como experiencia preponderante en la relación del *ser-en-el-mundo*.

Como dije anteriormente, el sujeto lírico está ausente en el poema, de modo tal que existe sólo una voz. El enunciante carece de identidad, se encuentra disuelto en el texto, ex-puesto como escritura y como impulso del decir. Así, la “locura” no es un estado que precede al texto y del cual se origina el texto, sino que constituye el propio texto, en cuanto que *pathos del lógos*.

En los primeros siete versos podemos observar con el uso de la preposición “de” y “depuis”, que la escritura se orienta inicialmente a la búsqueda del origen o procedencia de la locura. Esta “razón” de la locura está aplazada por la interrupción de los versos, por las pausas versales y el guión. Esto nos indica la imposibilidad inicial de un reconocimiento de “lo” (*ce*) que despierta la locura. Hay una resolución parcial que se da en la combinación del verso 7 y el 8 (“*folie depuis ce- donné*”), que nos indica que la locura proviene de lo donado o dado. Pero inmediatamente en los versos 9 y 10 se interrumpe cualquier posibilidad de coherencia discursiva: “*folie donné ce que de- vu*”, por la introducción de elementos cuya función sintáctica o gramatical es incorrecta. Este procedimiento es común a lo largo del poema y construye, con las diferentes formas de la repetición, una especie de tartamudeo desde el comienzo, el cual sugiere la imposibilidad de decir, misma que también se acentúa por la presencia constante de la pregunta *comment dire* en los versos 4, 13, 22, 29, 33, 41, 51 y 52.

A pesar de la falta de lógica que atraviesan los primeros trece versos, podemos observar que en este primer momento del poema, la locura inicial nos refiere a la relación con el mundo, en cuanto que lo donado y lo visto. De este modo, la locura no surge de una situación excepcional en particular, sino del ejercicio mismo de la relación existencial con el mundo. Ante este primer planteamiento de este *pathos* que surge de la relación con el mundo, surge la frase *comment dire*, que a partir del verso 13 cobra el estatuto de un estribillo, el cual funciona simultáneamente en el poema como conclusión y apertura. La primera repetición de la frase *comment dire* en el verso 13 funciona claramente como una conclusión que resulta de esa disposición al mundo, experi-

mentada como una locura. Además, es importante mencionar que la omisión de los signos de interrogación en el cuestionamiento *comment dire* nos señala que esta frase es tanto una afirmación como un cuestionamiento. Este tic afirma el deseo por la posibilidad del sentido que atraviesa este *pathos* del encuentro con el mundo. Y este deseo es lo que demanda la creación del mundo que significa el poema en tanto que acceso.

Después de esta primera interrogación, en los cuatro versos subsecuentes (14 a 17) se presenta la reduplicación de los vocablos “ce”, “ci” y “ceci”. Hay una gradación ascendente entre los versos (ceci-; ce ceci-; ceci-ci-; tout ce ceci-ci), que nos indica un desplazamiento de lo particular a lo general. Por ello, a pesar de que la voz poética se rehúsa a hablar de algo en particular, el pronombre demostrativo funge como un deíctico que nos señala cuál es la deixis de referencia del poema. Así, si bien aquello de lo que se habla, que despierta la locura es ambiguo e indeterminado, se experimenta como cercano o próximo. Es el lenguaje, entonces, lo que aproxima al mundo. Con la pregunta por el cómo decir se tiende un hilo hacia el mundo y este hilo no es otro que el comienzo del sentido, el inicio del encadenamiento que trama el sentido. Cada lector, en el poema, tiene la oportunidad con cada una de sus lecturas de tejer su particular y única cartografía relacional. Es éste el que identifico como el segundo momento: el tocar del aquí.

A este momento le corresponde, a su vez, como en todo tacto, esa doble experiencia: que despliega al sí-mismo al mismo tiempo que a ese otro, que es el mundo. Con el verso 17: “*tout ce ceci-ci*”, en el lector se abre la posibilidad del mundo. La frase trae ahí delante aquello que constituye el mundo, ese “todo este esto de aquí” que constituye el despliegue de la existencia misma como ser-en-el-mundo. Por ello, el verso se le presenta a la voz poética, como un todo que le es próximo —este esto de aquí—. De modo tal que lo que es el sentido, el mundo, lo desborda y es su excedente —aquello a lo que resulta imposible darle nombre— lo que le produce esa locura. Así, el poema presenta la relación con el sentido como un excedente y ese exceso del *Entre*, de la relación, como lo más íntimo: el ahí [*Da*] del ser-ahí.

A partir de este verso, queda claro que el acto definitorio del poema es el deseo por el sentido. Ese deseo que se da dentro de la experiencia de la locura.

Como se puede ver entre los versos 18 y 20, la locura surge de la visión de esa totalidad que hace que lo “donado” y lo “visto” que integran ese todo se vuelvan próximos. La paradoja es ésta justamente, que el mundo sea nuestro límite más íntimo: el lugar donde comienza el sentido; donde nace la proximidad y se guarda la distancia; el emplazamiento de la articulación.

El deseo se presenta como deseo del toque de sentido. La interrogación abre a la voz poética a una averiguación que lo dis-pone a la posibilidad del sentido. Dice el poema:

- 18 folie donné tout ce —
 19 vu —
 20 folie vu tout ce ceci-ci que de —
 21 que de —
 22 comment dire —

La voz poética, entonces, padece la locura como el *pathos* mismo que caracteriza esa relación siempre afuera de sí-mismo volcado hacia el mundo. La voz poética toca a través del lenguaje la articulación (*donné tout, vu tout*), presente esa relación desbordada y próxima que lo define (*ce ceci-ci que*). El lenguaje toca la articulación: acontece un toque de sentido. El toque surge a un solo momento con el deseo por la poesía, que en el poema se manifiesta en la pregunta *comment dire*.

Hacer la pregunta *comment dire* constituye a la vez una acción y una pasión, no se diferencia en lo absoluto de la locura. La pregunta es de hecho el modo en el que se da esa locura como sentido a través del lenguaje. El *pathos* de la pregunta, entonces, constituye ese *impasse* que de hecho inscribe la *diferancia* de la voz poética. El presentimiento de lo “común” como realidad compartida, entonces, es precisamente aquello que dona de individuación a la voz poética. Así el *pathos de la paradoja*, la locura en el poema es el *pathos* que toca al *lógos*, estructuralmente hablando, como aquello que significa la finitud al mismo tiempo que lo común. La singularidad de esa voz poética, en contraste con la subjetividad, no es preexistente; surge de la experiencia del ser-con en la que se presenta el límite que es el sentido. De este modo sólo la experiencia es individual. La experiencia como una ocasión específica y particular de pasibilidad de sentido, que significa para la articulación un instante de su reparto. La experiencia constituye una parte de ese “partes extra partes”, no es otra cosa lo que se nombra con este verso “tout ce ceci-ci”, que esa singularidad pasible de quien con su experiencia lo ha tocado todo.

Desde el verso 22 hasta el verso 33, son cuatro los verbos que caracterizan esta “acción-pasión” que constituye la experiencia del lenguaje: *voir*, *entrevoir*, *croire* y *vouloir*; mismos que aparecen en este orden. Hay una especie de gradación en los versos, que corresponde con una gradación ascendente de la mirada a la experiencia. Transcribo el fragmento al que me remito a continuación:

- 22 *comment dire*
- 23 *voir* —
- 24 *entrevoir* —
- 25 *croire* *entrevoir* —
- 26 *vouloir* *croire* *entrevoir* —
- 27 *folie* que de *vouloir* *croire* *entrevoir* *quoi* —
- 28 *quoi* —
- 29 *comment dire* —
- 30 *et où* —
- 31 que de *vouloir* *croire* *entrevoir* *quoi* *où* —
- 32 *où* —
- 33 *comment dire* —

Como antes dije, los versos antes copiados constituyen un estadio particular de la voz poética, en el que se define la forma en la cual se da la experiencia del lenguaje. Podemos observar que en el verso 22 se hace la pregunta “cómo decir”, y los versos subsecuentes, al estar también en infinitivo como el verbo “decir”, fungen como enunciados paralelos que reiteran, en su diferencia, la misma pregunta. En consecuencia, observamos que el preguntar implica varias acciones y pasiones que no la colman del todo. La primera de las acciones enunciadas es “ver”, el verbo nos remite ya al participio pasado “*vu*” (visto). Hay, entonces, un llamado a volver a “ver”, o bien, a ver de nuevo lo que ha sido visto. Coincidente con ello, se añade el verbo “*entrevoir*”, el cual ya no alude a la acción de la mirada, sino que en cambio nos remite a lo que no se ve o que no resulta evidente, enuncia aquél tipo de mirada de lo confuso e impreciso. Luego, en el verso 25 se presenta el verbo “*croire*”, que como sabemos ya no corresponde a una acción de la mirada,

sino más bien a la decisión —casi una pasión, si pensamos que toda creencia se sustenta en la fe— por una verdad, la cual precisamente no puede ser comprobada sensorialmente. Además, este verbo se presenta en combinación con “entrevoir”, lo cual parece añadir un tono irónico a la acción inicial, puesto que la voz poética no tiene ni siquiera la certeza de que puede “entrever” el sentido, y en cambio, debe creer que lo hace. Esto, en mi interpretación, señala que la acción de “creer entrever” no es otra que la propia experiencia de escritura del poema, que a través del lenguaje cree que puede alcanzar esa imprecisa, confusa y vaga representación de la verdad. Coincidente con esto, el verso 27 proporciona una definición de la locura a través de una estructura incorrecta sintácticamente, pero que imita la subordinación lógica: “*folie que de vouloir croire entrevoir*”. Este último verso nos señala la naturaleza del acto mismo de escritura, en tanto que una locura que intenta “querer creer entrever” ese “todo este esto de aquí”, que constituye el mundo en tanto que sentido. De este modo, el poema mismo recrea la experiencia de la locura, la cual se ejecuta en su pronunciamiento. Los verbos van de la mera acción de la mirada al plano de los afectos: la fe (*croire*) y el deseo (*vouloir*) y de hecho, son estos dos últimos, aquellos que preceden y posibilitan la posibilidad de la visión y la comprensión.

Por último, observamos que de la experiencia del lenguaje que significa este “querer creer entrever” surgen las preguntas: *quoi* (qué) y *où* (dónde). El pronombre *quoi* enfatiza esa falta de intencionalidad de la voz poética, que desconoce incluso qué es lo que busca referir con su “decir”, cuál es el objeto de su deseo. El “*quoi*”, entonces, señala aquí la presencia de un acceso para el sentido, mismo que no es necesario determinar, pues puede ser cualquier cosa. Coincidente con ello, el adverbio interrogativo “*où*” abre con la pregunta por la espacialidad el siguiente momento de reflexión poética:

- 32 *où* —
- 33 *comment dire* —
- 34 *là* —
- 35 *là-bas* —
- 36 *loin* —
- 37 *loin là là-bas* —
- 38 *à peine* —
- 39 *loin là là-bas à peine quoi* —
- 40 *quoi* —
- 41 *comment dire* —
- 42 *vu tout ceci* —
- 43 *tout ce ceci-ci* —
- 44 *folie que de voir quoi* —
- 45 *entrevoir* —
- 46 *croire entrevoir* —
- 47 *vouloir croire entrevoir* —
- 48 *loin là là-bas à peine quoi* —
- 49 *folie que d’y vouloir croire entrevoir quoi* —
- 50 *quoi* —

51 comment dire —

52 comment dire

Ya anteriormente dije que estos versos construían una cartografía espacial. Estos versos se contraponen a la proximidad del “tout ce ceci-ci” precedente. La pregunta por la espacialidad muestra el carácter doble de la relación con el mundo, el cual es al mismo tiempo íntimo o distante. En esa distancia espacial se abre el acceso a la presencia (*quoi*), pero también comienza la transiti-vidad del sentido, el envío y desvío de la significación que apenas toca por medio del lenguaje. El “apenas qué” (*a peine quoi*) del verso 48 constituye esa puesta en duda acerca de la posible iden-tificación de este decir con una identidad, una presencia que pueda ser alcanzada en el lenguaje. De este modo, el deseo del lenguaje es el sentido del mundo mismo, pero este deseo no es otra cosa que el decir, aquello que in-forma y de-forma el decir. Esta relación que es deseo ante y por lo dado se expresa como articulación en el decir y el decir cobra forma sólo en el modo mismo de la articulación estructural que es el sentido. Por ello, el decir inaugura la distancia que, no sólo es alejamiento, sino sobre todo dis-posición a la llegada del ser: *khôra*. Esta distancia le impide al poeta conseguir el nombre, la representación. De este modo, la experiencia del lenguaje, el poema, toca sólo “a penas” (*à peine*) el sentido, constituye ese toque apenas qué.

Pero este “a penas qué” es la única forma de tocar el mundo. Permanecer en el “a penas” que toca aquello que es “lejos allá allá lejos” (*loin là là-bas*). Este toque “a penas” es lo que acerca aquello, que permanece indefinido por la interrogación “quoi”, convirtiéndolo en el “todo este esto de aquí” (*tout ce ceci-ci*). El sentido, entonces, constituye el toque que propina la experiencia del lenguaje, la pregunta por el cómo decir. Esta pregunta acerca el mundo, al mismo tiempo que nos arroja hacia su afuera. De este modo, la pregunta por el lenguaje, y su posibilidad de expre-sar el sentido como estructura existencial de la aperturidad relacional, resguarda en su tensión la distancia. Por esta distancia, la voz poética no puede ver, sino sólo entrever, por impulso de la fe y el deseo, aquello que le resulta lejano.

Al final del poema, en el verso 49, podemos observar por el uso del pronombre “y”, que aquella acción-pasión que pretende dilucidar la experiencia del lenguaje, no es un “qué”, sino un dónde: una espacialidad. De este modo, en la experiencia del lenguaje que traza el poema, se pone de manifiesto que aquello experimentado como sentido es el mundo.

Conforme a lo antes dicho, esta experiencia se asemeja mucho más a una experiencia del tacto que a una experiencia de la comprensión. El poema no nos indica qué es el mundo, sino justamente cómo decir esa experiencia del mundo que es el sentido. Aquello que resulta lejano y común simultáneamente. Para poner de manifiesto esta idea, la hace pesar como pensamiento en el propio cuerpo del poema. El poema habla de la pasibilidad del sentido, la cualidad que tienen las cosas de ser pasibles de sentido, o bien, de que el sentido se reparta en ellas; pero el modo de hacerlo, es mostrarlo a través de una estructura que goza por sus características textuales de esa misma pasibilidad.

Como señalé a lo largo del análisis puntual de los componentes del poema, todas las pa-labras que lo integran dejan abierto el referente, a tal grado que su significado resulta fácilmente adaptable a las expectativas y referentes del lector. Lo que constituye el “todo este esto de aquí” para mí, puede no constituirlo para otro, para el que puede ser lo más lejano. De este modo, el poema hace transparente que nuestra experiencia del mundo, del sentido, se da únicamente en el ahí puntual de la existencia; y que ésta además depende irremediamente de nuestro lugar en el

mundo. Es el lugar en el mundo que nos es dado con el cuerpo, lo que determina aquello que nos es dado y visto, y que puede integrar para nosotros nuestro entorno. Es esta espacialidad la que significa una especial disposición hacia el mundo y nuestra manera de tocarlo. Por ello, el poema al presentar el tacto del límite, se despliega en una estructura que por sí misma ya resulta pasible de sentido. La negatividad del lenguaje del poema está necesitada de la experiencia puntual del lector, del lugar que el lector, al hacer-decir el poema, pueda otorgarle.

De este modo, el poema constituye una afirmación de su “no decir”, es decir, el poema está atravesado fundamentalmente por un *pathos* que toca el límite del lenguaje, sólo y a través del lenguaje. El lenguaje trama en su desarrollo la propia negación de ser, pero esta negación no se mueve ni se articula en términos de presencia o ausencia. No se puede llegar a ninguna verdad más allá de ese “desobramiento” de sí que el poema no hace más que tocar de diferentes formas, *ex-cribiéndose*. En esta descripción, como un rodeo permanente y un balbuceo irresoluble, el poema puede ir a tocar lo concreto del mundo sin exponerlo ni explicarlo.

En lugar de la imagen se otorga una orientación para quien lo experimenta. Nos dispone a través de indicaciones formales a esa travesía. En su capacidad de ab-negar y des-decir radica la invitación misma al sentido. A tal grado, que el lector debe experimentar la parataxis como una cartografía que lo conducirá a la sin-razón y a la pasión del límite. Ésta es la locura de la que surge el poema y que debe ser experimentada, la locura que significa una liberación de la relación instrumental con el mundo, mediada fundamentalmente por la comprensión y el ocuparse.

La locura es el goce, el momento en el que se pierde la remisión, se suspende la ordenación simbólica y significante del lenguaje. Al liberarse de la “remisión”, el lenguaje tiene la posibilidad de convertirse en escritura, es decir, trocarse en un régimen soberano de sentido al que se le ha despojado de cualquier jerarquización y poder fundacional. Esta escritura significa para el lector la oportunidad de un acceso para el sentido. Sin embargo, este acceso no está ya dado de antemano, sino que debe de ser co-creado. Por ello, no hay respuesta, ni progresión posible, no queda más que cerrar con la pregunta misma: *comment dire*.

El trazo abriente, que es el poema, no hace más que abrir, rasgar, fracturar el nombre. Sustituye el nombre por una marca, esa escritura que ya no nombra, sino que en su lugar hace huella del desvío de la significación y su no retorno. En conformidad con ello, el poema se compone fundamentalmente por vocablos sustitutivos, poniendo en evidencia que el lenguaje es una cadena infinita de sustituciones y su posibilidad de nombrar está caracterizada por esa demora interminable del sentido en múltiples espaciamientos. Así, en vez de dar un nombre, el poema se pregunta por el nombrar; y este preguntar significa disponerse a la creación del mundo, a la reinención del acceso al mundo, abrirse a la posibilidad de la diferencia, a la suplementación y el espejo infinito de los sentidos.

Así, a diferencia de la mayoría de los poemas, el poema de Beckett nos dispone a una relación con el mundo a través del lenguaje que no se mueve en el orden de la metáfora y el lenguaje simbólico. Como he intentado desarrollar en el análisis de las últimas estrofas, el poema cuenta con cuatro momentos paralelos entre sí, que funcionan, como los versos internamente también lo hacen, de forma paratáctica. Ya que no se encuentran en orden de relación de subordinación, sino de coordinación; espejean unos a otros el sentido del poema. Cada verso es un reflejo *diferante* de otro verso, cada parte es extra partes. Las partes no suman, son éstas las ocasiones concretas a través de las cuales se reparte el sentido. La estructura del poema por sí misma es ocasión de la sin-razón; está atravesada por esta carencia de una causalidad y consecuencialidad que le brindaría la construcción de una imagen o concepto. Por ello, su lógica es la

de la repetición, es decir, la lógica del sentido: cada existencia es repetición *diferante* del todo, su ex-posición y reparto. El poema transparenta esa transitividad del sentido que toca lo común, y en el toque lo hace distinto y diferente entre sí. Cada verso constituye el reparto del acceso. Todos los versos se co-pertenecen para el sentido.

De este modo, la estructura del poema significa en sí misma una partición heterogénea del sentido. La *diferancia* ontológica se ex-ccribe con y a través del lenguaje mismo. Es el lenguaje donde se hace presente ese permanente aplazamiento del sentido como *re-petición*. La operación retórica de la repetición en el poema señala con claridad que la *diferancia* es sólo presente como *re-petición*, porque es de hecho en la mismidad donde se observa la inscripción de esta diferencia espacial de los instantes. Cada vocablo que se reduplica, se va enrareciendo a tal grado que el poema ahueca el sentido usual de las palabras y rompe su posibilidad de remisión. Sin embargo, es ahí, en esta ruptura, donde comienza la escritura: el lenguaje se hace tacto.

Por ello, el poema constituye el instante de plenitud en el que la creación toma lugar en la forma del *lógos*. El poema, como cualquier cuerpo, significa un acceso singular para el sentido en sí-mismo. Asimismo, este *lógos* es una experiencia —*pathos*—, no es un discurso que deviene de una experiencia, sino que constituye la experiencia misma. Por tal razón, el poema es *lógos* de un *pathos* del *pathos*, este último *pathos* es la pasibilidad estructural del sentido. El cuerpo es el lugar del *Entre* en el cual acontece el sentido, en cuanto que toque, límite en el cual se abre la proximidad con el mundo, y que significa, sin embargo, la mayor distancia.

El poema hace cuerpo y es de este modo que se pronuncia. Pero es un cuerpo acéfalo: no hay cabeza, ni órganos, ni funciones. Los momentos en los que se divide el poema son todos ocasiones del tacto, en las cuales el lenguaje toca el sentido, demorándose en las sílabas, paladeándolas como si fuese un dulce, gozándolas. El lenguaje se expone y despliega con todas sus flexiones posibles en estos versos, cada uno articulado con el otro por la repetición y a la vez cada uno hiato para el otro: interrupción señalada por esa rasgadura que es el guión.

3.3. RESPONDER-A LA PREGUNTA DEL CÓMO DECIR Y EL “QUERER CREER ENTREVER” COMO LÓGICA DE LA CREACIÓN DEL MUNDO.

En este apartado, mi objetivo es mostrar que la lectura del poema constituye una creación-con, en la cual se suscita una experiencia del lenguaje en el lector, donde éste hace experiencia de la *parádoxa*. Este efecto está vinculado con varios elementos que ya resalté acerca del poema. El primero de ellos es la organización paratáctica.

Como en el apartado anterior señalé, la parataxis no consiste en una coordinación fija entre las diferentes palabras y frases que integran el poema; en cambio, imprime una movilidad, una dinámica del sentido que activa su transitividad y de hecho produce una experiencia de la paradoja. La razón fundamental de ello es que en la *parataxis* es el lector quien debe tramar la relación entre los diferentes conceptos o ideas desarrolladas por los versos.

Como antes expliqué, en el poema de Beckett, el principio de organización de la información del poema es la lógica de la partición y el reparto del sentido, en cuanto que cada verso significa para el todo una parte y cada parte no suma, sino que dice el todo, lo ex-pone y lo enuncia cabalmente en su *diferancia*. Cada verso tiene igual importancia. Ninguna de las ideas

enunciadas está subordinada a otra, porque los versos se encuentran en relación de coordinación asindética. El poema está repartido en ellos. De este modo, el sentido del poema no está dado por lo enunciado explícitamente, sino por la relación entre los versos, que en esa determinada progresión tiene la potencia de realizar una acción-pasión en el lector: re-producirla. El poema re-produce el sentido a través del cuestionamiento acerca de cómo decir. Entonces, la textualidad del poema es ocasión de una cierta producción de sentido, en la cual se repite la pregunta y a la vez se produce siempre única, diferente y por primera vez, una producción nueva. La lectura del poema es reproducción, sólo en ese sentido de repetición también *diferante* que crea de nuevo el sentido.

Antes advertí que el poema de Beckett resalta en términos de pasibilidad, porque sus operaciones retóricas acentúan el nivel sintáctico por encima del semántico. Anteriormente, mencioné también que esto se debe a la falta de imágenes, que a su vez está vinculada con la ausencia de sustantivos y nombres. En cambio, se apuesta por elementos cuya función es originalmente copulativa en la oración, los cuales se organizan sintácticamente, de modo que el lector puede asumirlos como meras indicaciones formales de algo que permanece indeterminado.

A su vez, en el apartado anterior, interpreté el mundo como aquello indefinible, que se busca decir en el poema y ante el cual surgen las preguntas *où* y *quoi*. Sin embargo, esta acepción del mundo es también la definición misma del sentido, conforme a la visión de Nancy. El sentido como aquello que es tanto tangible como intangible, tanto intelectual como sensible. Así, con la pregunta por el *cómo decir* el poema cuestiona acerca de la llegada del ser como sentido a través del lenguaje. Y esta pregunta —¿cómo traer al ser como sentido en el lenguaje?— es la pregunta de la que surge toda literatura. Incluso aquella literatura cuyo objetivo es representar “algo” en concreto, no hace más que preguntarse cómo decir el mundo, cómo traerlo al lenguaje como sentido, para que pueda convertirse en “todo este esto de aquí” para el lector.

