

JEAN-LUC NANCY

La Comunidad Inoperante

Traducción de

Juan Manuel Garrido Wainer

SANTIAGO DE CHILE
2000

ÍNDICE

PREFACIO	DEL
TRADUCTOR.....	3

PREFACIO	A	LA	EDICIÓN	EN
ESPAÑOL.....				7

PRIMERA PARTE

La	comunidad
inoperante.....	9
Nota.....	48

SEGUNDA PARTE

El	mito
interrumpido.....	49

TERCERA PARTE

«El	comunismo
literario».....	78

CUARTA PARTE

Del	estar-en-
común.....	89

QUINTA PARTE

La	historia
finita.....	10
6	

PREFACIO DEL TRADUCTOR

1. Sin confesarlo, el que pudiera llamárseles *rastaquouères* los agobiaba como algún defecto vergonzoso.

Alberto BLEST GANA. *Los Trasplantados*.

Volver al texto fuente, al origen, no es volver aquí al hogar seguro y abrigador, sino salir al destierro. He ahí el temor de la ontología.

Andrés CLARO. *La Inquisición y la Cábala*.

El arte del traductor consiste en hacer de la vacilación una decisión.

Pablo OYARZUN. *Introducción del traductor* (en *Crítica de la Facultad de Juzgar*, ed. Monte Ávila, Caracas, 1991)

2. La traducción es para nosotros nuestro malestar — nuestro mal-estar— en la filosofía. (...) La traducción como hipoteca de nuestra formación profesional en la filosofía se funda en la hipoteca del español como lengua para la filosofía. Entonces, el que la traducción sea nuestro malestar en la filosofía nos remite a algo más profundo, nos lo revela: nuestro malestar —mal-estar— en la lengua.

Pablo OYARZUN. *Hedegger: tono y traducción*.

Conviene fomentar una paradoja, ahora. Argumentos de toda clase podría dispensar el traductor para convencer de la necesidad de su tarea. Hacer tal, empero, no lo descarga de su responsabilidad, o libertad. No parece que haya alguna correspondencia segura entre, por un lado, los infinitos elementos que contribuyen en volver atrayentes o incluso imperiosos—para evitar la palabra: «pertinentes»— la extirpación y el trasplante de una obra desde su lengua y contexto originarios, y por otro las decisiones, solitarias y no—las más veces no en todo caso— del traductor. O bien, si lo digo a la inversa: el traductor—puedo precisar, si se quiere, que hablo en mi nombre— nunca es respaldado, al contrario parece desamparado, por aquello que motiva en el fondo su actividad. El *por qué* de una traducción no sujeta al *cómo*, más bien es lo que lo vuelve arduo. El deber del traductor no lo auxilia en su tarea.

Quizás la paradoja deba progresar hasta volverse inaudible, al menos si es verdad que conviene fomentarla. Pues se puede preguntar: ¿en qué lengua habla esa necesidad? Y puede responderse sin duda que en dos, que en un extraño y

feliz encuentro (o desencuentro...) de dos lenguas, la de origen y la otra (la «meta»). Pero eso es ya una respuesta demasiado elaborada, y sólo quiero subrayar una experiencia. Me refiero a la del traductor que decide traducir: ¿en qué lengua escucha él su imperativo, si lo escucha? ¿acaso no lo escucha, no lo está escuchando, en ésta? Entonces, si nada lo excusa y la lengua de origen nunca está para socorrerlo en su tarea, el traductor queda a merced de la otra y sólo de la otra, de la otra como aquélla que le dicta su mandato al mismo tiempo en que le dice que impedirá su cumplimiento. Y esta otra lengua (la nuestra) queda así como menesterosa de sí misma, en deuda o en desolado compromiso consigo misma (de nosotros mismos con nosotros mismos).

Acaso es por eso que se ha dicho (y más veces y más diversamente de lo que el lenguaje y la situación de este prefacio podrían sugerir), se ha dicho que traducir es tradición. Como si cada evento de la historia de una lengua y de quienes la hablan no fuera evento sino porque responde a una necesidad que la expone a la infinitud de un compromiso inacabable, sin término y sin términos. El buen traductor es un profeta de esa historia, porque busca nada más dar la palabra como promesa de un único e inflexible porvenir: su lengua. El buen traductor —ése que progresa con su paradoja— deja hablar. Quizás por eso también es verdad que no puede importarle mucho la “calidad” de su traducción, si es legítima o no, si es justa, si se ajusta con justicia y justeza al original, porque el original nunca le habrá hablado en su lengua original.

Lo desee o no, a su despecho o no, el traductor en cuanto traductor se está en y como ese compromiso de la lengua consigo misma. Como si el sentido de la traducción no fuera más que la misión del compromiso: la traducción no es el traslado de sentido, sino el sentido del traslado: de ti a mí, de mí, de él, a ella, *entre nosotros*. El sentido éste es traslación, circulación, conversación, tradición. El sentido del sentido: la traducción. Comunicación de nada, un dejarse estar apenas, infinitamente trasplantados y en común, en ese “en común” que se establece en y como el desquicio de “lo nuestro” —Una cosa, Una verdad, Un sentido, Una identidad o Una lengua de todos, pero nunca de cada uno y cada vez. El sentido, la traducción, nos está. Traducir es estar en común.

Esta última afirmación replantea, o relanza, pero sobre todo radicaliza, o establece en cuanto tal y como por primera vez, la paradoja del traductor. Hay que decir con todas sus letras lo que revela el puro hecho de este trabajo de Jean-Luc Nancy traducido, ahora, al castellano, en Chile. El “être-en-commun” habrá incorporado la traducción como un constitutivo suyo fundamental y originario. Lo cual significa al menos dos cosas. Una, por supuesto, y será el motivo del resto de este prefacio, el irretrotraducible *estar* en común. La otra, lo que con él se logra y realiza: la ontología del estar (en común) —rúbrica que sólo sordos dejaría de sacudir la boca y los oídos— es ella misma traducción, se realiza entera y cumple y juega precisa y únicamente en el trance de una traducción. Estar en común, entonces, cuya ontología no teme a la traducción, sino que en ella ve su porvenir. Ontología en tantos sentidos inaudita, y corajuda, qué duda cabe. Ambas cosas, pues, son el suplemento irreversible, no

con el que contará desde ahora este célebre libro «europeo», sino con el que se suma sin reservas como a su propia tradición, porque ya proviene de esta otra historia suya, nuestra.

«El dato del estar, el dato que está dado con el hecho mismo de que comprendemos algo —sea lo que sea y por muy confuso que sea— cuando decimos “ser”, y el