De este modo, el poema trata fundamentalmente de la experiencia del toque de sentido a través del lenguaje. Esta experiencia no es otra cosa que la de la paradoja, en cuanto que *pathos* del límite. Por ello, no hay otra alternativa para la sintaxis del poema que la del hiato, cesura que atraviesa el poema y se reitera en cada uno de los versos, construyendo una organización paratáctica. El hiato resulta esencial para la re-producción de la experiencia de la paradoja en el lector. Puesto que es el hiato lo que introduce en el texto la huella de una interrupción para el sentido. De modo tal que, como en el mundo, el sentido transita a lo largo del poema y se construye por las diferentes partes, los versos; pero impide que estos versos se conviertan en órganos y funciones en una operación de síntesis. Mantiene entre los versos su distancia puntual, su carácter independiente, su peso. Igualmente, en el mundo los seres se hayan relacionados entre sí por el sentido, el cual circula entre estos conectándolos, pero dicha conexión no significa una homogeneización. El poema se convierte en cuerpo, en el más estricto sentido, en una extensión heterogénea del sentido.

Es este tipo de “in-tensión” la que encontramos en el poema de Beckett, en su desplazamiento sintáctico a través del cual se extiende el lenguaje. Esta intención no es ya la de un poeta en busca de las palabras que puedan enunciar un afecto particular. Por el contrario, el poema es una creación de *pathos* que se crea únicamente de esa tensión lingüística que la estructura misma de la relación con el lenguaje tiene. No es el yo poético quien conduce al lector a través del sentido; sino el sentido quien transita al lector a través de este *pathos*. Por eso es que podemos afirmar que el poema carece de una entonación, y sin embargo, tiene un tono; pero este tono es el del *tono afuera* del lector que experimenta el sentido en carne propia como una tensión. El poema

con-mociona al lector, lo pone en movimiento, lo hace emprender la travesía de la experiencia de sí, que desde siempre le ha atravesado ya como sentido en la in-tensión que comporta su cuerpo.

Conforme a esta operación, el poema actúa sobre el lector como “juego de los pesajes”. Como lo dije en el apartado 1.4., el “juego de los pesajes” se refiere a la con-moción entre cuerpos que se da en la creación. En el poema acontece una creación de mundo, precisamente porque éste suscita en el lector una con-moción que lo pone en movimiento hacia el sentido. Esta con-moción dispone al lector a la escucha del lenguaje. Lo que significa que el lector entra en relación de co-pertenencia con el poema en la creación de sentido. Esto no quiere decir que el poema no sea un cuerpo otro con existencia propia, sino que el sentido del poema, como todo el sentido, no es más que en el “hay” de la relación entre los seres. En consecuencia, el sentido del poema se crea con la lectura y es en este momento en el cual adquiere su carácter de acceso privilegiado para el sentido del mundo.

Esta co-creación de sentido se da como un con-tacto, en la medida en que implica esa reciprocidad. En este contacto, el poema da cuerpo al sentido, suscita un determinado *pathos* en el lector. Las palabras que hasta ahora resultaban irrelevantes e insignificantes para el lector se convierten en piedras de toque para el mismo. Por ello, el poema tiene la oportunidad de presentar la presencia sin presentidad, es decir, de traer las cosas para que sean sopesadas por el lector. Esta actividad no es meramente intelectual. El lector hace sentido del poema tanto intelectual como sensiblemente. De hecho, sólo porque el poema conmociona al lector es que puede presentarse el peso del sentido.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace pesar el poema de Beckett?, ¿a qué le es devuelto el peso? Como en la mayor parte de la obra de Beckett, lo que adquiere peso es el lenguaje. En el poema, gracias a la construcción de los *abstracta*, que inscriben la diferencia entre el nombre y la arrealidad concreta, a partir de la construcción de enunciados que carecen de puntuaciones semánticas. Por ende, el lenguaje adquiere un estatuto diferente del habla cotidiana, donde no se presenta en su justa medida pues cumple una función comunicativa. En cambio, en el poema, el lenguaje se presenta con todo su peso, como aquello que in-forma y de-forma la relación con el mundo: lo que nos permite cualquier orientación en éste, el *Entre* en el que habitamos y del que surge ese deseo por el sentido que determina nuestra existencia.

Este peso de lenguaje no es otro que el goce, tal y como fue definido ya anteriormente. En este goce, se hace presente la *lettre* como elemento definitorio del lenguaje; esto quiere decir que el lenguaje se nos presenta como la disposición misma al sentido, ya sea como don o deseo. El lenguaje hace presente la aperturidad sensible del sentido, porque constituye una presencia sin presentación, en la que lo intangible toca haciéndose tangible, pero no apropiable. En el poema, el lenguaje se muestra como aperturidad sensible y también como aperturidad decidiente. La lectura, entonces, es una experiencia de esta aperturidad decidiente. La pregunta por el lenguaje, la experiencia de su resistencia y abnegación a “decir” el sentido, abre para el lector una nueva necesidad de volver a “ver” lo “dado y visto” ya anteriormente, desde una diferente óptica. Sin embargo, esta nueva actitud ante el mundo se caracteriza por la acción-pasión: *vouloir croire entre-voir* (querer creer entrever). Por ello, es una acción que significa, al mismo tiempo que una pasividad, una decisión. En mi opinión, los tres verbos resultan definitorios para una explicación de la experiencia de lectura como aperturidad decidiente.

3.3.1. “QUERER” LA PÉRDIDA: EL DESEO DE EX-PROPIACIÓN DEL LENGUAJE COMO DISPOSICIÓN A LA EXPERIENCIA DE LA LIBERTAD.

La lectura comienza con una primera dis-posición afectiva hacia el poema, la cual nos coloca en la posibilidad de su trazo abriente. Esta disposición constituye la decisión del “querer” (*vouloir*), la cual no está pensada aquí como una voluntad, sino como un deseo por el sentido, de forma más exacta, un deseo por tocar el sentido. Conforme a la definición de Kierkegaard sobre la paradoja, recordemos que ésta está determinada por ese deseo. La paradoja acontece cuando la suprema potencia de la pasión quiere su propia pérdida, la pasión suprema de la razón desea el choque, y este choque significa su pérdida. En esta pérdida, la razón se compromete, puesto que lo que quiere es descubrir algo que ni siquiera puede ser pensado. El poema de Beckett resulta un modelo ejemplar de la paradoja, puesto que, en éste, la experiencia con el lenguaje, experiencia de lo impensable, surge de ese choque que la suprema potencia de la pasión tiene con su propia pérdida, en la figura de la “locura” (*folie*). Sin embargo, si bien el poema parece hablar de esta experiencia del lenguaje que se da al escribir, ello no excluye para nada la lectura, al contrario el poema desde esta perspectiva funciona también como un modelo epistemológico que puede indicarnos los aspectos más fundamentales de dicha experiencia.

La experiencia ante la escritura poética está caracterizada por una suprema potencia de la pasión. En principio, porque quien lee no sólo debe estar abierto a lo que dice el texto, sino permanecer pasible de otra voz que en la lectura toma posesión de su cuerpo. Quien experimenta de verdad la lectura, hace eco de la voz del texto, brindándole espaciamento a la misma en el cuerpo propio. Todos habremos experimentado en algún momento esa extraña sensación de reconocimiento ante el texto, que nos parece dice por primera vez aquello que nosotros ya habíamos pensado. Sin embargo, el reconocimiento y la identificación con el texto no son los acontecimientos responsables de la apertura ante el texto. Por el contrario, es sólo porque desde la primera línea nos encontramos dispuestos a la adopción de otra voz, que podemos luego experimentar cualquier reconocimiento.

Esta disposición ante el texto es justamente una paradoja. En el acto de lectura, la pasión de la razón desea el choque con el texto y este encuentro le genera su propia pérdida. Sin embargo, la pérdida no es completa ni absoluta. La razón no se pierde completamente para asumir el otro discurso como si fuese suyo. Por ello, no podemos hablar de una apropiación del texto, sino de una ex-propiación del lenguaje que nos permite experimentar la otra voz como la propia, haciéndole eco. En la lectura, el lenguaje reverbera en ese otro que se dispone ante éste. Pero esa reverberación sacude al lector en lo más íntimo: en su lenguaje. Al hacer “eco” con el lenguaje del texto, acontece una ex-propiación de nuestro lenguaje, porque experimentamos el lenguaje por primera vez como algo que nos es ajeno, extraño, distante. En el poema, el lenguaje se presenta desfamiliarizado y esta desfamiliarización nos muestra que nunca ha sido de nuestra propiedad. La figura del eco resulta verdaderamente efectiva aquí para pensar en la lectura. El “eco” aparenta ser una repetición exacta de la voz. Sin embargo, el “eco” enrarece la voz, la transforma hasta desintegrarla. Tal y como acontece en el poema de Beckett, los versos se hacen “eco” unos de otros transformando el sentido. Del mismo modo, el lector resulta una esencial parte que corresponde a la voz del poema y en su hacerle “eco” la transforma: queda un resto pendiente pero éste no se retorna, acontece un hiato, un desvío de la significación.

En ese sentido, la experiencia lector constituye primeramente una acción-pasión que

podría ser caracterizada con el “querer”, tal y como lo he definido anteriormente desde el pensamiento de Heidegger y Nancy. El “querer” para Nancy es querer tocar, lo que significa que el querer constituye una actividad doble, se quiere tocar para tocar-se uno mismo. En la lectura puede comprenderse con claridad este pliegue: quien se atreve a tocar el sentido en el poema, puede experimentar, con este tocar, la auto-afección de sí. Por ello, en el acto de ex-propiación del lenguaje, el lector puede experimentar que el lenguaje, si bien no es una propiedad ni un instrumento, es *suyo*. El lenguaje es *mío* así impropriamente y es su impropiedad de la que surge el deseo por la creación de sentido.

Si pensamos la relación entre el poema y el lector como un acto determinado por el “querer”, podemos pensar que, entonces, este deseo no es unilateral. El lector desea tocar-se a través de la escritura: tocándola. Y el texto no es otra cosa que ese tacto deseante que desea tocar-se en otro para crear el sentido. El texto es deseo en dirección al don y don que dicta el deseo. Por ello, en la lectura acontece el mutuo colmarse como sentido. El sentido es una reciprocidad entre lector y escritura que se articula en su-ser-para-el-otro deseo y don. El lector desea tocar el texto y es este deseo lo que activa la articulación como un acto erótico. Sin embargo, aunque acontece el mutuo colmarse, el deseo no puede apropiarse del don, es decir, no puede apropiarse del texto para convertirlo en un bien. Si el lector se apropia del texto este deja de producir goce, en cuanto que se convierte en don. Por ello, el texto debe permanecer don del deseo mismo.

En la lectura, entonces, el pensamiento desea el don, pero no desea la apropiación del texto. En este sentido, lo que se desea es la pérdida del sentido como algo ya dado y donado. Se desea ver de nuevo desde esta locura: deseo por el sentido sin sujeto ni objeto. Esta suspensión tanto de la subjetividad como de un “objeto de deseo” resulta fundamental para que acontezca la relación con el texto. Sin esta suspensión, el texto está en riesgo de convertirse siempre en un instrumento para la voluntad, o bien, de ser tomado únicamente como acción comunicativa. Sólo en la paradoja de ese “querer” colmarse mutuo acontece el “placer del texto”.

Para Roland Barthes, el *placer del texto* es el momento en que el cuerpo comienza a seguir sus propias ideas, es decir, el momento en el cual el cuerpo se diferencia del “yo” (Barthes, 1973/1993, 29). Esta definición coincide con la descripción de la paradoja. En mis palabras, el *pathos* del *placer del texto* surge del tocar-se con la obra, en cuanto que es en este momento en el cual a través del lenguaje acontece la pérdida, el choque de la razón con su pasión. Ahí el pensamiento se hace presente como pasión, como pasibilidad de sentido. Por ello, antes afirmé que el lenguaje tiene el potencial de hacer tangible lo intangible, o más bien, de presentar lo tangible a través de lo intangible.

Cabe la aclaración de que, para Barthes, hay texto de placer y texto de goce, puesto que para el crítico el primero es “decible” y el goce no lo es. No me interesa detenerme demasiado en esta definición, sino únicamente plantearla para reconocer que en la lectura de ambos textos, la paradoja es la condición que determina tanto el placer como el goce. Para Barthes, el escritor y lector de placer sería aquél que acepta la letra, en términos lacanianos. En el texto de placer se renuncia al goce y con ello se consigue la dicción. El escritor de placer “ama el lenguaje”, dice Barthes, está dispuesto a una relación armónica con el texto. En cambio, el escritor y lector de goce “comienza el texto insostenible” (1973/1993, 36). El texto de goce es el que nos conduce a la pérdida, dice Barthes: “desacomoda (tal vez incluso hasta una forma de aburrimiento), hace vacilar los fundamentos históricos, culturales, psicológicos del lector; la congruencia de sus gustos, de sus valores, de sus recuerdos, pone en crisis su relación con el lenguaje” (1973/1993, 25). Por ello, el texto de goce está fuera del placer y fuera de cualquier crítica, porque es un texto del

que no se puede hablar. Entonces, Barthes afirma que del texto de goce sólo se puede hablar en él, es decir, imitándolo, plagiándolo, afirmando su vacío (1973/1993, 36).

Conforme a lo anterior, a mi entender podemos percibir que en ambas experiencias, goce y placer, lo determinante es la disposición a una pérdida, ya sea parcial o absoluta, del sujeto deseante. Sin embargo, mientras que en el texto de placer acontece una reivindicación del cuerpo, que con este *pathos* afirma su derecho al placer; en el texto de goce no hay posibilidad alguna de reivindicación del yo. Por el contrario, lo que hay es una anulación de cualquier posibilidad de sujeto y objeto. En el *gocce* acontece una experiencia del deseo como sentido, es decir, como flujo continuo y transitividad que nos atraviesa, tanto al texto como al lector. Por ello, en el texto de goce no hay dialéctica, como sí la hay en el texto de placer, donde acontece una dinámica “en dos tiempos: el tiempo de la *doxa*, de la opinión, y el de la *parádoxa*, de la impugnación” (Barthes, 1973/1993, 30). Porque el goce, dice Barthes, sólo puede llegar con lo *nuevo absoluto*, lo nuevo que trastorna la *dóxa*, sin que haya posibilidad de retorno.

Desde esta perspectiva, para mí resulta interesante pensar en la diferencia entre texto de placer y texto de goce desde las dos resoluciones posibles de la paradoja kierkegaardiana: la pasión de la fe y el escándalo. Puesto que, de hecho, su distinción se cifra precisamente en la aceptación de la pasión del límite. Si recordamos el planteamiento de la paradoja del apartado 1.4, la pasión del límite podía experimentarse ya sea como una pasión feliz que despierta la fe, o bien, como un escándalo en el cual se sufre la locura. Estas experiencias me parecen análogas a la distinción entre placer y goce que hace Barthes, pues su distinción se trata en ambos casos de una pasión ante la negatividad del sentido que se experimenta como límite de la razón.

Ahora bien, esto no significa que un mismo texto pueda ser experimentado como placentero o como gozoso a la vez. Como afirma Barthes, la textualidad de los mismos es definitiva y deviene en una experiencia u otra. Mientras que dentro de los textos de placer podríamos identificar a los grandes clásicos, los textos de goce son limitados en la historia de la literatura. La distinción primordial entre unos y otros radica en que los textos de goce son perversos porque no tienen finalidad, están en ese sentido absolutamente liberados de la función comunicativa del lenguaje. El texto de goce está liberado de toda finalidad imaginable, incluyendo el placer. Por ello, el texto de goce puede ser profundamente aburrido²⁴⁰, ya que opera frecuentemente a través de la repetición y el vaciamiento del lenguaje.

De cualquier manera, lo que he querido resaltar con esta digresión sobre los textos de goce y de placer es que hay una co-responsabilidad entre la textualidad y el lector para la experi-

²⁴⁰ Ejemplo de ello son los textos del Marqués de Sade, cuya lógica atenta contra la casualidad, la verosimilitud e incluso, el "dramatismo". En *Justine* (1791) se puede identificar desde el inicio una secuencia narrativa que se repite una y otra vez: situación degradada-aparente liberación-esperanza-descubrimiento-violación. La secuencia se repite de manera exacta en cada uno de los encuentros que tiene Justine con los libertinos, de modo que sólo aumenta la violencia de la violación. Incluso se reitera a nivel de secuencia principal, cuestión que puede detectarse una vez que ha finalizado el relato de Justine, con el último descubrimiento del parentesco entre la Sra. Lorsange y el personaje, la promesa de una mejor vida y el irónico final: un fortuito rayo que atraviesa a Justine partiéndola por el vientre como si se tratase de una última violación. Por ello, el lector reconoce el patrón sintáctico y cada vez que Justine se encuentra con un libertino, el lector adivina cuál será el resultado. La novela, entonces, deja de ser sorpresiva. Esto se suma a los patrones semánticos de la descripción —estatus socioeconómico, posición de poder, asolamiento de los espacios, etc.— que intensifican el efecto de repetición y deconstruyen la idea misma de progreso narrativo. Asimismo, el lenguaje de los libertinos se repite sistemáticamente como si se tratase de un discurso continuo, en el cual se expone la justificación de la violencia.

mentación del sentido. Al respecto, cabe mencionar que Barthes distingue dos regímenes de lectura, los cuales podrían servirnos para comprender, cuando es que verdaderamente acontece una disposición, lo que he llamado “querer”, ante el texto. Habría una lectura que “va directamente a las articulaciones de la anécdota, considera la extensión del texto, ignora los juegos del lenguaje” (Barthes, 1973/1993, 22). En esta podemos afirmar no acontece como tal el choque de la razón y la pasión del límite, por lo que el lector se quedaría en una comprensión e interpretación únicamente desde la *dóxa*. Contraria a la lectura que atañe a esta tesis, en la cual se “pesa el texto”, es decir, no es la anécdota ni la lógica las que cautivan al lector, ni éste pretende con la lectura descubrir una verdad. Sino que el lector se presta al juego de los niveles de significancia, donde “atrapa en cada punto del texto el asíndeton que corta los lenguajes” (Barthes, 1973/1993, 22). Desde mi perspectiva, esta lectura deviene de una textualidad cuya lógica es la de la parataxis, en la que la disposición de la información demanda, por la presencia del hiato y la yuxtaposición asíndotica de los lenguajes, una lectura vertical, que pueda considerar la articulación de niveles como *partes extra partes*. Esta “lectura vertical” será tocada posteriormente cuando me refiera al acto de “entrever”. Por el momento, mi interés es la descripción del “querer” que abre la posibilidad del entrever.

Según lo anteriormente descrito, habría entonces una necesidad de una apertura pasible por ambas partes: lector y texto. A esto puede referirse la afirmación de Barthes: “El texto es un objeto fetiche y ese fetiche me desea” (1973/1993, 46). De este modo, en mi opinión, la relación que pone en acción al texto y lo convierte en acontecimiento del sentido, tiene su origen en un “hay” que ya preexiste la relación en cuanto que condición misma de posibilidad. El texto está demandando un lector desde que se ex-cribe. La ex-cripción misma está determinada por este deseo por la creación de un sentido en otro y con otro. Este deseo se transluce en cada una de las decisiones, matices, flexiones y giros que lo componen: la elección de un determinado vocabulario, la acumulación u omisión de categorías gramaticales, la coherencia y cohesión, las intertextualidades, etc. Sin embargo, esas pequeñas sutilezas no resultan evidentes, en ello radica el juego de la seducción que el texto literario comporta, en contraste con los textos comerciales evidentemente creados para satisfacer. En este juego de seducción que el texto activa, el lector adivina, a través de ese deseo del texto, la figura y forma de su propio deseo por el sentido, como en el acto del tacto, donde la otra piel nos dona de improviso el toque de la propia piel. En coincidencia con ello, Barthes afirma que el texto produce el mejor placer cuando llega a hacerse escuchar indirectamente, es decir, cuando en el acto de lectura nos conduce a la escucha de otras cosas (1973/1993, 41). Así, cuando el lector está más abierto a escuchar el texto, abierto a la posibilidad de su sentido, es cuando precisamente el texto tiene el potencial de devolver al lector a su sentido: la escucha de sí.

El *Entre*, trazo abriente, es la espacialidad literaria, en la que surge el sentido de la relación entre lector y texto y tiene la estructura de *khôra*. Es evidente que con “espacio literario” no me refiero al espacio figurativo —subjetivo u objetivo— de la obra, que se configura a partir de la descripción y los deícticos. En esta argumentación, la *espacialidad literaria* es el lugar del encuentro en el que se da la creación del sentido como co-responsabilidad entre lector y texto. Esta espacialidad literaria significa para ambos un acceso a sí. Sin embargo, este acceso a sí no es un acceso al sí mismo propio, sino una exposición al propio límite y a su exceso. Esta exposición surge de la ex-propiación del lenguaje, que provoca que se presente la diferencia entre cuerpo y razón. Esta fricción, lucha, choque entre cuerpo y razón es lo que provoca el sentido de la *parádoxa*: un sentido inteligible que se siente; un sentido sensorial que se convierte en pensamiento. En esta

espacialidad literaria, en lugar de que el cuerpo se convierta en abstracción y pensamiento, es el pensamiento quien se convierte en pasión, es decir, se hace espacial en el cuerpo como “intensión”.

Como fue definida anteriormente, con *intensión* o *intensividad* me refiero a la experiencia del cuerpo no como la intencionalidad sino como cualidad de expresarse cada cuerpo con un tono, modulación, timbre, color, volumen. Cuando en la experiencia de lectura afirmo que se abre para el lector una escucha de sí, me refiero justamente a ese momento en el que la voz del texto se apropia del cuerpo del lector, expropiando su lenguaje y haciéndole escuchar a través de esta diferencia su propia *intensión*: el tono afuera que es su específica forma de ser ahí y de experimentarse a sí mismo como cuerpo. Esta *intensión* no es otra cosa que el *cómo* de cada *ser-en-el-mundo* que significa cada uno de los lectores. Porque cada *intensión* es singular, diferente e insustituible, la pregunta *cómo decir* puede hablarnos a todos. En la espacialidad literaria acontece precisamente una figuración del *cómo decir*, que singularmente somos en tanto que cuerpo de sentido. Este *cómo* de nuestro *tono afuera* se hace cuerpo, toma lugar, se *ex-cribe*. Por ello, la experiencia de lectura, por lo menos en la literatura, no puede ser entendida solamente como interpretación desde la *dóxa*. Pues lo más determinante del texto poético es que esté pueda despertar a través de lo incorpóreo —el lenguaje— lo más corpóreo —el cuerpo—. El texto poético presenta el “hay” de la relación entre cuerpo y lenguaje: que el cuerpo no es nunca sin lenguaje, ni el lenguaje tiene lugar fuera y más allá del cuerpo.

La *ex-cripción* que el poema hace sobre ese cuerpo del lector es *epigramática*. Como antes afirmé en el apartado 1.4., con *epigrama* me refiero a una *sobre-escritura*. El texto se *ex-cribe*, se envía hacia el lector. En la enunciación que hace el lector del texto en la lectura, el lector le brinda lugar al texto. La enunciación del sujeto hace lugar, emplaza el texto. El texto se escribe sobre quien lo lee, como si se tratase de una tabla o un cuaderno. El texto escribe un sentido en el lector y en el lector acontece una transformación. Puesto que la escritura inaugura en el lector un instante de apertura del sentido. Con el surgimiento de la espacialidad literaria se abre una ocasión de la creación de mundo. Pero esta creación depende, como si tratase de una tablilla, tanto del soporte como de la escritura. La creación acontece en ese momento de la relación. Razón por la cual, también lo escrito se modifica radicalmente conforme a esa piel que lo recibe.

El poema *ex-cribe* el lenguaje sobre esa escritura que ya es el cuerpo, y por eso es que pesa sobre el cuerpo, hace del pensamiento —lo incorpóreo de la escritura— un peso. El pensamiento pesa sobre quien lo porta y lo recibe y este peso lo *con-mociona*. Esta *con-moción*, independientemente de las particulares emociones que evoque, es lo que llamamos antes *placer* o *goce* del texto. El momento en el cual surge un *pathos* que no tiene que ver con aquello que es descrito en la obra, sino que se despierta por el simple acontecimiento de esa *sobre-escritura*.

Anteriormente, utilicé la figura del *epigrama* para explicar la paradoja del amor como una *sobre-escritura*. Partiendo del pensamiento de Kierkegaard, dije que el amor al prójimo se escribe sobre el amor del sí mismo, que se halla como soporte de tal escritura. De tal suerte que el amor no es otra cosa que un tacto que *ex-cribe* sobre el otro ese *tono afuera* que significa cada cuerpo. En el amor los amantes se *sobre-escriben* el uno al otro transformándose. En el encuentro acontece un acuerdo de la diferencia, pero ésta sigue siendo irreductible. Este acuerdo no es un acuerdo tácito sino que se presenta como instante de *pasión*.

De esta manera, también texto y lector se desean, desean tocarse. El momento de lectura significa su encuentro. El encuentro en el que ambos se disponen a una relación definida por el “querer”. En este querer, ambos disponen su extensión a esa *intensión* del otro, ese disponer

despliega el cuerpo como un lienzo para el trazo del otro, para que acontezca la sobre-escritura. En la espacialidad literaria se crea un sentido que surge de ese choque, de esa mutua sobre-escritura. El texto se ex-cribe en el lector transformándolo en ese instante de la pasión de la que surge su placer o goce. Y a su vez, el lector se ex-cribe a sí mismo en el texto, haciéndole *decir* el *cómo* de su relación con el mundo. Por ello, el texto que nos despierta placer nos hace escuchar esa resonancia, ese más allá de la textualidad misma que surge entre sus líneas. La sobre-escritura nos devuelve el sentido, pero este don que nos otorga es don del deseo mismo. Lo que se ex-cribe en este instante de pasión, placer o goce del texto, es el deseo mismo por el sentido. Después de la lectura queda claro que este deseo por el sentido tiene ya la forma de mi lenguaje y se expresa cotidianamente en mi habla, donde resuena el eco del *cómo decir*.

En conclusión, la experiencia de lectura en la literatura nos devuelve un sentido que no es acabado, sino un sentido como deseo. Por ello, en esta disposición acontece una ex-propiación, en vez de una apropiación. Esta ex-propiación significa para la razón una locura, la pérdida de la certidumbre del yo y la presentación del lenguaje como deseo. El lenguaje, entonces, se experimenta como lo inaplacable e inapropiable a lo que hay que responder con la creación de un mundo.

3.3.2. “CREER”: LA LIBERACIÓN DE LA *DÓXA* Y LA APERTURA A LA DECISIÓN DE LA *PARÁDOXA*.

Esta última indicación nos lleva a la acción-pasión del “creer” como parte integral de la experiencia de lectura. Para que se dé la creación de mundo, que es también creación de sentido, en la espacialidad literaria es fundamental “creer” en lo que el texto dice. Este pacto de lectura es un contrato social implícito entre lector y texto, en el cual el lector decide que habrá de creer y en cierta medida aceptar la ficción que le propone el texto como si fuese una verdad, incluso cuando su lógica desafíe el sentido común. De este modo, el pacto de lectura nos refiere a un momento de aperturidad decidiente que es esencial para la relación con el texto.

Este momento, en mi interpretación, resulta fundamental para comprender el potencial que tiene la literatura para liberar al hombre de la *dóxa*; en cuanto que significa para ésta la interrupción del mito. Nancy reconoce que es en la “interrupción del mito” donde se hace presente la pasión de la comunidad, en cuanto que comunidad inacabada, inoperante e interrumpida. El mito significa el reverso de la interrupción de la comunidad, es lo que le da su identidad acabada y designa el destino de sus individuos (1986/2001a). Por ello, la literatura, con la interrupción del mito, suspende este acabamiento y destino, y en esta suspensión es en donde puede presentirse la pasión que caracteriza a la comunidad desobrada. La literatura tiene este potencial porque es ella misma un reparto. De modo tal que la literatura no acaba en el borde que la delimita, sino que en cambio, al estar siempre orientada y proyectada hacia el otro, se desborda y se desobra en esos otros: otros lectores, otros autores, otros pensamientos, otros textos literarios. Al respecto, consigno una cita de Nancy: “El texto se interrumpe allí donde se reparte —a cada instante, de ti, de él o de ella, a ti, a mí, a ellos. En un sentido, es la partición [*partage*] del mito. Es la comunidad la que se intercambia y se distribuye el mito” (1986/2001a, 122). Sin embargo, en este reparto del mito ya no hay comunión ni comunicación, en su lugar hay exposición unos a otros en ese reparto o partición. La línea del reparto es el límite en el que se interrumpe la obra, quedando de

este modo desobrada.

Para empezar, la literatura tiene ese potencial porque es escritura. Su polisemia le da la capacidad de inscribir la partición del sentido y mostrar el carácter singular plural del ser. La escritura literaria es una máxima singularidad que puede comunicar lo común. Ése es su poder, el que pueda advenir a la vez como un singular plural. Como traté de puntualizar anteriormente, la voz que habla en el texto no pertenece ni al autor ni al lector. El texto escribe un lenguaje que no es de nadie, que no corresponde a la voz de un sujeto, sino que en cambio es fundamentalmente pasible. Esta pasibilidad tiene su razón de ser en que la obra está sujeta a una relación por-venir. Por ello, he evitado decir “obra” al referirme a los textos. Puesto que el texto, tal y como es concebido aquí, texto de placer y de goce está originariamente desobrado. En el apartado 2.2. ya me remití a este desobramiento de la literatura, aspecto que para Nancy la dota de un enorme privilegio: darle voz a la comunidad. La literatura afirma este desobramiento de la comunidad a través de una desobramiento de la capacidad de nombrar del lenguaje. La literatura hace de su asunto principal la diseminación del sentido y el desplazamiento infinito del lenguaje. La literatura nombra el mundo, pero lo nombra trastornando el nombre común, que le ha sido concedido por la *dóxa*. Para mí, ésta no es otra operación que la afamada “desfamiliarización” del lenguaje que para Jakobson define la función poética.

Este nombrar que transgrede el nombre, que manifiesta esa imposibilidad de nombrar nombrando, nos muestra que los nombres no satisfacen nunca cabalmente el sentido, porque el sentido, como el ser, es singular plural. Y sin embargo, tampoco queda de otra que seguir nombrando. Precisamente, porque, como dije, el lenguaje es la forma en la que el deseo por el sentido acontece para el humano. El sentido, entonces, no es inefable, es absolutamente afable, nombrable, pero nunca cabalmente. El lenguaje expone el sentido, el mundo, como un don inapropiable e inaplacable, y de esta exposición surge la ex-propiación de la *dóxa* y la apertura a la *parádoxa*.

El desobramiento de la obra literaria acontece cuando la obra sustituye su intención mimética, por el “auto-engendramiento” (Nancy, 2013a, 76). La obra literaria afirma su autonomía frente al agente de producción. Es este procedimiento a lo que Blanchot llama desobramiento, por primera vez, a la exclusión a la que la obra orilla al escritor, que por ella se convierte en un no-escritor. Este desobramiento comienza en el romanticismo con “el absoluto literario”²⁴¹, en el

²⁴¹ Nancy y Lacoue-Labarthe (1978/2012) utilizan este término para referirse al giro auto-reflexivo de la literatura a partir de comienzos del siglo XIX, especialmente con el grupo del *Frühromantik* de Jena, quienes conciben ya la crítica literaria como ejercicio mismo de la literatura y el mundo literario como el tema del que la literatura se debe alimentar. El absoluto literario, entonces, se refiere al momento en el cual la literatura se asume como tema de sí misma. Este momento se distingue por un crisis de la representación, en cuanto que la literatura ya no busca representar la realidad, abandona su actitud mimética; o bien, mejor dicho la reinterpreta, de modo tal que la mimesis se desplaza de ser el tema o contenido, imitación de la vida y el mundo extratextual, a la operación misma, lo reproducido será el carácter de creación de la vida, donde el autor asumirá la posición de creador. Con este giro, la literatura adquiere una mayor autonomía para consigo misma en cuanto que se convierte en "teoría misma de la literatura", de tal modo que la literatura será no sólo un medio de producción, sino la producción de su propia teoría. Por ello, Nancy y Lacoue-Labarthe afirman que el "absoluto literario es, también, y tal vez antes que nada, esta operación literaria absoluta"(35). Coincido con los autores en que la era romántica, en este sentido, no ha terminado del todo. De hecho, me parece que este "absoluto literario" se ha radicalizado en la literatura contemporánea a tal grado, que ha perdido su referencialidad al sujeto, como todavía estaba muy presente en el romanticismo, inscribiéndole en un juego de suplementación. El sujeto y su identidad han sido poco a poco inscritas en el desplazamiento infinito del lenguaje, de modo tal que el "héroe" como instancia total se ha convertido en figura relacional. Habría que pensar desde esta perspectiva en la gran proliferación de obras

momento en el que la literatura, su producción, su historia, su lectura se convierten en el asunto mismo de la literatura. En este momento, la obra ya no intenta convertirse en lugar fundacional, monumento o representación de la realidad; y por ello, no pretende la inauguración y fundación de una verdad. Por el contrario, cuando la obra se vuelve auto-productiva, la puesta de manifiesto se convierte en su operación fundamental. La obra tiene como asunto el ponerse de manifiesto ella misma, pero al hacer esto enfatiza su cualidad de producción infinita. Por ello, el momento del desobramiento de la obra se localiza ahí donde todavía la obra está ausente, es decir, donde todavía no se puede acabar.

A propósito de ello, el primer romanticismo de Jena asume el fragmento como género protagónico de la literatura. Incluso la novela, que promete una representación total de la vida del hombre, se convierte en un vitral fragmentario en el que todo cabe. El valor del fragmento para los románticos está vinculado por completo a esta nueva conciencia de la obra. Ya no se pretende alcanzar esa "obra acabada" que pueda edificar el mundo, en su lugar se pretende repetir el incesante e infinito lenguaje de la literatura, reduplicarlo; introducir el hiato como estructura ontológica de su devenir histórico. La literatura, entonces, ya no está hecha de la suma de obras literarias, se concibe como *partes extra partes*: un corpus repartido que transita y atraviesa los diferentes textos singulares. Por ello, también para los primeros románticos, lo romántico podía ser identificado igualmente en un texto clásico que en un texto moderno. Pues su interés está puesto en la operación, no ya en el cumplimiento o el fin de la obra. Escribir, entonces, ya no es representar o expresar los pensamientos, sino participar de lo que incesantemente habla, que excede siempre a la obra desobrándola²⁴².

En este aspecto radica la importancia del pacto de lectura. Quien acepta el pacto de lectura se abre a ese desobramiento de la interpretación estética que la comunidad ha hecho acerca de sí. De este modo, padecer de esa experiencia del lenguaje que la experiencia con la literatura comporta, nos hace co-responsables de la labor de resistencia de la literatura. La literatura impone su ley interna, ésta dicta el comportamiento y las relaciones de los contenidos y las figuras dentro de un determinado texto y se hace a sí misma régimen soberano. Sin embargo, la relación con el lector ya es preexistente, y el lector, en tanto que direccionalidad de la obra, está ya comprendido en su soberanía. La literatura hace hablar esa voz común que no pertenece a nadie, que es la voz de la comunidad desobrada. De modo tal que su soberanía es originalmente democrática, y lo que se comunica en la obra es un sentido tanto singular como plural, que repite lo común: la *dóxa*, trasgrediéndola como *parádoxa*. Por ello, puedo reconocer que el texto me desea, que yo soy su lector, la orientación hacia la que éste se dirige.

literarias, a partir del romanticismo, las cuales incorporan rasgos autobiográficos; donde el absoluto literario se manifiesta en la renuncia que hace el sujeto enunciante del discurso autobiográfico, quien suplementa su vida extratextual por el texto mismo (como señala Derrida acerca de Rousseau). El texto le otorga un aparente conclusividad, pero también por su cualidad textual también lo abre al infinito del desplazamiento del sentido, que le impedirá reconocer la "identidad textual" como un reflejo de sí. Acerca de este tema se prepara actualmente una investigación.

242 Foucault encuentra en este aspecto la vecindad entre locura y literatura, que distingue a gran parte de la literatura producida durante el final del siglo XIX y a lo largo del XX: "Descubierta como un lenguaje que calla en la superposición consigo mismo, la locura no manifiesta ni cuenta el nacimiento de una obra (o de algo que, con la ayuda del genio o de la suerte, hubiera podido convertirse en una obra); designa la forma vacía de donde viene esa obra, es decir, el lugar en el que no deja de estar ausente, donde nunca se la encontrará porque nunca se ha encontrado allí" (1999, 276).

Este sentido en común es lo que despierta la fe que el lector deposita en la ficción. Esta fe no tiene como finalidad la comunión entre lector y texto, el descubrimiento de un sentido único, perfecto, sintético. Sino por el contrario, la fe surge del choque, el acuerdo desentonado de ese combate entre lector y texto, entre sentido común y ficción. El placer presenta la fe, me presenta mi “verdad” como la “no-verdad” y la “no-verdad” como una posibilidad de la verdad²⁴³. En esta tensión, el lenguaje es capaz de evocar lo común, en cuanto que expresa el mundo-de-los-cuerpos conforme a su ser unos-con-otros, pero esto lo hace fuera de la lógica de la representación. En la escritura literaria se presenta el lenguaje que somos *nos-otros*, pero sin representarnos, sin concedernos un único nombre. La escritura literaria despoja al nombre de su estatuto de verdad, y por ello es que suscita la interrupción del mito.

Con el “pacto de lectura”, el lector se presta al juego del sentido que implica la *diferancia*, puesto que se compromete con una verdad que por principio se asume como no-verdadera, y con ello, se abre a la infinita sustitución de los nombres. Éste es el elemento fundamental del pacto de lectura, que el lector se abra por decisión al desplazamiento del sentido. Los mitos que inaugura una ficción vienen a sustituir los grandes mitos, y con este desplazamiento acontece una ocasión de *comunismo literario*. Así, el pacto de lectura nos dispone a la pasión de la comunidad inoperante, lo cual nos abre a la posibilidad de la libertad y responsabilidad con el otro, ya no el otro reconocido como un igual, ni el otro asumido como parte de una comunidad acabada y su destino, sino el otro como aquél con el que soy ya desde que tengo sentido.

Por ello, para Nancy la literatura es la relación de lo común: “el ser en cuanto ser *en* común es el ser (de) la literatura” (1986/2001a, 123). El texto nos devuelve la soberanía del *nos-otros*, el sentido que nos sobrepasa a ti y a mí, pero que en la escritura se presenta siéndome y siéndote. La literatura no es otra cosa que la inscripción de esa exposición del estar para el otro y por el otro (Nancy, 1986/2001a, 123). Se escribe para el otro y a causa del otro.

Sin embargo, Nancy puntualiza, y con ello estoy de acuerdo, que el escritor no escribe para comunicar cosa alguna, escribe para el otro en la medida en que el otro no es nadie en particular y no tiene que comunicarle nada en particular. La escritura “es el gesto que obedece a la sola necesidad de exponer el límite: no el límite de la comunicación, sino el límite sobre el que la comunicación tiene lugar” (1986/2001a, 124). De este modo, considero que sería un error afirmar que la literatura no comunica nada, aunque su función no sea comunicativa. La literatura comunica el tocar, es decir, el *Entre* donde se da el tránsito de sentido entre un singular y otro, entre una piel y otra. Ésta es su demora, la del espaciamento del límite, la del tocar que debe trazar para abrir la ocasión de pasibilidad compartida. Por ello, la operación del pacto de lectura, aunque signifique la interrupción del mito y con ello, la suspensión de una fe en la comunidad como comunión, también nos devuelve la fe como una pasión compartida. Esta fe es fe en la comunicación, pero no en la comunicación significativa, sino en aquella comunicación a la que ya estamos expuestos existencialmente con la relación del *ser-con*. Esta comunicación acontece porque la literatura nos expone al propio límite, y este límite, es también *nuestro* límite común. Así, con la lectura, que es en cierta medida también una escucha, presentimos este límite como lo próximo y lo ajeno, aquello que nos es propio —origen y final—, pero que también es el comienzo del otro: lo inal-

²⁴³ Con respecto a este aspecto, también Nancy identifica una relación entre la literatura y la fe: "Las obras de aquello que llamamos arte, siguen al menos la misma lógica formal, incluso si no encierran su verdadero contenido [...] ha tenido lugar una confianza; se trata de una fidelidad que se afirma en acto, no como la apoteosis de un cumplimiento —que ya no tendría que ser fiel a cualquier cosa—, sino como la tensión jamás resuelta, jamás satisfecha de una confianza cuyo objeto no puede estar garantizado" (2013a, 82).

canzable. Esta operación nos devuelve la fe en el lenguaje y nos permite renovar, con el pacto de lectura, la confianza en la comunicación de la comunidad y el modo en el cual se con-figura esta comunicación.

Sin embargo, esta renovación de la comunicación pierde su efectividad en el momento en que se convierte en mito, es decir, cuando se convierte en discurso de poder y se establece como *dóxa*. Al respecto, Barthes advierte que todos los sistemas ideológicos están soportados por ficciones, y que dichas ficciones adquieren este estatuto en el momento en el que se cristalizan excepcionalmente y encuentran una clase sacerdotal —oficiantes, intelectuales, artistas— que hablan comúnmente su habla y la difunden (1973/1993, 47). Este señalamiento me hace cuestionarme acerca de si existen ciertas características textuales que nos impidan convertir a ciertos textos en *dóxa*, tales como el poema de Beckett que se ha tratado en este capítulo.

Conforme a lo antes descrito, el poema de Beckett se articula paratácticamente a partir de una organización asindótica entre los versos del poema. Antes evité hablar de ideas o pensamientos para referirme a estos versos. Sin embargo, habrá que decir que cada verso, constituye una forma de hacerse pesar el pensamiento. Razón por la cual, cada pensamiento se presenta en el poema como un paisaje que en conjunto articula el juego de los paisajes en el lector.

Sin embargo, lo que resulta particularmente interesante de la literatura beckettiana es que ésta utiliza un lenguaje degradado, que corresponde al habla cotidiana, burocrática, instrumental y repetitiva. El lenguaje de Beckett no es, como el de las producciones anteriores, un lenguaje particularmente bello, donde resuenan los regímenes estéticos de la comunidad a los que anteriormente me referí. Por el contrario, Beckett se instala en el habla de la *dóxa*, y en lugar de devolverle el sentido a esta habladoría, vacía este lenguaje, restándole cualquier sentido común, hasta que éste pueda presentarse como materialidad (*la letra*). El sentido que el lenguaje de Beckett arroja es el resto pendiente e irreductible del lenguaje en el cuerpo, lo que interpela la sensibilidad heterogénea del cuerpo. Por ello, ante el poema, ocurre una especie de despertar de los sentidos: se toca el poema, demorándonos en esa piel; se miran las grafías del texto; se escucha el balbuceo del poema; se paladean las sílabas en ese tartamudeo.

En el poema dejamos ser al lenguaje desoyendo de momento el sentido inteligible de las frases gastadas que supuestamente tendrían que decir algo. Por ello, el poema no se convierte en discurso figurativo, sino que se mantiene en la entelequia entre sentido sensible e inteligible. Es este procedimiento poético el que lo salvaguarda de que sea engullido como otros discursos, que se convierta en discurso ideológico.

Al respecto, Adorno resalta en su ensayo sobre Beckett, que lo que usualmente se confunde con existencialismo en su obra, la reducción al absurdo, está degradado a basura cultural (1958/2003, 271). De este modo, el tema de la obra de Beckett es la ausencia de sentido de la presencia del sentido. Por ello, en Beckett el lenguaje está en posibilidad de perder su lugar ontológico-existencial, para convertirse en lenguaje de las cosas, en lenguaje de lo que ya no es humano, que niega por esta operación lo que naturalmente sería entendido como lenguaje. Al respecto, cito aquí un fragmento del texto de Adorno:

La desintegración objetiva del lenguaje, los desatinos al mismo tiempo estereotipados y erróneos de la autoalienación en que su hinchazón ha convertido palabra y frase a los hombres en su propia boca, penetra en el arcano estético; el segundo lenguaje de los que han enmudecido, un aglomerado de frases insolentes, conexiones aparentemente lógicas, palabras galvanizadas como marcas de productos, el eco desolado del mundo publicitario, se ha rehecho como el lenguaje de la poesía, el cual niega al lenguaje (1958/2003, 295).

Por tanto, este procedimiento poético libera al lenguaje de su acepción semántica, de la cual tampoco puede deshacerse del todo. El lenguaje, entonces, se presenta sin valor semántico, sino principalmente sintáctico. Por ello, es que puede afirmar Adorno que se enfatiza el elemento discursivo, transformándolo hasta convertirlo en la operación misma del absurdo.

En mi interpretación, la transformación fractura el lenguaje de la *dóxa* hasta hacerlo incomprensible. Pero el lenguaje de la *dóxa* es lo que articula la comprensión, aquello que hace posible la comprensión e interpretación del mundo. Por ello, cuando el lenguaje de la *dóxa* se ha vaciado, cuando se le ha retirado la significatividad, el mundo también la pierde. Si el lector apuesta por el pacto de lectura con el texto, el mundo del lector no puede salir ileso de este combate. La *dóxa* se nos presenta como una falsa comunicación, una comunicación que no comunica, o mejor dicho, la apariencia de una comunicación. Se presenta la “sin-razón”, el contrasentido que nos hace ver que la “verdad” es la “no-verdad”. Pero si la “verdad” está construida por el lenguaje de la *dóxa*, y ésta ya estaba siempre en falta de sentido, esta falta de sentido no es otra que la falta de sentido de la existencia misma. La falta de sentido no puede ser, entonces, colmada por el lenguaje. El lenguaje intenta garantizar la significatividad a partir de la cópula entre sujeto y predicado, que iguala lo diferente proporcionándole una identidad. Una vez que la significatividad se ha retirado, también el lazo que la gramática impone: la necesidad de la identificación.

En este momento, puede surgir la *diferancia* como un goce que deviene del lenguaje. Hay, entonces, ante la obra una comunicación de la ausencia de comunicación significativa, esta comunicación es, para mí, la comunicación sin lenguaje a la que se refiere Nancy: “La comunicación consiste ante todo en esta partición y en esta com-parencia de la finitud: es decir, en la dislocación y en esta interpelación que se revelan de esta manera constitutivas en el ser-en-común” (1986/2001a, 57). En otras palabras, la comunicación de la circulación del sentido que nos es común y se reparte en *nos-otros* comporta una comunicación sin comunión.

Esta comunicación no tiene nada que ver con el reconocimiento y por ello no se articula mediante la identidad. Al contrario, es una comunicación deficiente cuyo principio de organización es el desvío de la significación: hay envío en la medida en que hay desvío, diseminación del sentido. En esta comunicación de lo que no se comunica con lenguaje se expone que el lenguaje no es un instrumento ni un bien, por el contrario, es lo que expone el flujo de deseo por el sentido. Y por tanto, este flujo de deseo infinito, incolmable e inaplacable de sentido nos circula en esta archi-comunicación. Por ello, son aquellas formas textuales, cuya lógica es la del desvío, es decir, la presentación de un sentido *diferante*, sometido a la sustitución infinita de los significantes y los significados, las que pueden resistirse a la estandarización de su habla como discurso de poder y mito. En estas formas textuales experimentamos la situación límite en la que ya existimos, que se oculta tras la certidumbre que nos concede la *dóxa*. Estas formas textuales nos trastocan, porque en éstas padecemos el límite, como pasión del *ser-con* estructural, del sentido que nos excede y que, por eso, no puede ser colmado.

En consecuencia, con el *pacto de lectura* puede hacerse aparente el *clinamen* en el que ya existimos, estando arrojados al mundo, dirigidos siempre hacia el otro. Las cosas y los otros nos contagian de su sentido en la lectura del texto, porque nosotros estamos dispuestos a esa aperturidad. El deseo por el sentido se repite en cada lector, pero esta repetición, que recrea el sentido, que da lugar a un acceso para el sentido, es un responder—ante, para, hacia, por—al sentido. De este modo, el texto nos interpela a una nueva creación de mundo, es decir, nos incita al “querer creer entrever”.

3.3.3. “ENTREVER” EL SENTIDO EN COMÚN: LA LECTURA COMO EXPERIENCIA DE LA LIBERTAD Y LA RESPONSABILIDAD.

Al *entrever* le corresponde el momento más heideggeriano de la lectura, la actitud hermenéutica que sospecha el sentido que entre líneas presenta el texto. Desde mi perspectiva, a este momento le corresponde la creación del sentido del texto que se articula como *téchne*, y por ello, resulta una co-creación. En el apartado 2.2. me extendí ampliamente en la definición de *téchne* del Heidegger tardío. Cabe recordar aquí que la *téchne* fue definida como una actividad de coligación, en la cual el artesano, en cuanto que causa eficiente, atiende a las otras causas, las cuales son interpretadas como co-responsables de la llegada a la presencia del objeto.

Asimismo, el propio Heidegger caracteriza la actividad técnica con el verbo: *über-legen*, que significa reflexionar o meditar. De este modo, el artesano reflexiona sobre las causas, considerándolas, para producir el objeto; y en esta medida es que consigue que éstas se co-respondan entre sí, coligándolas [*versammeln*]. En su momento, me remití a la relación que expone Heidegger, entre el verbo *über-legen* y el verbo griego *légein* y el *legere* latino. Esta afinidad le sirve a Heidegger para resaltar que la actividad técnica es sobre todo una actividad emprendida a través del *lógos*; lo cual por supuesto, puede servirme aquí para enfatizar la afinidad entre la actividad de la *poiesis*, tal y como es caracterizada por Heidegger, y la experiencia de lectura. De hecho, el verbo *legere* en latín significa precisamente leer. Tanto el vocablo *lógos* como el *legere* latino se considera que provienen del vocablo arcaico *légein*, que significa reunión, recoger, dejar estar (Heffernan, 1988, 38-9). Toda estas actividades son definitorias del acto de lectura: el proceso de lectura no es otra cosa que la acción de reunir diferentes grafos para recogerlos en vocablos, agruparlos en oraciones, y así sucesivamente, hasta llegar al pensamiento. Aunque pareciera que la lectura no es como tal una creación, si nos atenemos a la descripción de Heidegger acerca de la esencia de la técnica, podríamos considerar la lectura como una actividad-pasión en la cual se hace una verdadera correspondencia con las causas determinantes de un texto.

En la lectura, tanto como en la escritura, sólo se puede desocultar el sentido del texto cuando verdaderamente se ha reflexionado con y en el texto en una relación de co-responsabilidad. La labor hermenéutica ante los textos consiste precisamente en la cuidadosa consideración de esas “causas” del texto, en co-pertenencia con el horizonte de expectativas del lector. Esto significa que el lector se involucra, poniéndose él mismo en juego, dentro de la coligación que produce el sentido. Lo que para mí resulta más determinante de la lectura como *téchne*, es que dicha coligación con las causas que se da en la lectura de la escritura poética demanda la responsabilidad ontológica.

Como anteriormente expuse, la responsabilidad ontológica es desde su definición en el texto heideggeriano una co-responsabilidad (*mit-schulden*), que también puede traducirse como un “estar-en-deuda-con” otro. Esta fórmula resulta verdaderamente efectiva para pensar el acto de lectura, en cuanto que la escritura se encuentra de entrada en falta de un sujeto emisor, que pueda identificarla como su discurso, y un receptor, que pueda completar el círculo comunicativo.

La escritura, desde su surgimiento, entonces, ya se encuentra en relación de deuda original. La escritura es don y deseo de nadie y para nadie, hasta que se hace presente en alguien que responde a ella dándole sitio. Esto no quiere decir que la voz que habla no sea singular, sino que esta voz singular que sólo habla como ella misma no puede ser localizada en alguien (mortal),

porque es una voz en la que toda la literatura habla como sentido-en-común. La literatura es partición de voces en la medida en que otras voces interrumpen el discurso, en la medida en que estas voces lo reparten, y por ello, se co-responden en esa voz singular.

En este sentido, la literatura está determinada por este *pathos* de la co-responsabilidad que ella misma demanda en su propia estructura existencial. Por otro lado, el que recibe la escritura literaria está llamado a responder-a ésta, es decir, a participar en la creación de su sentido. No es hasta que la escritura se abre a la transitividad del sentido, que se convierte en aperturidad pasible, cuando ésta puede verdaderamente hacer-se. Por ello, es en la lectura en la cual yo encuentro un segundo momento de desobramiento, con respecto a su definición en Blanchot. Como antes dije, Blanchot identifica el desobramiento de la obra, en el momento en el que ésta todavía está ausente la obra, en proceso. Este momento previo a la obra se recrea en la lectura del texto. En la cual, el lector reproduce en cierta medida la experiencia del escritor. Como en el cuento “El libro de arena” de Borges, donde el libro se reescribe cada vez que se abre, el lector activa la diseminación del sentido que la escritura ya comprende, devolviéndole esa libertad primera que significa la ausencia de obra. La obra se convierte en ocasión de un desvío de la significación; porque el sentido se desvía hacia el lector, quien lo inscribe de una particular manera con su experiencia del lenguaje. En ese sentido, la obra se reescribe por que se ex-cribe en otro, toma lugar en el lector que significa para ésta una dis-locación. Así, la obra está en-deuda de su causa final, el lector que la acaba.

Sin embargo, en cuanto que en cada acabamiento queda un resto pendiente del sentido que no se retorna, que niega el acabamiento, la obra no acaba cabalmente, o bien, acaba pero está siempre en posibilidad de acabar de otro modo. Al respecto, dice Nancy: “entonces, la obra vive en la medida en que no deja de abrir la diferencia en ella de su prosecución y de su cesación de ser [...] Sin duda es preciso incluso que una obra se culmine para que manifieste en su cumplimiento lo que la excede o, mejor, para que manifieste su cumplimiento como su propia extralimitación” (2013a, 79). Esto quiere decir que la literatura se nos expone en sí misma con una lógica de *partes extra partes*. La literatura es sus obras, sus obras la reparten como literatura. Sin embargo, las obras significan una repetición de la literatura siempre desobrada hacia las otras obras, abierta a las obras que les son co-simultáneas, le precedan, le sucedan o le sean contemporáneas. La literatura se determina por este más allá plural de sus singulares.

Sin embargo, esta dimensión trascendental de la obra le viene de origen con su la escritura singular y finita de cada obra. Dice Nancy al respecto:

Pero lo que se expone en la obra, o a través de las obras, comienza y termina infinitamente más acá y más allá de la obra más acá y más allá de la concentración operatoria de la obra: allí donde quienes hasta ahora han sido llamados los hombres, los dioses y los animales, están *ellos mismos expuestos*, unos a otros, por esta exposición que está en el corazón de la obra, que nos da la obra y que, al mismo tiempo, disuelve su concentración, y por la cual la obra está ofrecida a la comunicación infinita de la comunidad (1986/2001a, 136).

La obra está arrojada hacia su más allá —los hombres, dioses y animales—, quienes están expuestos los unos a los otros por la obra, en cuanto que ésta participa de esa comunicación infinita de la comunidad. El acto poético da lugar al juego de espejos en el que los regímenes de sentido se articulan. El sentido se difiere y se diferencia en esta articulación, donde se coligan y franquean con esta intersección entre los regímenes de sentido distintas regiones del ser. Esta experiencia de coligación es una experiencia de la paradójica, en la cual, el lector habita el espacio-

miento del ser, el donde de la coligación, con el *pathos* de la responsabilidad.

Para habitar la *kbóra* del poema, hay que hacer como el alfarero, albergar el vacío, juntar los distintos regímenes de sentido para moldear el vacío: el ausentamiento de sentido, la negatividad que hace al sentido inapropiable. El habitar se da aquí tanto en el escribir como en el leer pues ambos son acciones del *légein*. En el apartado 2.2., me remití ampliamente a la coligación de los regímenes de sentido que la cosa ponía en juego. A este juego, le llamamos antes, juego de espejos.

En mi interpretación, el juego de espejos sólo es juego de espejos en la medida en que precisamente el sentido es reparto. Los distintos regímenes de sentido son asociaciones entre sentidos, podríamos decir que son juegos de espejos en los que ciertas acepciones de sentido reflejan a otras y se remiten, sólo en la medida, en que en ellas el sentido se reenvía y se retorna sin que desaparezca. Como en los espejos de una casa de feria, queda un resto pendiente del reflejo inicial, pero hay una transformación del sentido.

A su vez, los diferentes regímenes de sentido integran el juego de espejos de la cuaternidad. En esta paradoja de la que participamos con la lectura se padece la participación del sentido, porque ya como humanos somos esta Cuaternidad: *tierra* (minerales, animales, biológicos), *cielo* (temporales, cambiantes, transformaciones clementes e inclementes, desastres o milagros), *mensajeros de la deidad* (creadores, los que ofrecemos, los que tocamos el infinito y presentimos el mensaje), *mortales* (seres que no sólo tienen la finitud sino que cargan con ella a costas). De este modo, se presiente que la existencia no es únicamente mortal —ser para la muerte—, sino permanente nacimiento. Hay transformación, hay donación, hay ser-à: creación de mundo. Habitar el mundo es crear el mundo, crear las cosas del mundo y esta creación desoculta la pertenencia originaria entre el *lógos* y el ser, el humano y el mundo. La ex-propiación del lenguaje es, entonces, creación del sí-mismo en su interna *diferancia*.

Dichos regímenes de sentido deben ser entendidos, entonces, como modos en los cuales el *légein* del *lógos* acontece, o lo que es lo mismo, diferentes formas (*morphé*) que ha tenido el *lógos* en su devenir histórico y en las que todavía se reparte el sentido. Para entender la pluralidad que la metáfora del juego de espejos implica, habría que pensar que los reflejos no son repeticiones de lo mismo, o lo son sólo en la medida en que en que éstas construyen la identidad *diferante* del sentido en sí mismo. La palabra *repetitio* en latín, ya tiene este sentido, porque se conforma por el prefijo *re-*, el cual significa hacia atrás o de nuevo; y el verbo *petere*, que significa pedir, pero también dirigirse a, buscar o intentar. De este modo, la palabra repetición en su raíz etimológica, puede comprenderse no como el venir de nuevo de un acontecimiento, sino al contrario como el acontecer de un evento que nos dirige de nuevo hacia otro. Por ello, mi insistencia en la palabra reenvío.

Así, los regímenes de sentido pueden comprenderse como inter-textualidades, pero no en el sentido convencional de “relaciones entre textos”, sino justamente como relaciones de sentido-*con*: Lugares —que son también instantes— donde los regímenes de sentido se encuentran, se intersectan, interactúan, se entraman, se enredan, unos con otros, y por ello, se tras-tocan. En estas intersecciones, el sentido está trans-formado por que está tras-tocado. Justamente como si de una casa de espejos se tratará, la imagen del espejo se multiplica y reparte en infinidad de espejos, se disemina en todos esos sentidos y sólo por ello se repite.

Este lugar de encuentro espectral crea una «intensividad», es decir, en este lugar se hace extensa la intensión. En el juego de espejos la región que se abre como entramado, se convierte ella misma en otro régimen de sentido, eso significa que no se convierte en una semántica ni nos

remite a un campo semántico, sino que es más bien una sintaxis. Hay una legalidad operativa en el desplazamiento de sentido que es la *syn-taxis*. Recordemos que la palabra *syn-taxis*, en griego, quiere decir en sentido literal: ordenar-con u ordenar-junto. Pero la sintaxis, lo que llamamos cotidianamente sintaxis, se refiere a la ordenación normativa que hemos establecido en un lenguaje. Y esta ordenación normativa, aunque es nuestra, porque no es de nadie más, ya no nos corresponde. Prueba de ello es que la expresión oral con frecuencia trata de jugar con la sintaxis²⁴⁴. Con la transformación de la sintaxis y el desplazamiento semántico en la expresión oral, se nos indica ya que el *lógos* como *dóxa* en la cotidianidad está ya siempre jugando a tocar el límite.

En este sentido, cuidar el mundo es también cuidar la lengua, lo que significa por un lado: apropiarse de las reglas y las normativas de los regímenes de sentido a través de los cuales el sentido se reparte; y también por el otro, jugar con el lenguaje, transformar el sentido, intersectar y confundir estos regímenes de sentido, para probar y tocar los límites. A partir de este

²⁴⁴ En el caso de México, en particular, el fenómeno del "albur" es particularmente interesante. El "albur" consiste en una especie de juego de sentidos donde puede haber una intersección —reflejo y repetición— que confunda el sentido de una frase y lo sustituya por otra de sentido sexual. Por ello, aunque ahora no lo parece, en su origen —el barroco tardío— constituía un acto de resistencia. Helena Beristáin expone con claridad en qué consiste el albur: "A partir de mis pesquisas he caracterizado el albur como una contienda de esgrima verbal, suscitada de improviso en circunstancias que propician un diálogo barroco (tan culterano como conceptista) tradicionalmente dado entre varones; diálogo que instaura una atmósfera teatral de cariz carnavalesco porque crea una pausa de esparcimiento hilarante, dada al margen de los valores impuestos por la autoridad; diálogo enmascarado que posee dos niveles de sentido (literal y figurado); diálogo que asigna papeles (a los actores y al público), que transcurre conforme a convenciones implícitas, que es de naturaleza simbólica y significa que el triunfador (quien dice la última palabra) es más varón porque al vencer logra 'penetrar' al vencido y humillarlo al reducirlo a la calidad de mujer" (2001, 53).

En el "albur" acontece un desplazamiento de sentido, que ocurre a partir de una transformación de la sintaxis. La sintaxis se hace caótica, a la vez que depende de su cercanía con la frase común. Por ello, en el albur, hay un juego poético que utiliza la sintaxis de la *dóxa* para "desfamiliarizarla", para mostrar que en ésta ya estaba la ambigüedad del sentido sexual. El albur más efectivo es el que puede esconder el desplazamiento de sentido en una sintaxis cuasi-normal para la sociedad, aunque no sea en estricto sentido correcta, pero que resulta conveniente para la metáfora. El juego del albur es un juego de sustitución semántica, de vocablos que son conocidos por los interlocutores, que produce una intersección de dos diferentes regímenes de sentido: la vida cotidiana y el sentido sexual. Por ejemplo: "Maistro, ¿me presta un clavo? -Sí, pero se lo clava bien... -Sólo que me preste también donde le platiqué -Me platicó, de su hermana, la más chiquilla, la que dizque tiene todo por delante" (cit. en Beristáin, 2001, 54). Donde, clavo significa "pene" y clavar se convierte en "penetrar", la tercera frase es un eufemismo que alude al esfínter. La última frase parece hablar de una mujer, pero en realidad, tiene otro sentido que pretende devolver la penetración: "la chiquilla" que en la jerga alburera significa el esfínter anal. La frase "tiene todo por delante" se refiere a tres sentidos: tener un futuro prometedor, que todo su atractivo físico radica en el tamaño de los senos, a la vez que puede aludir a la erección. Como se puede observar, se trata de un juego de apropiación de la lengua entre quienes pertenecen a las clases bajas. En cuanto más difícil sea para el interlocutor descifrar el contenido sexual del mensaje más interesante resulta el juego para los participantes. Ahora, la popularización del albur en todos los niveles socioeconómicos de la sociedad y su normalización incluso en los medios no sólo le ha restado originalidad poética. También lo ha convertido en una de las formas de normalización del abuso y la violencia hacia las mujeres. Para una mujer feminista actual, el albur no es una de las manifestaciones culturales mexicanas de las que presumiría. Sin embargo, eso no significa que deba de ser relegado de la academia, por el contrario, demanda una reflexión urgente e interdisciplinaria que pueda pensar en qué radica su encanto y cómo subvertirlo. A su vez, el uso extendido del albur también ha creado un lugar de resistencia, que surge de las mujeres albureras, responsables de subvertir la humillación del albur, a partir de un empoderamiento de su sexualidad.

juego se muestra que el lenguaje no sólo es apropiación común de sentido, sino que también es lo inapropiable mismo. En este juego doble de apropiación e inapropiación se articula la poesía, un nombre que se le puede dar a todo el acontecer de la literatura.

La poesía, en ese sentido, pone de manifiesto una responsabilidad, o más bien, ella misma constituye un momento de extensión de esa intensión, que antes he llamado responsabilidad ontológica. La poesía es un responder-a la normativa que los regímenes de sentido imponen como sintaxis, gramática y semántica en su venir a la presencia como lenguaje en la *dóxa*. ¿Cómo se responde? La respuesta no es un acto sino un *pathos*, se responde albergando, dejando ser la “apertura pasible” que en ese momento, se convierte en apertura decidiente y por ello, en experiencia de libertad.

La apertura pasible es, en mi opinión, el origen mismo del pacto de lectura. Sólo se puede creer en la ficción, cuando se está abierto al *pathos* del lenguaje. El *lógos* poético no se despliega de la razón, sino que se surge en el momento de la intensidad del límite. Ahí, el lector/poeta hace experiencia de la cosa y del mundo, y su tocar es un una escritura. Así la espacialidad literaria tiene la estructura de *kbóra*, puesto que como *kbóra* no debe recibir “sino sólo dejarse atribuir las propiedades (de lo) que recibe (Derrida, 1993/2011a, 31). De modo tal que, como en el poema de Beckett, el acento está puesto en la sintaxis y no en la construcción de lo figurativo y semántico.

Desde esta perspectiva, podemos afirmar que se crea una espacialidad literaria, pero ésta no es ni la del libro, el soporte donde se han inscrito las líneas, ni el espacio de la imaginación y la representación en el lector. La espacialidad literaria es este *Entre* que no es común, y que está ahí sobre el borde, el lugar donde comienza la relación. En esa espacialidad literaria, se abre un espacio libre para la inscripción, es decir, un lugar para que se de ese entrecruzamiento de los lenguajes y la sobre-escritura. Por ello, cuando el lector participa de esta espacialidad literaria, correspondiendo a su creación, el lector toca ese límite que lo abre a la comunidad, lo encadena dentro de la sintaxis de la comunidad. La comunidad significa una semántica infinita y su sintaxis es el infinito desplazamiento del sentido que desencadena la pasión del pensamiento en el lector. La espacialidad literaria, entonces, nos devuelve y nos arroja a la libertad.

La libertad a la que se nos arroja es la libertad de la existencia. La facticidad de la libertad tal y como la conciben Heidegger y Nancy, la libertad de lo que no está hecho, sino que está por hacerse. Éste es el modo en el cual la existencia se encuentra ante y en el mundo. La existencia está “por hacerse”, pero esta tarea no constituye más una *poiesis* que una *práxis*. Porque no se trata de crear el mundo en función y en por mor de algo más, ajeno a la misma existencia y a su exposición. La existencia constituye la creación de mundo que emprende la comunidad en los cada vez de sus existentes. Se produce el agente y el actor en el momento mismo en el que acontece esa producción que es el mundo como sentido. En este sentido, en la espacialidad literaria tiene lugar la comunidad como *paradoja*. Es decir, la comunidad se presenta desobrada e inoperante.

En esta paradoja acontece una retirada de la metáfora que ha asumido la comunidad en cuanto que mito de sí misma. Es evidente que aquí se hace resonar el célebre texto de Derrida “La retirada de la metáfora”. En Derrida, ya la metáfora es la imagen misma de la comunidad²⁴⁵. En este ensayo, Derrida afirma que de hecho la historia de la metafísica occidental estaría ya en situación trópica, no sólo porque la metafísica sería “el recinto en el que se habría producido y

²⁴⁵ El lector puede recordar la metáfora con la que inicia Derrida su ensayo, donde Derrida compara la metáfora con un vehículo automóvil que habitamos y que nos desplaza por la ciudad.

encerrado *el* concepto de *la* metáfora, por ejemplo, a partir de una determinación del ser como *idos*” (1987/1989a, 57). Sino que además, la metafísica sería trópica, en cuanto que se presenta como un “desvío metafórico” conforme a la “retirada esencial del ser” (1987/1989a, 57). Para Derrida, entonces, no se puede hablar del ser propia ni literalmente, sino “quasi metafóricamente”, según una metáfora de la metáfora. Así, habría ya en el mismo acontecer del ser una *retirada de la metáfora* como retirada del ser (1987/1989a, 57-8). Esta retirada de la metáfora en la metáfora corresponde a la *diferancia*, es decir, a la diferencia ontológica que hace posible tanto la metafóricidad como su retirada (1987/1989a, 63). El ser se retira en el ente dando lugar a la diferencia, la cual se inscribe como *diferancia* en el lenguaje.

De este modo, la retirada de la metáfora tiene su forma paradójica en una insistencia. La metáfora se retira en el desbordamiento de su límites, en el excedente del sentido. Este exceso es propio de la metáfora, porque es señal del desplazamiento semántico bajo el que opera. Es decir, la metáfora significa un “trazo suplementario”, es decir, esta significa un “retorno” y un “retrazo” (*retrait*) del sentido, trazo que permanece como una huella imborrable en el texto (1987/1989a, 38). Así, en el retorno repetitivo de la metáfora como lengua metafísica, es decir, como terreno en el cual la metafísica se despliega y se re-traza, también hay un suerte de *retrazo* infinito de este sentido propio del ser, que buscaría la metáfora con sus múltiples nombres; y que se da por el *reenvío* de significado que ésta encarna.

Esta retirada de la metáfora a la que se refiere Derrida, en mi interpretación, puede ser asumida justamente como *paradoja*, en los términos en los que la he explicado en esta tesis. La metáfora es una conciliación armónica de lo diferente que en la relación retórica se apareja como una sola identidad. En la relación metafórica se hace notar la proximidad ontológica que tienen dos cosas, con base en una analogía. A su vez, la metáfora funciona de manera *mimética*, es decir, hay en el corazón de la metáfora una tensión entre el sentido propio, que debe de ser descubierto, y el sentido impropio, el aparente. Por el contrario, la paradoja, en sentido retórico, se trata de una relación irreconciliable entre dos sentidos: la juntura de dos cosas diferentes, impropias para la lógica, cuya diferencia no puede ser superada, y que por ello, significa para la relación una retirada del sentido. En consecuencia, en la paradoja lo que se retira propiamente es la acepción del sentido como metáfora. En esta paradoja, en mi opinión, se interrumpe la metáfora bajo la que funciona la *dóxa*, puesto que se interrumpe el procedimiento analógico del lenguaje en su acepción instrumental, la articulación del *algo como algo*. La interrupción de la lógica analógica del lenguaje presenta la diferencia lingüística como diferencia absoluta: la diferencia del sí, del cada vez del ser.

A su vez, para Derrida, la oposición entre lo propio y lo no-propio es la tropología de la historia de la filosofía que articula las diferentes figuras de oposición de la metafísica —esencia-accidente, intuición-discurso, pensamiento-lenguaje, inteligible-sensible. Estas figuras tienen la posibilidad de erigir el sentido filosófico, siempre y cuando se asuma que en éstas hay un sentido esencial, propio e independiente de las metáforas que lo transfieren (1972/2013, 269). Este sentido propio está dado por el “nombre propio” que funge como el primer motor no metafórico de la metáfora, “el padre de todas las figuras” (1972/2013, 283). Sin embargo, este nombre propio no está presente. Así en la metáfora está inscrita su propia negatividad, que es la del lenguaje. En la relación analógica la relación metafórica no se detiene, de modo tal que la “fuerte puntual de verdad o propiedad” permanece en retirada (1972/2013, 283). A partir de lo anterior, se puede deducir que la ausencia del nombre propio, de hecho, tiene su origen en la falta de fundamento del ser como existencia. En este sentido, el punto de verdad no sería semántico realmente, sino

sintáctico, es decir, es reparto de sentido. De hecho, no hay como tal nombre propio, el nombre es trama: un sistema de relaciones que se inscriben y se intersectan, eso es lo que lo constituye. Así, el ser ha sido siempre impropriadamente nombrado, y por ello, impropriadamente conocido. Sin embargo, y éste es el mito con el que se rompe, el ser no puede ser nombrado propriadamente, en cuanto que el nombre ya funciona *quasi metafóricamente*, es decir, se presenta en ausencia.

A continuación, en el texto Derrida hace una metáfora acerca de la metáfora refiriéndose a Du Marsais, y la nombra “la morada prestada”. Desde mi perspectiva, esta metáfora expresa que habitar la metáfora es estar-fuera-de-casa, estar fuera de lo propio. Estar en la metáfora es habitar la retirada de la comunidad como metáfora. De este modo, en la lectura acontece una ex-propiación de la nominación otorgada por la *dóxa*. Es decir, en la retirada de la metáfora que acontece en la experiencia de la *paradoja*, somos expulsados de la casa en la que habitamos con el lenguaje. De esta expropiación de nuestro hogar resulta el deseo: “*querer-decir*”, que acontece bajo la forma de la pregunta por el lenguaje: *cómo decir*. Este deseo es un llamado humano hacia la reapropiación: renombrar, ajustar, reparar la justicia de la impropiedad del nombre. El deseo es *goce* inapropiable e inaplacable, no puede colmarse con el nombre. Se nos llama a una nominación condenada al fracaso.

Ahora bien, consigno aquí otra cita de Derrida para continuar la argumentación en esta línea: “es también porque la metáfora no reduce la sintaxis, dispone por el contrario sus desviaciones, por lo que se arrebatada a sí misma, no puede ser lo que es más que borrándose, construye indefinidamente su destrucción (1972/2013, 307). De este modo, la autodestrucción de la metáfora puede seguir dos trayectos, ambos presos de una generalización que se da en mayor o menor medida. Habría en el primero una resistencia a la diseminación de lo metafórico, orientada hacia la reapropiación de la verdad como semántica: “lenguaje pleno y sin sintaxis”, es decir, “a la vocación de una pura nominación”, la cual carecería de diferencia sintáctica, articulación y por ello, de sustitución semántica (1972/2013, 310). La otra en cambio, se asume como suplemento de resistencia sintáctica, es decir, intentaría desplegar sin límite la metáfora, como suplemento de la verdad, para “arrancarle los lindes de propiedad” (1972/2013, 310), a tal grado que pueda desbaratar la oposición entre semántica y sintaxis, como principio organizador de la metáfora que corresponde a la oposición entre el sentido propio e impropio.

Esto nos permite concluir que, si la literatura es irremediamente metáfora, la literatura es también autodestrucción de la metáfora. A estos modos de la autodestrucción, en mi interpretación, le corresponden dos formas distintas de la *desfamiliarización*²⁴⁶. El término “*ostranéie*”,

²⁴⁶ Hay que recordar que el término “desfamiliarización” nos remite también al *Unheimliche* de Freud, que significa literalmente “des-familiarizar” o “estar-fuera-del-hogar”, pero que se traduce como “siniestro u ominoso”. El ensayo de Freud se titula “*Das Unheimliche*” (1919), quien lo escribe basándose fundamentalmente en el cuento “El hombre de la arena”, entre otros textos de Hoffmann y ejemplos literarios de lo ominoso. Este cuento por su anécdota, Nathanael está seguro de reconocer en su adultez a un personaje de su infancia que lo aterrorizaba, le resulta un modelo ejemplar a Freud para pensar en la angustia que deviene del trauma infantil. No me remitiré al texto de manera profunda, sólo deseo consignar una cita que puede mostrar la relación entre los términos antes mencionados: “La primera: Si la teoría psicoanalítica acierta cuando asevera que todo afecto de una moción de sentimientos, de cualquier clase que sea, se trasmuda en angustia por obra de la represión, entre los casos de lo que provoca angustia existirá por fuerza un grupo en que pueda demostrar que eso angustioso es algo reprimido que retorna. Esta variedad de lo que provoca angustia sería justamente lo ominoso [...] La segunda: Si esta es de hecho la naturaleza secreta de lo ominoso, comprendemos que los usos de la lengua hagan pasar lo ‘*Heimlich*’ (lo ‘familiar’) a su opuesto, lo *Unheimliche* [...] pues esto ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino

desfamiliarización o extrañamiento en ruso, fue utilizado por Shklovski, entre otros formalistas rusos, para definir la técnica del arte, en particular de la poesía. Con este término, Shlovski trata de romper la tendencia a asumir la poesía como un discurso de imágenes orientado a una comprensión simbólica de la obra artística. Para Shlovski (1978), el valor de la acción poética no radica en el contenido de las imágenes, sino en la operación que las construye y que deviene de un procedimiento de desautomatización de la lengua cotidiana. Así como Heidegger afirma con el análisis del *Das-Man* que el habitar en la *dóxa*, el sentido común, es existir en una estadio de automatización que incluso nulificaría la toma de decisiones en términos de la percepción, el placer y el juicio (2003b), para Shlovski, la automatización del lenguaje cotidiano deviene también en una automatización de la vida misma y del mundo circundante: “Así la vida desaparece transformándose en nada” (1965/1978, 60). Para Shlovski, el arte devuelve la vida a ese mundo circundante, puesto que tiene la finalidad de “dar una sensación del objeto como visión y no como reconocimiento” (1965/1978, 60).

Así, puedo sostener que la poesía tiene el potencial de interrumpir el mito, porque interrumpe la lógica del reconocimiento a través de la cual el lenguaje se articula instrumentalmente y esto deviene en un verdadero encuentro con las cosas en su coseidad, es decir, más acá y más allá del nombre propio que las ha ocultado bajo una determinada apariencia en la *dóxa*. Este procedimiento de desautomatización retira la metáfora, en cuanto que rompe el vínculo que existe entre la cosa nombrada y el nombre propio. Así, la cosa adquiere todo su peso en esta resistencia a la nominación. El desplazamiento semántico por medio del cual acontece la desautomatización nos muestra el carácter de suplemento del lenguaje y por ello nos presenta el límite de éste, su impropiedad como lo más propio del lenguaje.

A su vez, dice Shlovski: “los procedimientos del arte son el de la singularización de los objetos, y el que consiste en oscurecer la forma, en aumentar la dificultad y la duración de la percepción” (1965/1978, 60). Cabe preguntar aquí, ¿a qué se refiere el formalista ruso con el oscurecimiento de la forma? En mi exégesis, este procedimiento está preso de una paradoja. Se dona la visión del objeto a través de un oscurecimiento de la forma como *eidos*, es decir, de la forma como un ajuste entre la realidad y su representación. La forma se “oscurece” haciendo perceptible el carácter singular del objeto, y el objeto como esa cosa inapropiable por el lenguaje. La cosa adquiere todo su peso como peso del pensamiento en la emoción; el *pathos* con el pensamiento se hace presente, se brinda la cosa como una dificultad y una duración. El peso del pensamiento hace presente a la cosa en su *diferancia*, como un ser singular que no puede ser nombrado nunca cabalmente, porque escapa a la relación analógica. Así, el nombrar desautomatizado, con el cual el lenguaje otorga una “visión”, retira la visión cotidiana y automatizada de la cosa, devolviéndole a ésta su *presentidad*. Conforme a ello dice Shlovski: “El acto de percepción es en [el] arte un fin

algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de represión” (240-1). En este último, cabe señalar que lo “ominoso” justamente desoculta aquellos que se ha ocultado en la represión, pero que no desaparece, es un sentido extraño que se repite como “iterabilidad” en el sueño y el comportamiento.

Asimismo, habría que decir que también el término “desfamiliarización” y la operación que describo arriba guardan relación con el *Verfremdungseffekt* de Bertold Brecht, es decir, “el efecto de extrañamiento” de la escena a partir del cual Brecht intenta romper la “ilusión” de realidad en el espectador para evitar la empatía. Este extrañamiento consiste precisamente en el rompimiento del horizonte de comprensión común y aceptado, a partir de operaciones tales como: rompimiento de la cuarta pared, travestismo de los personajes, exageración actoral, uso inhabitual de la luz, etc. Este último ciertamente busca retirar el carácter mimético de la obra para enfatizar que ésta es un artificio artístico.

en sí y debe ser prolongado. El arte es un medio de experimentar el devenir del objeto: lo que ya está ‘realizado’ no interesa para el arte” (1965/1978, 60).

De esta manera, se puede aseverar que el arte nos presenta alguna cosa en su *presentidad*, es decir, no como una presencia que ya está dada, sino como un hacer-ser: llegada a la presencia. Esto es lo que se busca “entrever” del mundo, la presentidad antes de la presencia, el momento mismo en el que acontece el presentar-se. Por tal razón, el arte es un “medio” en cuanto que ocasión de llegada, pero es un fin en sí mismo en cuanto que acto de percepción. Así, la *desfamiliarización*, al ser procedimiento artístico y acto de percepción, es la operación: el medio a la vez que el fin de sí del arte.

De este modo, la literatura se trata de una *poésis* que es *práxis*, es decir, que no está determinada por la producción de una determinada obra, sino por la creación infinita, pero no continua, de los “cada-vez” que la integran. El énfasis no está puesto en el producto que genera la producción, sino en el carácter operativo de la *desfamiliarización* como lógica productiva. Podemos darle el nombre de *práxis poética* de la literatura. En la operación está en sí mismo el sentido. La operación no es el medio por el cual se llega al fin: la obra. La literatura es la operación misma de articulación de la comunidad, que se reparte en las obras singulares, nunca acabadas ni cerradas en sí mismas, sino abiertas en esa operación a su propia inoperancia.

Ésta es la lógica de la literatura con la que habría que pensar tanto la historia de la literatura como el texto. Lo que quiere decir que el texto no es un organismo, ni un totalidad orgánica, es decir, no es una disposición de partes que funcionan en conjunto bajo “la ley general de una instrumentación cuya co-operación produce y sostiene el todo en cuanto forma y razón final del conjunto” (Nancy, 1986/2001a, 140). Es esta lógica de una articulación no orgánica ni instrumental, lo que he querido captar con la *parataxis* como sintaxis de la obra. Una sintaxis que asume la libertad como su principio de organización y con ello, alcanza la desautomatización a partir de ese desplazamiento semántico. Esta desautomatización que nos orienta hacia el mundo, a la visión del mundo como si fuese la primera vez, es un llamado que nos convoca hacia la vocación de la nominación: la pregunta *cómo decir*.

Este desplazamiento semántico que ofrece una visión a causa de esa desfamiliarización tiene lugar conforme a esos dos trayectos de la autodestrucción de la metáfora. Tenemos, por un lado, la literatura que se asume como *mímesis* polisémica y que busca resistirse a esa diseminación del sentido, a través de un proceso de reapropiación de la verdad, cuya intención sea justamente la de superar *la letra*, la articulación misma y su implicación como *diferancia* en la sintaxis. O bien, la literatura que se asume como suplemento, es decir, que se deja enviar sin retorno, por la metáfora, en el juego infinito de la sustitución del lenguaje. En esta última, lo propio se convierte en impropio y lo impropio en la posibilidad más propia del lenguaje.

La primera implica todavía una vocación nominativa que confía en el carácter enunciativo del lenguaje. Y por ello, su lectura involucra el procedimiento hermenéutico, es decir, la lectura se trata de una comprensión de la verdad oculta, que si bien no puede enunciarse cabalmente, se enuncia siempre en cierta medida en la obra y puede ser desocultada por el lector. Esta lectura estaría atrapada en la figura del diálogo.

En cambio, habría otro tipo de literatura. La que se asume como *escritura* y repite su carácter de ex-cripción una y otra vez. Esta escritura no puede ser asumida más como una *mímesis*, no es representación sino suplemento de la verdad, sustitución de ésta. Esta escritura abre lugar para el sentido sin la puntuación semántica de la verdad, es decir, a la presentación sin presentidad, que trasciende y desborda la presencia. Ahora bien, en la medida en que la escritura tiene

que ser “repetible”. La literatura de este tipo está definida por la *iterabilidad*. El concepto de iterabilidad nos permite ligar la repetición a la alteridad. Como afirma Derrida, “uno de los aspectos definitorios de la escritura es que debe funcionar en ausencia de todo destinatario empíricamente determinado” (2013, 357). Esta ausencia de destinatario no significa la modificación continua de la presencia, sino la ruptura de la presencia misma. La escritura es una maquinaria que sobrevive aún más allá de quien la dice y la recibe. Por ello, constituye la figura de la imposibilidad del diálogo. Así, la escritura se sustrae de entrada, al horizonte semántico y hermenéutico. Este es el primer extrañamiento o desfamiliarización que hace la escritura con respecto al lenguaje de la *dóxa*. El signo ha de repetir-se, reiterar su sentido, siempre y cuando este mismo sentido sea otro.

En mi interpretación este carácter de *iterabilidad* de la escritura es lo que, de hecho, le concede la posibilidad de llamarnos a la responsabilidad. La escritura demanda un *responder-a* ella, pero este responder se da en la forma de una creación singular plural. Se participa de la estructura iterable de la escritura, pero la repetición es aquí siempre otra; en primera, porque no depende del contexto, se libera de las condiciones presenciales del momento de su inscripción —horizonte hermenéutico—, y en segunda, porque es precisamente en ausencia de su productor y un destinatario empírico en particular .

De este modo, en la lectura el sentido se nos presenta en su forma *iterable*, dando lugar al límite como experiencia misma del sentido. Esta experiencia de la *iterabilidad* en la que el mismo y lo otro están en relación irreconciliable es experiencia de la *paradoxa*. La *iterabilidad* nos presenta el límite como lo común y la comunicación, ya no como una transmisión de mensaje, sino como la diseminación: el reparto del sentido como *diferancia*. Esta *diferancia* es la *diferencia absoluta*, en cuanto que no hay nada más absoluto que está diferencia, la cual constituye la articulación original del ser que se reparte y se retira en los entes. La paradoja se presenta en el *pathos* de la experiencia de lector como una retirada del carácter mimético del lenguaje. Se desautomatiza, entonces, el mundo y esto significa para nosotros un encuentro con el mundo de nuevo: libertad para la creación.

En el poema de Beckett que antes comentamos, por ejemplo, lo que se desfamiliariza es la propia posibilidad de hacer mundo. No hay nada más que hacer. Nos encontramos en el extremo de la desfamiliarización. Algo nos convoca a entrever en el texto, ya no un mensaje, sino el límite mismo sobre el que se despliega. Y este límite que es expuesto en la escritura, no es otro que el límite de la comunidad. De modo tal que, el llamado al *sí-mismo* que somos es *nuestro*. Se nos llama a la expropiación de ese sentido que hemos adjudicado a la comunidad, se nos llama a la liberación del sentido que significa una liberación de la comunidad. Por ello, hablamos de una *poíesis* cuya finalidad está dada en sí misma y para sí misma, en el acontecimiento mismo de la escritura como una excripción iterable.

Por lo tanto, los diferentes elementos que integran la obra no son sus órganos, ni siquiera funciones —como querría leerlo el estructuralismo—, sino que son co-responsables del emplazamiento que significa la obra. La obra no es otra cosa que ese juego de articulaciones que significa su totalidad. No hay centro ante lo cual todo se organiza, no hay subordinación. De modo tal que, los elementos no co-operan para la construcción de un sentido; por el contrario, se tocan entre sí articulándose, pero este rozamiento no está exento de resistencia. La articulación es fricción, y como tal, produce calor, energía, desgaste. Esta fuerza energética, en cuanto que pasión, es lo que nos devuelve a la articulación misma y definitoria de la comunidad dinámica.

Cada escritura en su articulación reactiva la dinámica de la comunidad, su eterno juego

de desplazamiento de sentido: juego arbitrario, gratuito y libre. La fuerza energética de la fricción de esa articulación con la obra, de la cual también nosotros participamos, nos con-mueve hacia la creación de mundo. La energía de la obra se transforma, transfigura en el lector, quien da lugar a la literatura con su creación singular plural de mundo.

A esta actitud de participación con la obra le he llamado “entrever”. La lectura es una actividad de “entre-ver”, es decir, de un ver en co-responsabilidad, ver entre varios, descubrir la visión que entre todos le hemos dado a una cosa. Retirando esa metáfora de la cosa, despojándola de esa visión, se le otorga tal vez otra visión a la cosa. Pero esta visión es suplemento de la cosa, no pretende representar su verdad, se asume ya de origen como su no-verdad. Por ello, la escritura escapa a la figuración de la verdad. Su inoperancia se ofrece en la retirada de la metáfora, en la interrupción del mito, que si bien, es suplementado por otra metáfora, padece su auto-destrucción.

Por ello, coincido con Nancy en que la comunicación de la literatura en lugar de acabar la comunidad, la inacaba, “suspende la realización de la figura heroico-mítica” (1986/2001a, 144). El procedimiento en mi opinión es una aporía. Se propone una figura, se utiliza un ejemplo, se construye un héroe, pero toda esta construcción muestra su ineficacia. Al presentar el límite, nos muestra que no hay héroe posible, que no hay figura que pueda asumir sola el heroísmo de la vida y la muerte. La literatura deshace su propia figura y su propio ejemplo. Entonces, como afirma Nancy, la literatura puede presentarnos la verdad de la interrupción del mito, la verdad de la interrupción de todos las hablas fundadoras, creadoras y poéticas (1986/2001a, 146). Ésa es justamente la definición de *literatura* como *comunismo literario*: la interrupción de una voz común de la generalidad.

Desde mi comprensión, la *escritura literaria* inscribe la responsabilidad ontológica que tenemos para el sentido común. La activación de su diseminación en la lectura constituye el modo de responder-a este llamado por la creación de un habla para, por y hacia la comunidad. En el *responder-a* de este ver-entre-nosotros, el sentido de la comunidad nos toca: es un decir que hace existir un acceso, se abre un espaciamento para la llegada del ser como mundo. El trazo abriente se siente como lenguaje. Lenguaje que es escritura porque está proyectado hacia fuera de sí, cuyo sentido está permanente aplazado y excedido.

El texto es un tacto porque su tema no es más que el tacto mismo, es decir, el *pathos* mínimo del límite en el que el mundo comienza y se hace cuerpo de sentido. El tacto del límite que produce este *lógos* del *pathos del pathos* presenta entonces la pasibilidad estructural del sentido y esta pasibilidad es la oportunidad que abre un lugar para la creación, otro modo de darse una relación con el mundo, la cual no esté mediada por la *dóxa* y su lógica. Esta otra relación que se da con la creación del sentido es la *paradoxa* en la que la diferencia absoluta se presiente como lo común. Es una escritura que es dirección-a-fuera-de-sí, en espera y en deseo de la posibilidad de sentido.

Por ello, la *escritura literaria* significa una experiencia de la libertad, en cuanto que la lógica de la libertad es justamente la de la *retirada del ser* que dona la singularidad; pero que en el trazo abierto, en el retrasar, también une a lo *diferante* donando la relación: la responsabilidad del *nosotros*. La escritura da lugar al emplazamiento, que no es otra cosa que la libertad de la que surge el mundo. Es experiencia de la experiencia misma que comporta el existir. Con la expropiación del lenguaje, acontece un doble movimiento: se nos retira la “verdad”, aquella que hemos construido desde la *dóxa*, asumiendo el devenir histórico del *lógos* como la metáfora, el mundo que habitamos cotidianamente. Pero en esta retirada acontece un con-tacto, acontece la experiencia

de la *llegada del ser-en-común*, que nos ex-pone como singulares plurales y nos devuelve la dimensión ontológica de la libertad inconfesada, que siempre ya como creadores del mundo nos es demandada.

CONCLUSIONES.

La investigación comenzó con la pregunta acerca de si el arte, en específico la experiencia de la literatura podría comprenderse como una experiencia de orden fundamental, de acuerdo con el pensamiento de Heidegger en su época tardía. A partir de la *Kehre*, Heidegger recupera la meditación sobre la creación, en términos muy distintos a los de *Ser y tiempo*, donde a la *poiesis* y a la *téchne* les corresponde la experiencia cotidiana e impropia del Dasein. A partir de la década de los 30, Heidegger indagará en la experiencia de la creación, en concreto, aquella que refiere a la creación poética, para interpretarla como un modo auténtico del acontecer del ser y, por tanto, como desocultamiento de su verdad. Este cambio de orientación, sumado al paulatino alejamiento de la interpretación de la existencia en términos de comprensión significativa, nos indica que Heidegger problematiza la jerarquización que trama en *Ser y tiempo*, donde la *práxis* deviene la actitud fundamental de la existencia, por encima de la *théorein* y la *poiesis*. Sin embargo, esto no significa que Heidegger abandone el énfasis en el ser como un devenir y un acontecer en el tiempo. En mi interpretación, el proyecto heideggeriano tiene continuidad, a pesar de las enormes diferencias metodológicas que presenta.

Por tal razón, para abordar el cuestionamiento inicial que me propuse, me encontré en la necesidad de hacer un contraste entre *Ser y tiempo* y los trabajos posteriores, sobre todo aquellos que proponían una interpretación distinta de las formas cotidianas e impropias de la llegada del mundo para el Dasein: el ser-a-la-mano y el ser-delante de los ojos. Tras dicha revisión se hizo claro para mí que el concepto que comunica las diferentes etapas del pensamiento heideggeriano, desde el cual se puede brindar unidad a su obra general, es el *lógos*. Puesto que tanto en su etapa temprana como en la etapa tardía, Heidegger sostiene que la aperturidad del ser y su mostración son lingüísticas.

Desde este eje de análisis, la revisión me permitió observar que la diferencia central entre lo que se ha llamado el primer y el segundo Heidegger se cifra en la concepción del lenguaje como llegada del ser, que, o bien se presenta en la forma de la *dóxa*, en su acepción pragmática, como lo plantea en *Ser y tiempo*, o bien, en términos de pasibilidad de sentido, bajo la forma de la experiencia del lenguaje. A partir de tal observación, se hizo muy claro para mí que en *Ser y tiempo* había una serie de problemáticas que devenían de la visión instrumentalizada del lenguaje; la cual no sólo era central para la comprensión de la relación del humano con el mundo, sino que incluso era determinante para la interpretación emprendida por Heidegger acerca del cuidado.

Aunque inicialmente, consideré que el cuidado podía ser el problema central de la interpretación de *Ser y tiempo*, después de un examen más detallado de la obra tardía de Heidegger, cambié de parecer y me percaté de que el problema del cuidado radicaba en su articulación como *por-mor-de* [*Worumwillen*]. Desde el *por-mor-de*, la existencia quedaba reducida a un ejercicio netamente pragmático, en cuanto que todas las estructuras relacionales que integran el *ser-en-el-mundo* se subsumen a la lógica de la significatividad y, ésta a su vez, a la estructura del *para-algo*. Desde esta exégesis, no sólo el cotidiano y caído Dasein actuaba en función a la utilidad, relacionándose con las cosas del mundo y los otros como si fueran medios para un determinado fin, sino que, al ser el *por-mor-de* la orientación que brinda unidad y totalidad a la existencia misma y al constituir lo desocultado en la resolución, esto es, lo que dota de su sentido auténtico a la existencia posibilitando la apropiación del proyecto existencial, cabe el peligro de concebir la existencia desde una perspectiva instrumentalista. El *por-mor-de* constituye el último *para algo* de la cadena significativa,

de modo que provee una visión unilateral del ser-en-el-mundo, y sesga la aperturidad, que es condición existencial determinante, conforme esta “finalidad” del Dasein; la cual no está entendida como finitud, sino como causa final. Así, la relación con el mundo está focalizada siempre y solo desde el encuadre del Dasein, cuya más grave consecuencia, para mí, es la carencia de una verdadera consideración del ahí espacio-temporal en el que se despliega la existencia y, con ello también, de la probabilidad de transformación del humano en y a través del devenir existencial.

Por otro lado, la interpretación emprendida en el cuidado presenta el riesgo de quedar atrapada en un círculo vicioso, en cuanto que la experiencia del Dasein sólo tiene una orientación, del humano hacia el mundo, y ésta está subordinada a la condición respectiva, la cual a su vez está sujeta al *por-mor-de*, que, por el *factum* de la comprensión, es un sentido ya descubierto por el humano. En esta medida, se me reveló necesaria una comprensión más integral de la relación, es decir, visualizar la posibilidad de que el encuentro con el mundo, que se da como ahí existencial, modifique, transforme, afecte y altere el sentido de la existencia en su fundamento. Para pensar esa posibilidad resultó imposible mantener una identificación entre el sentido y el *por-mor-de* (los matices de dicha interpretación fueron explicados en el primera capítulo de la tesis).

Sin embargo, tras una cuidadosa revisión de *Ser y tiempo*, pude notar que ya en la interpretación del Dasein Heidegger abre la posibilidad de pensar en una dimensión pasiva de la existencia: implícita en el concepto mismo de aperturidad lingüística, experimentada en los estados de ánimos y en la resolución y, por ende, asociada al surgimiento de la pregunta por el sentido del sí-mismo. Al reparar en las experiencias antes mencionadas, percibí que el *pathos* era lo que disponía al Dasein a la posibilidad de fundamentarse. De modo tal que, el *pathos* era lo que en realidad abría y presentaba, para el Dasein, su relación con el mundo, y no sólo consigo mismo. Así, noté que el *pathos* me permitía concebir la resolución como *aperturidad decidiente*, en los términos en los que la explica Nancy. Este desarrollo me indicó que la aperturidad era un *pathos del lógos* y que este *pathos* era lo que disponía al Dasein a hacerse cargo de su existencia a través del sentido, en otras palabras, tomar una decisión que constituía un responder-al mundo y a su interpelación como *pathos existencial*. Esta reflexión fue desarrollada en el apartado 1.4.

Desde ahí pude realizar una remodulación de la noción de existencia y su despliegue como *ser-en-el-mundo*, la cual me permitió pensarla como una creación en lugar de como una comprensión. Para emprender tal tarea, entonces, se hizo necesario comenzar con el cuestionamiento de la visión del lenguaje en *Ser y tiempo* asociada a la *dóxa*. Por ello, en el apartado 1.1. expliqué la problemática de la instrumentalización del lenguaje a la que la estructura del *para-algo* nos orilla. Para luego, en el apartado 1.2., proponer que si el lenguaje era el modo de la relación con el mundo, entonces al comprenderlo desde la estructura del *ser-a* propuesta por Nancy, se nos mostraba que la articulación estaba sujeta tanto al *para* como al *con*.

Del desarrollo de la estructura del *ser-a* como la forma de la articulación de la relación con el mundo, concluí que el lenguaje podía interpretarse como el auténtico modo del ser-con, mismo que no refería únicamente a los otros humanos. Así, la aperturidad lingüística no podía únicamente visualizarse como *lógos* en su acepción de *dóxa*, sino que habría que considerar a este *pathos* del *lógos* que acompaña cualquiera de nuestros encuentros con el mundo. A esta dimensión del *lógos* que también es *pathos*, le llamé *parádoxa*, basándome en el concepto de paradoja de Kierkegaard: la experiencia de la pasión del pensamiento. El concepto de paradoja kierkegaardiana me indicó varios aspectos fundamentales para mi interpretación: (1) que la pasión del pensamiento podía ser aquello que nos abriera a la diferencia absoluta en términos de diferencia ontológica; (2) que esta diferencia ontológica era lo que podía rasgar la pre-comprensión del mundo,

es decir, abrir para nosotros el cuestionamiento de la *dóxa* como una verdad; (3) que dicha tarea, en tanto que una pasión, no podía estar exenta de la relación con otro, aunque sea el otro del sentido mismo; y finalmente, (4) que la alteridad del ser, entendida como diferencia absoluta, significa la presentación de la *diferancia* —la *différance* de Derrida—, la cual se experimenta en la forma del sentido como una circulación diferante, sentido singular plural: reparto, participación y partición. Este último aspecto me encaminó a la problemática del sentido tal y como ésta fue entendida por Nancy, con la caracterización del sentido como *partage*.

La obra de Nancy me permitió emprender la remodulación que buscaba acerca del lenguaje, a través del concepto de éste como “sentido del mundo”. Para Nancy, el sentido no podía identificarse como una cualidad meramente humana, sino como el modo mismo de la relación en la que los entes existen. Así, la clave de la remodulación del lenguaje en términos de *parádoxa* radica en la identificación del sentido y el ser, de modo tal que entonces toda llegada a la presencia, por sí sola, constituye una exposición del sentido. Razón por la cual también cada cuerpo puede enunciar de una manera absoluta el sentido, aunque no total, a través de su específica singularidad ya siempre arrojada y en contacto con los otros entes.

La posibilidad de pensar la exposición del ser en términos de *expeausition* [ex-piel-sición] constituye el giro metodológico central desde el cual pude proponer que las experiencias de la creación, antes vistas como inauténticas, son experiencias de orden fundamental para el humano. Puesto que, si aceptamos que el sentido no es un significado para el humano, sino justamente un modo de llegada a la presencia y de acontecer el ser, entonces, cada existencia que presenta el ahí puede enunciar de una manera auténtica al ser en su totalidad lo que no significa el ser total—. Para emprender esta última reformulación fue necesario recurrir tanto a los textos de Nancy como al pensamiento de Derrida que lo influencia. Sin embargo, esta interpretación requería de un pensamiento que no olvidase la diferencia ontológica, ya que se podía caer en la confusión de interpretar la presencia como el ser mismo, lo cual por supuesto era del todo contradictorio con el objetivo de la ontología, en tanto que convertía al ser en una sustancia. Ante tal dilema, pude extraer las siguientes consideraciones metodológicas y sus implicaciones en términos argumentativos: (1) no hablar de la presencia sino del presentarse, y por tanto, del cuerpo como un acontecer en el tiempo y el espacio, considerar al cuerpo en su llegada; (2) pensar que cada cuerpo, si bien era el ser, constituía un diferir de éste, es decir, observar al cuerpo como suplemento del ser, que al dejar de ser, da lugar al ente, lo que significaba que cada cuerpo podía ser todo el sentido pero no de una forma sintética, sino justamente como una paradoja: ser singular plural; (3) para alcanzar algo así como una comprensión del ser, entonces, había que pensarlo siempre en su articulación con los otros seres, es decir, como ser-con, cuyo sentido es exceso y circulación, y por ello, jamás localizable en una única entidad; (4) y por último, al no poder identificar al ser con ningún sentido en particular, si el ser era sólo en su diferir en los entes, es decir, en sus ocasiones espacio temporales de cada existencia, el sentido verdadero del ser sólo podía constituir esta *diferancia* misma de los entes. De tal modo que no hay más sentido que esta diseminación irrefrenable, no hay posibilidad del sentido que no esté en los entes en su cualidad de suplemento ficcional del ser.

Ahora bien, a partir de esta metamorfosis de la noción de sentido concluí que la forma más adecuada de interpretar la existencia era en términos de una creación de mundo, en cuanto que la creación, tal y como es pensada por Heidegger y luego por Nancy, no es, como la comprensión, una actividad pragmática. Por el contrario, la creación está determinada por la pasibilidad, no constituye una actividad productora, sino una articulación de co-responsabilidad entre

diferentes regímenes y registros del sentido. El desarrollo de dicha argumentación fue la materia principal del primer apartado del segundo capítulo (2.1.). De modo tal que, no sólo en nuestro producir y utilizar utensilios, sino también en el encontrar cotidiano con la cosa, la forma de relacionarnos con el mundo es la co-responsabilidad creadora. Esta actitud de disposición es una acción-pasión, que de hecho es un *lógos*, justamente una articulación (*légein*) que crea el sentido. En esta acción-pasión el humano se vuelve pasible del sentido de los otros, que ya lo incluye puesto que él ya siempre ha participado de su circulación (esta premisa se defiende en el análisis de la comunidad desobrada, con base en Nancy, que realicé en el apartado 2.2.). Así, la creación en términos existenciales enuncia el singular plural de nuestro sentido, el sentido del otro como el sentido ya siempre mío, del que he participado y que rasga el concepto mismo de lo propio y la mismidad.

Porque en la creación existencial acontece a la vez que una a-propiación, una ex-propiación; esta ex-propiación no puede suspenderse, pues define la existencia misma en su carácter de ser-fuera-de-sí, como esencia en su dehiscencia, impropia necesariamente y sin posibilidad de apropiarse absolutamente. Esto me permitió resolver que el humano ya está en relación propia con los otros en su existencia, aunque no tenga una comprensión explícita de ello, puesto que él mismo está transido por la vulnerabilidad ontológica que lo define: éste es su *pathos existencial*.

Ahora bien, en este punto, puede surgir el cuestionamiento de si este desarrollo se queda en una mera descripción y no tiene el potencial de conducirnos a ninguna actitud de la *práxis* con miras al conocimiento de la verdad. Puesto que he descartado la posibilidad misma de la apropiación, lo que queda claro aquí es que habría una rasgadura de la identificación heideggeriana entre verdad y propiedad, la cual a pesar de sus diferencias estaría presente hasta en sus trabajos tardíos. Esta distinción entre verdad y propiedad está vinculada a la definición misma de sentido como aquello que no puede ser apropiado y que por definición resultaría impropio (este argumento fue el que me permitió afirmar que el goce podía ser justamente la experiencia del sentido²⁴⁷). Sin embargo, sostengo que la falta de una posibilidad de apropiación no impide que a través de ciertas actitudes existenciales nos podamos acercar a un conocimiento de la verdad. De acuerdo con lo anteriormente establecido, la actitud existencial de la pasibilidad sería justamente aquella que podría conducirnos al conocimiento del sentido en su verdad. Aunque antes he afirmado el carácter omnipresente de la pasibilidad del sentido, habría que comentar que algunas experiencias humanas, por su modo de acontecer como *paradoja*, podrían darnos más testimonio de la vulnerabilidad que nos define. Estas experiencias serían, entonces, fundamentales, en la medida en que nos abren y disponen a la relación que es el sentido. En estas experiencias surge la pregunta por el sentido en el modo mismo de la responsabilidad y la libertad ontológicas.

Ahora bien, la experiencia fundamental a la que he dedicado el desarrollo del tercer capítulo es la experiencia de la literatura. La razón por la cual escogí dicha experiencia entre otras igualmente interesantes es que ésta podía presentar de una manera muy clara cómo se da la experiencia de la *paradoxa* como sentido para el humano. Esta observación me permitió comprender la experiencia del sentido como experiencia del lenguaje, en las dos dimensiones en las que se da el sentido: sentido tan inteligible como sensible, o mejor dicho, *pathos del pathos del lógos* y *lógos del pathos del pathos*, enfatizando que hablamos del sentido desde una perspectiva ontológica fundamental.

²⁴⁷ Desarrollado en el apartado 1.4. y en el apartado 3.1.

A su vez, la experiencia de la literatura, ya desde su revisión como experiencia de la comunidad desobrada en Nancy²⁴⁸, resulta claramente una creación que depende de una experiencia pasible del sentido, en la cual el lector tiene que disponerse a una relación auténtica con el sentido del otro para crear *su* sentido. Puesto que el sentido de la obra ya es desobrado, es decir, es sentido siempre-al otro, sentido que depende del otro y que no es más que en la *diferancia* que lo define y articula. Así, tanto en el momento de escritura como de lectura, el sentido se crea por la relación de co-responsabilidad en la que se traman los participantes. De esa relación surge una creación del mundo, el cual no es otra cosa que el sentido mismo; y esta creación es autónoma, singular, irrepetible pero constituye una iterabilidad del sentido absolutamente. En la obra desobrada se crea un destello absoluto del sentido, un instante de plenitud, en el que el humano se experimenta a sí mismo como *reparto* de este sentido absoluto: *participación y partición* del todo del sentido que lo transita. En esta experiencia, el humano se experimenta a su vez como *ser-con*, es decir, como esencia singular plural.

Como expuse en el tercer capítulo, esta fundamentalidad de la experiencia está determinada por la paradoja misma y su operación en términos lingüísticos es la *parataxis*. Recuperé el concepto de *parataxis*, en la lectura que hace Adorno de éste término para definir la forma en la que se disponen los versos, conceptos e imágenes en el poema hölderliniano. Sin embargo, me propuse una apropiación teórica de este concepto, con el objetivo de utilizarlo para describir la estructura relacional del sentido en la escritura literaria, cuyo principio de organización está orientado por una actitud de suprema pasividad ante el lenguaje. Para ello, extrapolé el concepto de *parataxis* para estudiarlo a través de un poema en particular: *comment dire* de Beckett. Este poema me guió en la discusión filosófica, para definir y entender cómo acontecía la *paradoxa* como una sintaxis paratáctica en la escritura. En el análisis puntual de dicho poema, pude reconocer algunas operaciones lingüísticas que nos disponen a un encuentro con la obra en términos de experiencia del lenguaje. Asimismo, expuse por qué dicha experiencia comporta para quien la padece una pasión del límite. Eso me permitió afirmar que la escritura literaria demanda una lógica de lectura que no puede ser entendida como un comprender templado, sino justamente como una creación-con el mundo que nos abre a la responsabilidad por el sentido.

De este modo, interpreté la lectura como una experiencia de la paradoja, en la cual nos disponemos a nuestro límite, donde acontece la pérdida del sentido como un goce. Este goce nos abre a una relación nueva con el sentido, en la medida en que interrumpe el mito mismo del lenguaje como expresividad. Este potencial de la literatura radica en que interrumpe la lógica del reconocimiento gracias a la desfamiliarización o desautomatización del lenguaje, de modo tal que nos enfrenta con nuestro propio límite. Así, el lenguaje se muestra como lo más impropio en su naturaleza misma, pero esa impropiedad nos define; en cuanto que es a partir de tal cómo se da nuestra relación con el mundo. Por ello, sostuve que en la paradoja se nos muestra que el lenguaje se mantiene en la aporía entre el don y el deseo del sentido. Esta paradoja se presenta en el *pathos* de la experiencia de lector como una retirada del carácter mimético del lenguaje, el don; pero de la que surge justamente el deseo por el sentido. En la experiencia lectora, entonces, el mundo se desautomatiza y esto significa para nosotros la oportunidad de un encuentro nuevo con el mundo: libertad para la creación. Entonces, en la lectura lo que acontece es una ex-propiación del lenguaje y del sentido, la cual nos permite experimentar el sentido del otro, la *diferancia* del

²⁴⁸ El apartado 2.2.3. comenta la revisión de la tesis de Nancy mencionada aquí.

lenguaje, como un sentido propio. Esta ex-propiación significa para la razón una locura, la pérdida de la certidumbre del yo y la presentación del lenguaje como deseo. El lenguaje, entonces, se experimenta como lo inaplacable e inapropiable a lo que hay que responder con la creación de un mundo.

Ésa es la experiencia de la obra desobrada, donde el pensamiento acontece como una pasión en el otro. Ahí, el pensamiento pesa sobre nosotros y toma lugar tocándonos. En el toque de sentido que nos toca, también nos tocamos *nosotros* mismos, es el toque de este encuentro lo que nos abre a la vulnerabilidad misma que ya siempre hemos sido como *corpus de sentido*. El pensamiento pesa sobre nuestros cuerpos y los cuerpos lo ex-ponen en su misma posibilidad de ex-ponerse como cuerpos abiertos, diseminados, sujetos al desplazamiento. Por ello, identifiqué la experiencia de la literatura como una experiencia del goce, la cual tiene el potencial de mostrarnos la aperturidad que ya somos. Esta aperturidad es la que nos abre a la posibilidad existencial de la libertad, es decir, al encuentro de nuestra existencia como una ocasión siempre diferante del sentido, en la cual somos igualmente libres que responsables, es decir, libres de decidir quiénes somos y cuál es nuestro sentido del mundo, pero responsables de atender y padecer el sentido que ya siempre se nos ha dado como lo común.

Con esta creación del mundo que padecemos y hacemos en nuestro encuentro con la escritura literaria se crea, entonces, una ocasión de transformación del mundo y del sentido común —de la comunidad—, que tiene un potencial político²⁴⁹ inmenso. Con cada lectura se abre un espacio libre para la inscripción de aquello que no tiene lugar y no lo ha tenido. Este lugar es un sitio de encuentro en el cual los lenguajes, la partición de voces que integra y reparte el sentido, puede entrecruzarse para convertirse en sobre-escritura. En este lugar, la existencia tiene una oportunidad única para abrirse a la comunidad. La comunidad que, como dije en el tercer capítulo, es una semántica infinita, cuya sintaxis es precisamente el sentido: infinito contacto y desplazamiento entre *nos-otros*.

A continuación, sintetizo las conclusiones finales más relevantes que obtuve en esta tesis:

1. Se puede afirmar que el lenguaje se mantiene como el existenciaro más determinante de la relación de sentido a lo largo de toda la obra de Heidegger, en cuanto que el filósofo no

²⁴⁹ El término "político" necesitaría de una deconstrucción, que por la naturaleza de este trabajo no puedo hacer aquí. Sin embargo, sirve indicar que con "político" aludo justamente al ser-con de la comunidad desobrada, es decir, al sentido que se hace de forma común, que determina y define a la comunidad. Cabe mencionar que, por tanto, no está relacionado con el concepto de Estado, ni con la identificación de una ciudadanía en particular. Hablamos de un político que se soporta en la no identificación, que parte de la carencia de identidad. Para que quede claro el significado empleado aquí puede citarse la definición que enuncia Nancy (1993/2003c): "La política es el lugar del en-común en cuanto tal. O incluso el lugar del ser-conjunto [...] El conjunto, por el contrario, hace la apuesta común de lo numeroso como tal, más allá del 'dos', e incluso en el que por principio no es enumerable: la apuesta de lo anónimo tendencialmente indistinto en el que el agrupamiento está dado, pero no el lazo propiamente dicho" (138). A partir de dicho concepto, puede verse que para un desarrollo puntual de este "potencial político" de la escritura literaria, tendría que hacerse una distinción clara entre la articulación del ser-con, tal y como acontece en el amor y la del conjunto. Asimismo, valdría la pena hacer una revisión puntual del concepto de comunidad, no sólo en Nancy, sino en los otros filósofos contemporáneos que la han tocado: Agamben y Esposito. Los tres filósofos de la comunidad comienzan su empresa deconstruyendo el concepto mismo de política, vinculada a la idea de proyecto, síntesis e identidad. Por ello, habría que decir que la única política que puede devenir de la escritura literaria, la cual es por definición desobrada, será la de lo impolítico, esto es una comunidad sin fundamento ni clausura, abierta a la diferencia y a la alteridad como el motor mismo de su despliegue.

abandona la idea de que la aperturidad del ser sea de orden lingüístico. Sin embargo, esto no significa que la noción de lenguaje a través de su pensamiento no haya cambiado, sino que al contrario es esta transformación la que define metodológicamente la pregunta por el ser en su época tardía y lo orienta a emprender su investigación tanto en el terreno de la técnica como en el de la creación artística y el poema. De hecho, es esta metamorfosis del lenguaje la que le muestra a Heidegger el carácter transitivo del ser.

2. El énfasis en esta transitividad del ser es la base del concepto de *Geviert* [Cuaternidad], y la interpretación que propongo aquí de dicho concepto en el apartado 2.1.3, como una co-responsabilidad entre los regímenes del sentido. Desde este concepto, pude comprender el “mundo” como lugar de inter-relacionalidad entre los distintos modos del ser como sentido, los cuales a su vez llegan en cada ocasión de la presencia. Así, concluí que el mundo podía ser interpretado como arquitectónica de los cuerpos, cuya articulación es precisamente la ecotecnia. El concepto de *ecotecnia* de Nancy me permitió una remodulación del *ser-en-el-mundo* en la dirección buscada, de la cual se obtuvieron las siguientes conclusiones: (1) el sentido del ser está absolutamente en el mundo en los cuerpos; (2) las diferencias entre los cuerpos no son sustanciales sino formales, es decir, diferencias de sentido, en cuanto que ya los cuerpos son reparto del ser y por sí mismos participan de esta inter-relacionalidad de los diferentes modos del ser, los cuales pueden ser pensados desde los diferentes regímenes del sentido —*cielo, tierra, mortales y divinos*—; (3) las finitudes únicas y singulares en las que viene el ser a ser infinito es la *ecotecnia*, en cuanto que coligación de esos cuerpos, *kehôra* en la que se tocan los cuerpos exponiéndose a sus límites. Este pensamiento me condujo a afirmar que, de acuerdo con la transitividad del ser, los cuerpos son justamente *con*, es decir, el *ser-con* define la presentación de todo el ser, no sólo de los humanos. La inter-relacionalidad de esta transitividad del ser es el sentido absolutamente. Esta perspectiva eco-técnica del mundo nos orienta hacia una deconstrucción de una historia lineal del ser y de la interpretación productiva de la noción proyecto, es decir, nos conduce a la deconstrucción de una acepción del sentido y del ser como acabamiento.

3. Desde esta perspectiva, concluyo que todos los entes son existencias, en la medida en que cada uno de estos ya constituye una creación del mundo. El mundo aquí se identificó con el sentido, de modo tal que el sentido no es otra cosa que los diferentes entes del mundo en su relación ya siempre dada con la existencia misma. De modo tal que no hay mundo sin participación, reparto y partición, y por tanto, no existe mundo que no sea el de los singulares, que están co-existiendo a través del sentido. Esto significa que cada existencia puede exponer el sentido en su justa medida, es decir, exponerlo en su autenticidad, la cual está cifrada en la *diferancia*.

4. Sostengo que, si bien el lenguaje constituye un existenciarío fundamental, a éste le hacía falta una consideración fenomenológica de la dimensión de la *parádoxa*, como dimensión apriorística del sentido, la cual se manifiesta en la existencia como pasibilidad de sentido y experiencia del lenguaje. Esta dimensión de la *parádoxa* no excluye la acepción del lenguaje como *dóxa*, sino que limita el rol fundamentador que tiene ésta como pre-comprensión y haber previo. Así, la *parádoxa* y la *dóxa* constituyen las dos formas del sentido en las que acontece la aperturidad existencial, es decir, constituyen los modos en los cuales se despliega la relación con el mundo. En cada encuentro que tenemos con el mundo, en cada una de las ocasiones del sentido, habría que considerar que estos dos modos del sentido acontecen: hay sentido en la medida en que hay pasibilidad, hay pasibilidad y ésta determina el sentido.

5. Finalmente, concluyo que existe una relación de fundamentación entre el lenguaje en sus dos acepciones (*paradoxa-dóxa*) y la presentación de la responsabilidad y la libertad ontológicas. De modo que, el acto de creación de mundo, en la medida en que produce una transformación del sentido en el ahí existencial y dicha transformación responde a la demanda que los otros entes con los que ya somos nos hacen, es un acto de libertad, que como la resolución heideggeriana [*Entschlossenheit*], nos abre a la tarea de la creación de un sentido de la existencia; pero que a diferencia de ésta, no puede ser producido más que respondiendo a los otros, es decir, expropiándonos de nuestro mundo, para entender que éste no es más *nuestro*, que su impropiedad es la propiedad misma que define al mundo en cuanto que sentido y que lo determina como el testimonio más íntimo de la comunidad desobrada. El sentido no es nuestro, sino que es nosotros, el *nos-otros* constituye ese responder recíproco que somos siendo el sentido.

De modo tal que toda creación de mundo produce una rasgadura del sentido del sí mismo al ser-a, es decir, constituye un desobrase del sí mismo, de la interpretación de sí y de su proyecto en términos de obra. La responsabilidad implica el desobramiento de la existencia. La *finitud* es el modo en el que se presenta la libertad ontológica ya que constituye un límite que surge con el nacimiento mismo, pero que significa la resistencia inaplacable e inapropiable al acabamiento. Nuestra responsabilidad ontológica es el responder-a este *pathos existencial*, goce que surge de esa implacabilidad e inapropiabilidad que nos define como ocasiones de pasibilidad del sentido absolutamente.

APERTURA.

Por último, me gustaría señalar cuáles son las problemáticas y cuestionamientos que reconozco abre mi argumentación y qué caminos identifico pueden desarrollarse a partir de las conclusiones obtenidas para desarrollar tales. Este momento me parece central en toda tesis, puesto que constituye justamente la visibilización de la grieta, la pasibilidad del sentido en esta ocasión del sentido.

Una de las primeras preguntas que despierta mi conclusión es: ¿cuál es el potencial que tiene la descripción de la escritura literaria para manifestar otros modos de la literatura que no sean el poema? Ésta nos enfrenta con dos cuestionamientos centrales hacia la tesis: ¿lo enunciado aquí como escritura literaria describe todas las formas reconocidas actualmente como “literatura”?, o bien, ¿implica esta descripción y el concepto de paradoja una definición particular que restringe la definición y el concepto de “escritura literaria”? Estos dos cuestionamientos implican una pregunta que nos acercará a la visualización del problema y a su posible respuesta.

Si es verdad que lo que hemos llamado escritura literaria puede acontecer tanto en un poema como en la narrativa, ¿cómo podría extrapolarse el concepto de *parataxis*, como sintaxis de la obra y principio organizador de la misma, en el estudio de la narrativa? A primera instancia puede parecer problemático este desarrollo, puesto que la narración, por estar sujeta al tiempo, pareciera que debe mantener una relación aunque sea mínima con la *dóxa* en términos de lógica de causalidad. De hecho, es precisamente la causalidad lo que descubre el análisis estructuralista de Barthes cuando distingue entre acciones nucleares —nudos que causan el relato— y catálisis —acciones que expanden, describen y extienden la trama de la obra—. Sin embargo, yo considero que independientemente de que la narrativa mantenga una relación aparentemente más cercana con la *dóxa*, en ésta acontece una especie de deconstrucción que discute la causalidad como lógica reinante en la comprensión de las identidades en el tiempo.

Para esbozar este desarrollo de una manera convincente habría que remitirnos a ejemplos específicos, los cuales puedan indicarnos, primeramente, qué puede ser considerado literatura y luego, cómo la paradoja podría presentarse, en tanto que articulación de la literatura, a través de diferentes retóricas y estéticas. A este respecto, lo que yo llamo literatura es necesariamente escritura. Conforme a lo que expuse anteriormente, la escritura por su definición misma está en posibilidad de fracturar y hacer temblar el sentido común de la *dóxa*, en la medida en que cuestiona la misma capacidad del nombre y expone que todo nombre, en tanto que suplemento, puede ser sustituido y está arrojado a la diseminación del sentido. De este modo, la literatura se muestra como la no-verdad y es justamente esta cualidad la que la determina y le brinda su potencial para invitarnos a la responsabilidad por el sentido y a la libertad de creación del mundo.

Desde mi punto de vista, ubicaríamos el nacimiento de la escritura literaria a partir de la segunda mitad del siglo XVIII²⁵⁰ (exceptuando su presencia en algunos ejemplos excepcionales

²⁵⁰ Al respecto de este punto cabe mencionar que Foucault en *Le langage à l' infini*, también reconoce en la literatura del siglo XVIII el surgimiento de una relación diferente con la representación, que resulta evidente por el uso y tratamiento del lenguaje en estas obras, dice: "Tengo la impresión de que en esta relación del lenguaje con su repetición indefinida se produjo un cambio a finales del siglo XVIII —coincidiendo más o menos con el momento en la obra de lenguaje se convirtió en lo que hoy es para nosotros, es decir literatura—. Es el momento

tales como el *Quijote*). Podemos ver que de manera generalizada en algunos modelos ilustrados se presenta ya un cuestionamiento acerca de la vinculación, hasta ese momento “natural”, entre el acto de narrar y la representación mimética. Algunos ejemplos notables de ello son *Jacques, le fataliste* de Diderot y las novelas del Marqués de Sade, que desde operaciones bien distintas, ironizan el rol de la literatura como *mimesis*, a tal grado que consiguen hacer temblar el estatuto misma de la verdad ilustrada y los ideales de su proyecto. En el caso de *Jacques, el fatalista*, por ejemplo, resulta innovador el uso de la metaficción, la inclusión de un personaje-autor y un lector-dirigido, cuya intención no es aportar mayor verosimilitud al texto —como en épocas anteriores—, sino justamente mostrar que el texto es un artificio autónomo, casi autocreado, que no se sujeta ni a la voluntad de un autor, ni a la ideología de una época y que no pretende el reconocimiento de tales valores en el lector. Por el contrario, la obra se vale de la condición respectiva de la *dóxa*, pero para fracturar las asociaciones y expectativas que puedan surgir en el lector, a través de una yuxtaposición de perspectivas que crea ironía de todo tipo —de carácter, de destino, metafísica, accidental, intencional, autoironía, ironía genérica, entre otras—. A propósito de la paradoja, la ironía por definición es un sentido que constituye el choque de la razón con su propio límite. El sentido irónico surge como resistencia al reconocimiento y la instrumentalización del lenguaje, y, por ello, la ironía nos abre radicalmente a la pasibilidad del sentido y a la dimensión escrita de la obra: el juego de diseminación irrefrenable del sentido. Por ello, considero que ésta será una de las estrategias de la narrativa que en mi opinión producen también una paradoja, la cual de hecho conduce a la razón a su propia pérdida y esta perplejidad le produce con frecuencia humor y escándalo simultáneamente. Para un desarrollo de esta relación sería necesario complementar el análisis con la propuesta de Linda Hutcheon en *Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony* (1994).

Por otro lado, otra operación que me parece central en la narrativa moderna y posmoderna es la compulsión al paralelismo semántico y sintáctico en la obra. El paralelismo puede manifestarse de muy diferentes formas, sin embargo, una de las más populares y comunes es la presencia de patrones semánticos de la descripción. Los patrones semánticos de la descripción atentan contra la causalidad de la obra, en tanto que establecen relaciones de semejanza entre objetos inusitados: el espacio, las posesiones, la vestimenta y la personalidad de un personaje, por ejemplo. Este procedimiento está presente en obras muy diversas, hasta en autores como Flaubert, Balzac o Dostoievski, quienes son considerados exponentes de los ideales tradicionales de la modernidad. Sin embargo, el establecimiento de relaciones semánticas que no atienden a la sintaxis causal narrativa, sino que establecen otra organización sintáctica paralela a ésta, sujeta al azar, la fantasía y la extrañeza, nos muestran otro principio de organización de la verdad, el cual

(o casi) en el que Hölderlin vio hasta la ceguera que ya no podía hablar más que en el espacio señalado por el apartamiento de los dioses y que el lenguaje no contaba sino con su propio poder para tener a la muerte a distancia" (1999, 185); y hacia el final del ensayo concluye: "Quizá lo que debe llamarse en sentido estricto 'literatura' tiene ahí precisamente su umbral de existencia, a finales del siglo XVIII, cuando aparece un lenguaje que retoma y consume en su fulguración cualquier otro lenguaje, dando nacimiento a una figura oscura, pero dominante en la que actúan la muerte, el espejo y el doble, el cabrilleo hasta el infinito de las palabras [...] Hoy el espacio del lenguaje no está definido por la Retórica, sino por la Biblioteca: por el encabalgamiento hasta el infinito de los lenguajes fragmentarios, que sustituye la cadena doble de la retórica por la línea simple, continua, monótona de un lenguaje entregado a sí mismo, de un lenguaje que está consagrado a ser infinito porque ya no puede apoyarse sobre la palabra del infinito. Pero que en encuentra en sí mismo la posibilidad de duplicarse, de repetirse, de dar nacimiento al sistema vertical de los espejos, de las imágenes de sí mismo, de las analogías" (1999, 191-2). Puede leerse una enorme coincidencia entre lo descrito aquí y el desarrollo emprendido en esta tesis, especialmente en lo que respecta al tercer capítulo.

apunta a una disposición paratáctica que se crea por los paralelismos entre los diferentes objetos y seres. Esta disposición es central, por ejemplo, en los relatos fantásticos del romanticismo, donde los patrones semánticos de la descripción son responsables de brindar una cierta unidad al relato, en sustitución a la causalidad, que está violentada por la presencia de lo sobrenatural. Sin embargo, la unidad brindada no constituye nada más que una pasión paradójica, que para mantenerse como experiencia de lo fantástico, debe suscitar una vacilación irresoluble entre la verdad y lo sobrenatural.

Por razones de economía del texto no me puedo permitir ahondar más en este desarrollo y las abundantes estrategias que podrían reconocerse con relación a la paradoja. Sin embargo, cabe mencionar que forma parte de una investigación en curso. Para emprender una tarea como ésta, hay que mencionar que sería necesario remitirse y discutir la comprensión de la narrativa que hace Ricoeur como triple mimesis. Si bien Ricoeur aporta a la hermenéutica de Gadamer una visión que se orienta más por el carácter de “escritura” del texto. La interpretación y la propuesta de análisis emprendidas por el filósofo francés presentan muchas de las problemáticas de la analítica existencial de Heidegger, en cuanto que cómo sabemos *Ser y tiempo* constituye una de las influencias centrales en la conformación de *Tiempo y narración*. De este modo, podemos recuperar la interpretación de Ricoeur (1990/1996) acerca de que la obra construye un sí-mismo como otro Dasein, al cual se enfrenta el lector, pero para problematizarla: denunciar que la lectura no es solamente comprensión; que del encuentro con el texto no puede surgir una identidad —ni siquiera narrativa—; ni acontece una apropiación del sentido —lo que define el momento de refiguración de la mimesis III.—

Ahora bien, otro cuestionamiento central que surge con alusión a la pregunta de investigación con la que inicié mi trabajo es si podemos considerar que existen otras experiencias fundamentales, además de la literaria, desde las cuales pudiera extenderse mi tesis. Al respecto, identifico dos conceptos clave que resultan centrales para reconocer y tramar esta posibilidad: la paradoja y la sobre-escritura. En esta medida, la inclusión de otras experiencias tendría que considerar justamente creaciones de mundo que acontezcan como sobre-escritura, en la cual padecemos la pasión del límite como *finitud* y sentido en común. Con alusión a esta definición, considero dos experiencias muy distintas entre sí pero que podrían conducirnos a una consideración más amplia del fenómeno de la *paradoxa* y su posibilidad como acción política.

A continuación describiré un ejemplo que para mí resulta interesantísimo, aunque muy complejo, pues constituye de forma muy evidente una creación epigramática. En ésta se articula una pasión compartida del límite, de la cual surge la creación como una respuesta a la carencia de sentido absoluta ante la muerte indiscriminada en los países latinoamericanos, gracias al crimen organizado y el narcotráfico, y la ausencia de atención por parte de los gobiernos. En fechas recientes han surgido varias manifestaciones populares que escriben en el espacio público y con esta escritura crean una vida que se escribe sobre la muerte, creación que constituye un acto de resistencia ante los procesos de economía e invisibilidad que promueve el estado²⁵¹.

²⁵¹ Muchos ejemplos podrían tocarse además del mencionado: las acciones del grupo "Bordar por la paz", iniciativa que comenzó en México con un grupo de amigas y se ha extendido internacionalmente por todos los continentes. La actividad de este grupo consiste en reunirse en espacios como parques y plazas —un claro gesto de recuperación de lo público del espacio—, para bordar en un pequeño trozo de tela la historia de alguno de los asesinados y desaparecidos en México. En el pequeño pañuelo, quien borda puede incluir colores, mensajes personales, su nombre, o hasta dibujos. Una vez bordados los pañuelos se juntan hasta convertirse en enormes mantas que interrumpen el paso de los transeúntes, quienes encantados y aterrorizados por la acción pueden

En Colombia hay un municipio que se llama Puerto Berrío, en Antioquia, en el cual la buena o mala suerte, por su especial localización, hace que los cadáveres que son arrojados al río se atasquen en los remolinos que el cauce genera justamente frente al puerto. Los cadáveres pertenecen a víctimas del conflicto armado que data desde comienzos de los años 60 y se alarga hasta la actualidad²⁵². Estos cadáveres, a menudo sin identificar, llenan el cementerio de Puerto Berrío con tumbas que únicamente portan las siglas N.N. (Ningún nombre) y un número de identificación. Las tumbas de los N.N. son unos pequeños cuadraditos de cemento, cada uno por muerto, ordenados uno junto a otro, que en su conjunto constituyen una especie de enorme muro, que porta la leyenda lateral: “Favor no borrar, cambiar o pintar los datos de los NN”, firmada por la “Fiscalía General de la Nación” y la “Parroquia nuestra señora de los Dolores”. El por qué de la curiosa leyenda es una práctica que en 1990 los habitantes del pueblo crearon.

Como salido de una ficción, los habitantes de Puerto Berrío adoptan a los cadáveres sin identificar. Una determinada familia “escoge” a un muerto y desde este momento éste o ésta forma parte de la familia que lo ha adoptado²⁵³. De este modo, el vínculo entre los adoptantes y *su* muerto no resulta de una relación familiar, ni de una identificación o reconocimiento de afinidades. El acto de la “adopción” surge de la espera, una espera que nace en el momento del encuentro y se extiende hasta el funeral. Ahora bien, como explica María Victoria Uribe, quien detalla cómo sucede este fenómeno: “los adoptantes establecen con los NN un trato de reciprocidad que implica un intercambio: al NN se le pide que cumpla con los deseos de su adoptante a cambio de sus cuidados” (181). Los cuidados consisten no sólo en la decoración de la tumba, darle ofrendas y flores al muerto. Sino que los habitantes al adoptar al muerto crean una identidad totalmente nueva para éste. Según los habitantes, cuando una familia bautiza al muerto con el apellido de su familia se le da una mayor “acogida” (cit. en Rodríguez, 2015, 12).

visibilizar lo que el gobierno mexicano trata de minimizar o esconder.

Otro ejemplo muy interesante es la inclusión de cruces rosas en los espacios públicos, como señal de protesta al asesinato masivo de las mujeres en Ciudad Juárez, conocidas públicamente como muertas de Juárez para atenuar la responsabilidad del estado. La inclusión de estas cruces rosas con los nombres de las mujeres asesinadas comenzó como un acto de resistencia que daba visibilidad a los lugares en los cuales habían sido encontradas o desaparecidas las mujeres asesinadas, el símbolo se ha popularizado invadiendo todo tipo de espacios públicos y otras manifestaciones tales como el graffiti, el muralismo, el performance y el teatro. Resulta muy evidente en este caso, cómo ha contribuido dicho significante a la visibilización del problema.

²⁵² Rodríguez Camacho explica (2015): “Durante los años 80, el frente IV de las FARC se desdobló, dando origen al frente XI, que cambió su actitud frente a la población; cometiendo actos de secuestro y extorsión para su financiamiento. Las fuerzas militares, por su parte, ejecutaban dos actividades paralelas. La primera era la construcción de colegios y hospitales; y la segunda era la persecución a lo que se consideraba la 'base social de la guerrilla' que fue en realidad gran parte de la población civil, lo que trajo como consecuencia el desplazamiento y el asesinato de un gran número de pobladores de la zona ajenos a los enfrentamientos entre estos grupos” (8).

²⁵³ En el libro *Los escogidos* (2012), Patricia Nieto hace una estampa novelesca de esta práctica cotidiana: “Al arribo de un ene ene al cementerio de Puerto Berrío le siguen, con diferencia de segundos, los que le esperan. La noticia se transmite por rumores y a ellos, sin necesidad de confirmación, responden los devotos. En bicicleta, en moto, a pie, o en burro llegan al arco de entrada del campo santo con la pregunta inscrita en los rostros. No hacen falta las palabras. A una señal del sepulturero, que les conoce el deseo de ánima en el extraño gesto de alegría y miedo que traen, se dirigen a la morgue donde el médico forense interroga a un cuerpo casi deshecho. Ha ocurrido que miran por las ranuras, que figonean por la puerta entreabierta, que incursionan en el altar de médico y difunto. Entonces averiguan si es hombre o mujer, negro o mestizo; si viene del agua o del monte, si se murió o si lo mataron, si está completo o le faltan brazos, piernas o cabeza. Solo calman la curiosidad primera. Se retiran al pabellón de caridad a esperar el funeral. Y durante la espera, deciden si lo convertirán en su eterno compañero” (45).

Mientras que para algunos investigadores lo que acontece aquí es un simple intercambio de favores, en mi opinión, la adopción de las tumbas es propiamente una creación de mundo, en cuanto que le dona espaciamento a la vida del finado, haciendo que no desaparezca en la contabilidad gubernamental como una cifra. Aunque, el N.N. pasa a ser una especie de santo y la familia “adoptante” está a la espera de un muerto para convertirlo en un mensajero de la deidad; por más “conveniente” que esto resulte para los adoptantes, el acto de fe que articula la adopción, inscribe con la creación de esa identidad superpuesta, la inapropiabilidad de cada existencia y de su muerte. Basta con ver el gran muro de tumbas de los N.N. adoptados para darse cuenta de que la decoración de éstas, va más allá de un simple adornar y responde mucho más al albergar y al acoger de la cuaternidad. El muerto hace cuerpo en la tumba. Las tumbas son nombradas, pintadas de diversos colores, decoradas con dibujos, crucifijos, frases, vírgenes, flores e incluso pequeños objetos que satisfacen el inventado gusto del finado. Estas acciones hacen que cada una de las tumba sea única. Los habitantes le conceden al finado una vida, que si bien no es suya, le da un espacio y temporización en el ahí. Por ello, algunos no sólo le inventan un nombre, sino también una posible ocupación, vicios, costumbres, deseos y preferencias e incluso una fecha de cumpleaños, día en el cual muchas familias año con año celebran con el muerto. De este modo, los habitantes del pueblo responden a lo inaplacable, la situación violenta en la que viven, y a lo más inapropiable, la muerte del otro, con la creación de una existencia que por sí sola ya es un destello absoluto del mundo.

La dinámica es precisamente la de una sustitución y suplementación, la de una escritura epigramática en sus múltiples sentidos; sobre-escritura que disemina la significación, anulando la posibilidad de que un único significante refiera al todo de esa existencia finada: cadáver, cuerpo, tumba, número de identificación, asesinato, fantasma, santo, familiar. Las acciones sobre las tumbas constituyen una respuesta que se da precisamente como un albergar y acoger una responsabilidad por la existencia del otro. Un otro desconocido, pero cuya existencia exactamente ahí en la incertidumbre de su *finitud*, despliega una *khôra* que puede recibir a la vez: el dolor de una desgracia —el asesinato o la desaparición de un familiar o conocido, el miedo por la propia vida, la impotencia ante la muerte indiscriminada— y la alegría de la esperanza —la expresión de la fe, el deseo de la felicidad—. En ese sentido, esta creación es una creación de sentido de mundo, una resistencia ante el ausentamiento del sentido inaplacable e inapropiable que subyuga esa llamada “zona roja” de Colombia.

De este modo, con la adopción, los habitantes dan lugar al muerto, a partir de la transformación de la tumba. Esta transformación de las tumbas, en mi opinión, no se mueve en el plano de lo simbólico, no es una metáfora de la vida del finado, ni una expresión de los deseos de la familia. Prueba de ello es, por ejemplo, que los adoptantes tienen la práctica común de golpear dos o tres veces en la lápida cuando llegan al cementerio, pronunciar su rezo y luego para despedirse repetir los golpes con los que comenzaron. De acuerdo a la investigación de Rodríguez (2015), los adoptantes: “Explican que es como si tú llegas a la casa de alguien y golpeas para que sepa que llegaste (...) por eso hay que tenerle bien adornada y bonita la casa (entrevistas 6 y 8)” (34). Así se inscribe en el espacio político una existencia, la cual escribe la finitud del finado, manifestando precisamente en la propia creación del sentido ficcional, la desnudez de la significancia absoluta y soberana de la *ecotecnia*. La tumba hace presente la ausencia, desbordándola, mostrando el excedente de sentido que la muerte del otro abre, que no puede retornarse como apropiación. A partir de la sustitución que es creación, la vida del finado se hace insustituible. Y

ello constituye una resistencia radical a la cuantificación del estado que desea hacerla desaparecer, que con la cifra la toma como cualquier otra, un dato negativo más en el informe de una oficina gubernamental. Sin embargo, esta escritura no está hecha de palabras sino que constituye un albergar, un despliegue de espaciamento, el levantamiento de una construcción que abre lugar para el habitar compartido del muerto y la familia que lo adopta.

Otra cuestión que hay que resaltar en este ejemplo es que en principio, lo que hace prójimo al prójimo es la *arrealidad*, es decir, la proximidad entre los cuerpos que se tocan y apartan en ésta. Así, el carácter próximo del prójimo no está dado por una identificación con nada: no hay valores universales o particulares que donen este sentido, ni un reconocimiento. En esta creación puede observarse la pluralidad con la que la ecotecnia como *téchne* del prójimo se manifiesta, en los términos en los que la define Nancy: “los diversos modos de dar lugar a los trazados de arrealidad a lo largo de los cuales *nosotros estamos expuestos conjuntamente, es decir, ni presupuestos en algún otro Sujeto, ni pospuestos en algún fin particular y/o universal*” (2006, 64). De esta perspectiva, considero que tales experiencias pueden brindarnos la pauta para pensar en un concepto diferente de lo “político”, el cual esté vinculado al acto mismo de la escritura²⁵⁴.

Podemos notar que una posibilidad que se abre con la tesis aquí propuesta es la de una comprensión de la comunidad política que incluya e incorpore, por un lado, la *diferancia* como constitutiva de la comunidad²⁵⁵, y, por el otro, la actividad política con el otro, como una experiencia que es sobre todo pasibilidad de sentido. La clave de esta posible deconstrucción de lo político, en mi opinión, se soporta en la remodulación del *ser-con* y el *ser-en-el-mundo* con la inclusión de la *parádoxa* como actitud cotidiana y determinante de nuestra *práxis* existencial.

²⁵⁴ Una idea afín a ésta se presenta en *El sentido del mundo* de Nancy. Sin embargo, el filósofo sólo dedica unas cuantas páginas a ello. Nancy reconoce que la escritura sería política por esencia, en cuanto que es “la apertura del sin esencia de la relación” (1993/2003c, 176). Por ello, para Nancy tiene la posibilidad de presentarse como resistencia de la comunidad a su hipóstasis. Puede verse que en el brusco trazado que hago, cambio el enfoque abordado por Nancy, de modo tal que si la escritura ya es por sí misma una política, la pregunta que sostengo, es si es posible pensar algunas experiencias políticas como escritura. Conforme a ello, la escritura puede constituir el modelo para pensar la *práxis* política de la comunidad, desde otra visión que la del “bienestar” y “el proyecto”, más bien vinculada a las tareas de fractura, desestabilización, resistencia a la figuración, entre otras.

²⁵⁵ Esto incluye entre otras muy importantes diferencias la consideración de la diferencia sexual como constitutiva del tramado de la comunidad y su sentido.

BIBLIOGRAFÍA.

PRINCIPAL

MARTIN HEIDEGGER

- (1994). *Conferencias y artículos* (Barjau, E. Trad.). Barcelona: Serbal (Obra original publicada en 1954)]
- (1996a). *Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger* (Rodríguez, R. Trad.). Madrid: Tecnos (Obra original publicada en 1966).
- (1996b). *Kant y el problema de la metafísica* (Ibscher, G. Trad.). México: FCE (Obra original publicada en 1929).
- (2000a). *Hitos* (Cortés, H. y Leyte, A. Trads.). Madrid: Alianza editorial (Obra original publicada en 1966).
- (2002a). *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (Adrián Escudero, J. Trad.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 1994).
- (2002b). *De camino al habla.* (Zimmerman, I. Trad.). Barcelona: Serbal. En alemán: (2007) *Unterwegs zur Sprache* (14 ed). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. En inglés: (1971) *On the way to language* (Hertz, P. D. Trad.). New York: Harper Collins (Obra original publicada en 1959).
- (2002c). *Gesamtausgabe: Grundbegriffe der aristotelischen philosophie* [Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica]. Band 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2003a). *Observaciones relativas al arte –la plástica- el espacio. El arte y el espacio.* (Sarabia, M. Trad.). Pamplona: Universidad Publica de Navarra. (Obra original publicada en 1964).
- (2003b). *Ser y tiempo.* (Rivera, J.E. Trad.). Madrid: Trotta. En alemán: (2006d) *Sein und Zeit* (19.ed.) Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (Obra original publicada en 1927).
- (2005). *Aclaraciones de la poesía de Hölderlin* (Cortés, H. y Leyte, A. Trads.). Madrid: Alianza editorial (Obra original publicada en 1944).
- (2006a). *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (Picotti, Dina. V. Trad.). Buenos Aires: Biblos. En alemán: (Obra original publicada 1989).
- (2006b). *Carta sobre el humanismo* (Cortés, H. y Leyte, A. Trads.). Madrid: Alianza (Obra original publicada en 1946).
- (2006c). *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* (Aspiunza, J. Trad.). Madrid: Alianza (Obra original publicada en 1979).

- (2008a). *Caminos del bosque* (Cortés, H. y Leyte, A. Trads.). Madrid: Alianza editorial. En alemán: *Gesamtausgabe: Holzwege*. Band 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Obra original publicada en 1977).
- (2008b). *Identidad y diferencia* (Cortés, H. y Leyte, A. Trads.). Barcelona: Anthropos editorial (Obra original publicada en 1957).
- (2008c). *Die Kehre*. (Ponce, M.C. Trad.). Córdoba: Alción Editora (Obra original publicada en 1962).
- (2010a). *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (Ciria, A. Trad.). Madrid: Alianza editorial (Obra original publicada en 1983).
- (2010b). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"* (Merino Ríofrío, A.C. Trad.). Buenos Aires: Biblos, Biblioteca Internacional Martín Heidegger (Obra original publicada en 1980).
- (2010c). *Gesamtausgabe: Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. Band 74. Frankfurt am Main: Vittorio Klosssterman.
- (2011). *Tiempo y ser* (Garrido, M., Molinuevo, J.L. y Duque, F. Trads.). Madrid: Tecnos (Obra original publicada en 1969).
- (2012). *El arte y el espacio* (Adrián Escudero, J. Trad.). Barcelona: Herder editorial (Obra original publicada en 1969).
- (2015). *Construir, habitar, pensar* (Adrián Escudero, J. Trad.). Madrid: La Oficina ediciones (Obra original publicada en 1954).

JEAN-LUC NANCY

- (2001a). *La comunidad desobrada* (Perera, P. Trad.). Madrid: Arena libros (Obra original publicada en 1986).
- (2002). *Un pensamiento finito* (Moreno Romo, J. C. Trad.). Barcelona: Anthropos editorial (Obra original publicada en 1990).
- (2003a). *La creación de mundo o mundialización* (Perrera Velamazán, P. Trad.). Barcelona: Paidós (Obra original publicada en 2002).
- (2003b). *El olvido de la filosofía* (Perrera Velamazán, P. Trad.). Madrid: Arena (Obra original publicada en 1986).
- (2003c). *El sentido del mundo*. (Casas, J.M. Trad.). Buenos Aires: La Marca (Obra original publicada en 1993).
- (2006a). *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. (Tabuyo, M. y López, A. Trads.). Madrid: Trotta (Obra original publicada en 2003).

- (2006b). *Ser singular plural* (Tudela Sancho, A. Trad.). Madrid: Arena. (Obra original publicada en 1996).
- (2007a). *Ego sum* (Moreno Romo, J.C. Trad.). Barcelona: Anthropos (Obra original publicada en 1986).
- (2007b). *A la escucha* (Pons, H. Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada en 2002).
- (2007c). *El peso de un pensamiento*. (Masó, J. y Bassas Vila, J. Trads.). Castellón: Ellago Ediciones (Obra original publicada en 1991).
- (2008). *Las musas* (Pons, H. Trad.). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores. (Obra original publicada en 1994).
- (2010a). *Corpus* (Bulnes, P. Trad.). Madrid: Arena (Obra original publicada en 1992).
- (2010b). *Identité: Fragments, franchises*. Paris: Galilée.
- (2011). *El "hay" de la relación* (de Perreti, C. y Vidarte, F.J. Trads.). Madrid: Síntesis. (Obra original publicada en 2001).
- (2013a). *La partición de las artes* (Rodríguez Marciel, C. Ed. y Trad.). Valencia: Universitat Politècnica de València, Pre-textos.
- (2013b). *La partición de las voces* (Rodríguez Marciel, C. y Massó, J. Trads.). España: Avarigani Editores (Obra original publicada en 1982).

EN COLABORACIÓN

- Nancy, J. L. y Barrau, A. (2015). *What's These Worlds Coming To?* (Holloway, T. y Méchain, F. Trads.). New York: Fordham University Press.
- Nancy, J. L. y Cavalcante M. S. Eds. (2013). *Being With the Without*. Stockholm: Axl Books.
- Nancy, J.L. y Lacoue-Labarthe, P. (2012) *El absoluto literario: teoría del romanticismo alemán* (González, C. y Carugati, L.Trad.). Buenos Aires: Eterna Cadencia editora (Obra original publicada en 1978).
- Nancy, J.L. y Van Reeth, A. (2015). *El goce* (Noriega Bosh, M. Trad.). Madrid: Pasos perdidos (Obra original publicada en 2014).

OTROS

- Agamben, G. (2008). *La potencia del pensamiento*. (Costa, F. y Castro, E. Trads.). Barcelona: Anagrama (Obra original publicada en 2005).
- Adorno, Th. W. (2004). *Teoría estética. Obra completa, 7* (Navarro Pérez, J. Trad.). Madrid: Akal (Obra original publicada en 1970).
- . (2003) *Notas sobre literatura. Obra completa, 11* (Brotons Muñoz, A. Trad.). Madrid: Akal (Obra original publicada en 1958).
- Arendt, H. (1994). On the Nature of Totalitarianism: An Essay of Understanding. *Essays in understanding*. (Kohn, J. Ed.). Nueva York: Schocken books (Edición original publicada en 1954).
- Aristóteles. (1949). *Poética* (García Bacca, J.D. Trad.). México: UNAM
- . (2008) *Acerca del alma* (Calvo M., T. Trad.). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- . (2008) *Metafísica* (Calvo M., T. Trad.). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Barthes, R. (1993). El placer del texto (Rosa, N. Trad.). *El placer del texto. Lección Inaugural*. España: Siglo XXI (Obra original publicada en 1973).
- Beckett, S. (2002). *Obra poética completa* (Talens, J. Trad.). Madrid: Poesía Hiperión.
- . (2011). *Stirrings Still / Soubresauts and Comment dire / what is the word: a digital genetic edition* (Series 'The Beckett Digital Manuscript Project', module 1). (Van Hulle, D. y Neyt, V. Eds.). Brussels: University Press Antwerp (ASP/UPA).
- Blanchot, M (1992). *El espacio literario* (Palant, V. y Jinkis, J. Trads.). Barcelona: Paidós (Obra original publicada en 1955).
- Borges, J. L. (1980). *Siete noches*. México: FCE.
- Cummings, E. E. (1991). *Complete Poems: 1904-1962* (Firmage, G. J. Ed.). New York: Liveright.
- Deleuze, G. (2001). *Presentación Sacher Masoch* (Agoff, I. Trad.). Buenos Aires: Amorrortu (Obra original publicada en 1967).
- . (2012) *Diferencia y repetición* (Delpy, S. y Beccacece, H. Trads.). Buenos Aires: Amorrortu (Obra original publicada en 1966).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas* (Vázquez Pérez, J. Trad.). Valencia: Pre-textos. (Obra original publicada en 1980).
- Derrida, J. (1977). *Limited Inc*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- . (1986). *Schibboleth. Pour Paul Celan*. Paris: Éditions Galilée.

- . (1987). *Psyché: Invention de l'autre*. Paris: Éditions Galilée.
- . (1986). *De la grammatología* (del Barco, O y Ceretti, C. Trads.). México: Siglo XXI editores (Obra original publicada en 1967).
- . (1989a). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora* (Peñalver, P. Trad.). Barcelona: Paidós, I.C.E UAB (Obra original publicada en 1987).
- . (1989b). *La escritura y la diferencia* (Peñalver, P. Trad.). Barcelona: Anthropos (Obra original publicada en 1967).
- . (1997). *La diseminación* (Arancibia, J.M. Trad.). Madrid: editorial Fundamentos (Obra original publicada en 1972).
- . (1998). *Políticas de la amistad* (Peñalver, P. Trad.). Madrid: Trotta (Obra original publicada en 1994).
- . (2001). *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá* (Silva, H. Trad.). México: Siglo XXI (Obra original publicada en 1980).
- . (2005a). “Hay que comer” o el cálculo del sujeto: entrevista por Jean Luc Nancy (Gallo, V. y Billi, N. Trad.). *Confines*, 17, Buenos Aires: Edición digital de Derrida en castellano (Obra original publicada en 1989).
- . (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Perreti, C. y Rodríguez Marciel, C. Trads.). Madrid: Trotta (Obra original publicada en 2006).
- . (2009). *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen* (Pons, H. Trad.). Buenos Aires: Manantial (Obra original publicada en 1996).
- . (2011a). *Khôra* (Pons, H. Trad.). Buenos Aires: Amorrortu (Obra original publicada en 1993).
- . (2011b). *Tocar* (Agoff, I. Trad.). Buenos Aires: Amorrortu (Obra original publicada en 2000).
- . (2013). *Márgenes de la filosofía* (González M., C. Trad.). Madrid: Cátedra (Obra original publicada en 1972).
- Eco, U. (1995). *Interpretación y sobreinterpretación* (López, J. G. Trad.). España: Cambridge University Press (Obra original publicada en 1990).
- Elliot, T. S. (1992). La función social de la poesía. *Sobre poesía y poetas*. (Cohen, M.). Barcelona: Icaria editorial.
- Foucault, M. (1997). *Nietzsche, la genealogía y la historia* (Vásquez Pérez, J. Trad.). Valencia: Pre-textos (Obra original publicada en 1971).
- . (1999). *Entre filosofía y literatura* (Morey, M. Trad.). Barcelona: Paidós Básica.
- Gadamer, H.-G. (1998a). *Arte y verdad de la palabra* (Zuñiga García, J.F. Trad.). Barcelona: Paidós.

- . (1998b). *Verdad y método* (Agud, A. y Agapito, R. Trads.). Tomo 2. Salamanca: Ediciones Sígueme (Obra original publicada en 1960).
- Hölderlin, F. (1999). *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel.
- Huidobro, V. (2004). *Antología poética* (Hahn, O. Ed.). Santiago: Editorial Universitaria.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I* (Saez Tajafuerce, B. y González, D. Eds. y Trads.). Madrid: Trotta (Obra original publicada en 1843).
- . (2007). *Migajas filosóficas* (Larrañeta, R. Trad.). Madrid: Trotta (Obra original publicada en 1844).
- . (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (Bravo Jordán, N. Trad.). México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan. Aun (1972-1973)* (Rabinovich, D, Delmont-Mauri, Sucre, J. Trads.). Barcelona: Paidós (Obra original publicada en 1975).
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración: Configuración del tiempo en el relato histórico* (Neira, A. Trad.). México: Siglo XXI (Obra original publicada en 1983).
- . (1996). *Sí-mismo como otro* (Neira, A. Trad.). México: Siglo XXI (Obra original publicada 1990).
- . (2001). *La metáfora viva* (Neira, A. Trad.). Madrid: Trotta, Ediciones Cristiandad (Original publicado en 1975).
- Rimbaud, A. (1984). *Délires (II): Alchimie du Verb. Une saison en enfer* (Forestier, L. Ed.). *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*. Paris: Gallimard (Obra original publicada en 1783).
- Sontag, S (1990). *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Picador (Obra original publicada en 1961).
- Tsvietáieva, M. (1990). *El poeta y el tiempo* (Ancira, S. Ed. y Trad.). Barcelona: Anagrama.

SECUNDARIA

- Acevedo Guerra, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago: Universitaria.
- . (2006). Meditación acerca de nuestra época: una era técnica. (Sabrovsky, E. Ed.), *La técnica en Heidegger*, 1 (63-100), Santiago: Universidad Diego Portales.
- . (2010). La frase de Heidegger “la ciencia no piensa”, en el contexto de su meditación sobre la era técnica. *Revista de Filosofía*, 6, pp. 5-23.
- Adrián Escudero, J. (2007). Hacia una fenomenología de los afectos Martin Heidegger y Max Scheler. *Thémata. Revista de filosofía*, 39, pp. 365-8.
- . (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- . (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder.
- . (2011). Heidegger, lector de la retórica aristotélica. *Diánoia*, LVI (66), pp. 3–29.
- . (2013). Heidegger on Discourse and Idle Talk. *Philosophy Study*, 3 (2), pp. 85-96.
- . (2014a). Heidegger on Selfhood. *American International Journal of Contemporary Research*, 4(2), pp. 6-17.
- . (2014b). Heidegger y la tarea sobre la traducción. *Ágora: papeles de filosofía*, 33 (1), pp. 125-37.
- . (2015) Prólogo. Habitar el desarraigo. Heidegger, M. *Construir habitar pensar*. Madrid: La Oficina.
- Agamben, G. y Piazza, V. (2003). *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger* (Agamben, G. y Gayraud, J.). Paris: Rivages.
- Aguilar-Álvarez, T. (1998). *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: FCE.
- Akavian, S. (2015). ‘Undecidability’ or ‘anticipatory resoluteness’ Caputo in conversation with Heidegger. *International Journal for Philosophy of Religion*, 77 (2), pp. 123-139.
- Benedito, M.F (1992). *Heidegger en su lenguaje*. Madrid: Tecnos.
- Berciano, M. (1982). *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger*. Salamanca: Pontificia, 1982.
- Beristáin, H. (2001). La densidad figurada del lenguaje alburero. *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, 1,1, p.p. 53-60.

- Biemel, W. y v. Herrmann, F.-W. (1989) *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Borgmann, A. (1984). *Technology and the Character of Everyday Life: A Philosophical Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brogan, W. A. (2006). The Intractable Interrelationship of Physis and Techne. *Heidegger and The Greeks: interpretive essays*. (Hyland, D.A. and Panteleimon Manoussakis, J. Ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- Butler, Judith (2016). La desesperación especulativa de Kierkegaard. *Los sentidos del sujeto* (Kuffer, P. Trad.). Barcelona: Herder Editorial (Obra original publicada en 2015).
- Caputo, J.D. (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.
- . (1993). *Demythologising Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- Castro Merrifield, F. (2008). *Habitar en la época técnica : Heidegger y su recepción contemporánea*. México, D.F.: Plaza y Valdés, 2008.
- Constante, A. (2004). *Martin Heidegger. El camino del pensar*. México, UNAM.
- Coriando, P. (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Dreyfus, H. (1993) Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology, and Politics. (Guignon, C. Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger* (289-316). Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . (2006). Entre la *tékne* y la técnica: el ambiguo lugar del útil en *Ser y tiempo*. (Sabrovsky, E. Ed.) *La técnica en Heidegger*, 1 (39-62). Santiago: Universidad Diego Portales.
- Dreyfus, H. y Spinoza, C. (1997). Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology. *Man and World*, 30, pp. 159–177.
- . (2003). Further Reflections on Heidegger, Technology, and the Everyday. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 23-5, pp. 339-349.
- Feenberg, A. (1991). *Critical Theory of Technology*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- . (1995). *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
- . (1999). *Questioning Technology*. London, New York: Routledge.
- Duque, F. (1986). *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Tecnos.

- . (1995). *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Serbal.
- Ermad, P. (2012). *Translation and Interpretation. Learning from Beiträge*. Zeta Books.
- . (2010). Heidegger and the Question of Translation: A closer look. *Studia Phaenomenologica*, 10, pp. 293-312.
- Evans, C. (1989). Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith. *Religious Studies*, 25(3), pp. 347-362.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía* (5a ed.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Froment-Meurice, M. (2007). El arte moderno y la técnica. (Sabrovsky, E. Ed.), *La técnica en Heidegger*, 2 (241-72). Santiago: Universidad Diego Portales.
- Gabás, R. (2002). La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger. *Enrahonar*, 34, 31-46.
- Gadamer, H.G. (2002). *Los caminos de Heidegger* (Ackermann, A. Trad.). Barcelona: Herder (Obra original publicada en 1983).
- Gandesha, S. (2004). Leaving Home. On Adorno and Heidegger. (Hunh, T. Ed.). *The Cambridge Companion to Adorno* (101-28). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estado de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Gómez, V. (1994). Estética y teoría de la racionalidad. Un estudio sobre «Teoría estética» (Welmer, A. y Gómez, V). *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*. Valencia: Universitat de València.
- Gonzalez, F. J. (2008) And the Rest Is *Sigetik*: Silencing Logic and Dialectic in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie*. *Research in Phenomenology*, 38, pp. 358–391.
- Gratton, P. (2012). The Speculative Challenge and Nancy's Post-Deconstructive Realism. (En Morin, M y Gratton, P. Eds.). *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking : Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense* (109-125) Albany: State University of New York Press.
- Gratton, P y Morin, E.M. (2015). *The Nancy Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gross, D.M. (2005). Introduction: Being-Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology. (Gross, D.M. y Kemmann, A. Ed.), *Heidegger and Rhetoric* (161-176). Albany: State University of New York Press.
- Haar, M. (1983). The End of Distress: the End of Technology?. *Research in Phenomenology*, 13 (1), pp. 43 – 63
- Harries, K. (1976). "Heidegger as a political thinker". *The Review of Metaphysics*, 29-4, pp. 642-669.

- Harrison, V. (1997). Kierkegaard's "Philosophical Fragments": A Clarification. *Religious Studies*, 33(4), pp. 455-472.
- Heffernan, G. (1988). *An Anfang war die Logik: Hermeneutische Abhandlungen zum Ansatz der Formalen und transzendentalen Logik von Edmund Husserl*. John Benjamins Publishing.
- Herder, R. (1961). Two of Kierkegaard's Uses of "Paradox". *The Philosophical Review*, 70 (1), pp. 41-55.
- Hernández Arocha, H. y Hernández Socas, E. La negación en la familia de palabras *sagen* y sus implicaciones para la traducción (Roiss, S., Forte Gil, C., Recio, M.A., Santana López, B., Zimmerman González, P. y Holl, I. Eds.). *En las vertientes de la traducción e interpretación del/ al alemán*. Berlin: Frank & Timme.
- v. Herrmann, F.-W. (1994a). *Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . (1994b). *Wege ins Ereignis: zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . (2014). *Subjekt und Dasein*. Frankfurt am Main: Klosterman RoteReihe (Obra original publicada en 1985).
- Ihde, D. (2010). *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives*. New York: Fordham University Press.
- Irigaray, L. (2002). *The way of Love*. London: Continuum.
- Keane, N. (2013). The Silence of the Origin: Philosophy in Transition and the Essence of Thinking, *Research in Phenomenology*, 43, pp. 27-48.
- Kontos, P. (1997). "L'éthique aristotélicienne et le chemin de Heidegger," *Revue philosophique de Louvain*, 95, pp. 139-40.
- Laccoue-Labarthe, P. (2007). *Heidegger. La política del poema* (Megías Florez, J.F. Trad.). Madrid: Trotta (Obra original publicada en 2002).
- Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* (Fabra i A., P. Trad.). Madrid: Alianza.
- Larsen, R. E. (1962). Kierkegaard's Absolute Paradox. *The Journal of Religion*, 42 (1), pp. 34-43
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Alianza editorial: Madrid.
- Malpas, J. E., Wrathall, M. A., & Dreyfus, H. L. (2000). *Heidegger, Authenticity, and Modernity*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- de Man, Paul (1993). Modelos de temporalidad en el poema 'Wie wenn am ...' de Hölderlin (Lynch, E. y Julibert, E. Trads.) (Burd, E. S. et al. Eds.). *Romanticism and Contemporary Criticism: The Gauss Seminar and Other Papers* (50-73). Baltimore: John Hopkins University Press.

- Manoussakis, J.P. (2006). Introduction: The Sojourn in the Light (Hyland, D. A., y Manoussakis, J. P. Eds.). *Heidegger and the Greeks: interpretive essays*. Bloomington: Indiana University Press.
- Marini, A. (2002). Il traduttore lamentoso. È impossibile tradurre Essere e tempo? (Existenz - Dasein - Vorhandenheit). *Enrahonar*, 34, pp. 59-71.
- McCombs, R. P. (2013). *The paradoxical rationality of Soren Kierkegaard*. Bloomington: Indiana University Press.
- McKinnon, A. (1968). Believing the Paradox: A Contradiction in Kierkegaard?. *The Harvard Theological Review*, 61(4), pp. 633-636.
- Menke, C. (1997). *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. España: La casa de la medusa, Visor.
- Mercer, D. E. (2001). "The Puzzle of the Absolut Paradox". *Kierkegaard's Living-room : The Relation Between Faith and History in Philosophical Fragments* (82-99). Montreal: MQUP.
- Michelferder, D. P. (1997). Gadamer on Heidegger on Art. (Hans, L. E. Ed.). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago/La Salle: Open Court.
- Miller, J.A. (1999). *Los signos del goce*. Barcelona: Paidós.
- Montero, B. (2006). Proprioception as an Aesthetic Sense. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64, 2, pp. 231-242.
- Morin, M.-E. (2012). *Jean-Luc Nancy*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Mumery, J. (2008). The Interpretation of Da-sein as a Transformative, Poetic and Ethical Being. (Karales, V. Ed.). *Heidegger and the Aesthetics of Living* (95-111). Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Nacio, J.D. (1993). *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan* (Klein, G. Trad.). Barcelona: Gedisa (Obra original publicada en 1992).
- O'Neill Burns, M. (2014). *Kierkegaard and the Matter of Philosophy : A Fractured Dialectic*. New York: Rowman & Littlefield International.
- Pedersen, H. (2012). Heidegger's Critique of a Causal Understanding of Human Action. *The Forty-Sixth Annual Meeting of the Heidegger Circle*. Atlanta, GA: Emory University.
- Perarnau Vidal, D. (2015). *Soren Kierkegaard. El pathos del límit* (Disertación doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Perrin, C. (2009) Les sources augustinienes du concept d'amour chez Heidegger. *Revue Philosophique du Louvain*, 107 (2), pp. 239-267.
- Pimentel, L. A. (2010). *El espacio en la ficción*. México: Siglo XXI.

- Pöggeler, O. (1983). *Política y filosofía en Heidegger* (de la Colina, J. Trad.). Barcelona: Alfa (Obra original publicada en 1972).
- . (1986). *El camino del pensar en Heidegger* (Duque Pajuelo, E. Trad.). Madrid: Alianza Editorial (Original publicado en 1963).
- . (2005) Heidegger's Restricted Conception of Rhetoric. (En Gross, D.M. y Kemmann, A. Ed.), *Heidegger and Rhetoric* (161-176). Albany: State University of New York Press.
- Polt, R. (2013). The Secret Homeland of Speech: Heidegger on Language. (En Powell, J. Ed.), *Heidegger and Language* (65-85). Bloomington: Indiana University Press.
- Price-Williams, D.R. (1957). Proprioception and Personal Identity. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, pp. 536-545.
- Ramírez, M. T. (2014). Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad Del Norte*, 21, pp. 221-236.
- Reina-Valera, Ed. (2009). *Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Salt Lake City: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.
- Rivera, J. E. (2005). "Sobre mi traducción de *Ser y tiempo*". *ONOMÁZEIN*, 12 (2), pp. 157-167.
- Rocha de la T., A. (2007). El concepto de cercanía en Heidegger. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad Del Norte*, 7, pp. 48-86.
- Rodal Linares, S. (2016). La educación como apropiación. Pautas para una formación existencial desde el cuidado de Heidegger. *Revista Internacional de Ciencias Humanas*, 5 (2), pp. 35-46.
- Rodríguez Camacho, J. D. *Puerto Berrío: entre un cementerio de aguas y una creciente de lágrimas* (Tesis de Magister). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rodríguez, R. (2010). *Hermenéutica y subjetividad* (2a ed). Madrid: Trotta (Obra original publicada en 1993).
- Rodríguez Marciel, C. (2011). *Nancytropías: Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Madrid: Dickynson.
- Rojcewicz, R. (2006). *The Gods and technology: a reading of Heidegger*. Albany: State University of New York Press.
- Roney, P. (2013). The outside of phenomenology: Jean-Luc Nancy on world and sense. *South African Journal of Philosophy*, 32 (4), pp. 339-347.

- Rühle, V. (2008). La temporalidad de la experiencia creadora. El acercamiento de Heidegger a la poesía. *Heidegger. Sendas que vienen*. (Duque, F. Ed.). Madrid: Consorcio del círculo de Bellas Artes, UAM ediciones.
- Ruin, H. (2010). Ge-stell: Enframing as 'The Essence of 'Technology. (Davis, B. W. Ed.). *Martin Heidegger Key Concepts*. Durham, UK, Acumen.
- Sabrovsky, E. Ed. (2006-7). *La técnica en Heidegger*, tomos I y II, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Saez Tajafuerce, B. (2004). "Estética y autonomía: De Adorno a Blanchot". *Taula, quaderns de pensament*, 38.
- . (2013) Jean-Luc Nancy o la ontología desde/hacia el sentido. (Llevadot Pascual, Laura, Riba, Jordi, and Rodríguez i Bosch Josep Lluís, Eds.), *Filosofías postmetafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea* (35-47), Barcelona: Editorial UOC.
- Sallis, J. (2013). The Logic of 'Thinking. (Powell, J. Ed.). *Heidegger and Language* (86-101). Bloomington: Indiana University Press.
- Schallow, F. (2011) *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*. New York: Springer.
- . (2014). A Look at Recent Literature on 'Technicity, Machination, and the 'Turning: Part II. *Heidegger Studies*, 30, pp. 79-95.
- Schmitt, P. E. (2005). L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'oeuvre de Martin Heidegger. *Le Philosophoire*, 11, pp.169-199.
- Stahler, T. (2007). How is a Phenomenology of Fundamental Moods Possible?. *International Journal of Philosophical Studies*, 15(3), pp. 415-433.
- Stenstad, G., & McWhorter, L. (2009). *Heidegger and the Earth : Essays in Environmental Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division.
- Tabachnick, D. E. (2007). Heidegger's Essentialist Responses to the Challenge of Technology. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 40 (2), pp. 487-505.
- Thanassas, P. (2012) Phronesis vs Sophia: on Heidegger's ambivalent Aristotelianism. *Review of Metaphysics*, 66, pp. 31-59.
- Thomson, I. (2000). What's Wrong with Being a Technological Essentialist? A Response to Feenberg. *Inquiry*, 43, pp. 429-44.
- . (2005). *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Vilar, G. (2010). *Desartización. Paradojas del arte sin fin*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Watkin, C. (2009). *Phenomenology or Deconstruction? : The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur and Jean-Luc Nancy*. Edinburgh: Edinburgh University.
- Weinrich, H. (1999). *Leteo: arte y crítica del olvido* (Fortea, C. Trad.). Madrid: Siruela (Obra original publicada en 1997).
- Wietzel, D. (2016). "Two Examples of Recent Aesthetico-Political Forms of Community: Occupy and Sharing Economy" (Claviez, T. Ed.). *The Common Growth: Toward a Poetics of Precarious Community* (159-73). New York: Fordham University Press.
- Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. México: Plaza Valdés-UIA.
- . (2005). Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar en Martin Heidegger. *Endóxa: Series filosóficas*, 20, pp. 733-744.
- . (2006). Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontohistórico del pensar meditativo. (Duque, F. Ed.). *Heidegger. Sendas que vienen*. Madrid: Consorcio del círculo de Bellas Artes, UAM ediciones.
- Ziarek, K., & Sallis, J. (2013). *Language After Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- Zimmerman, M. E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity : Technology, Politics, and Art*. Bloomington: Indiana University Press.
- . (1983) Toward a Heideggerean Ethos for Radical Environmentalism. *Environmental Ethics*, 5-2, pp. 99-131

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

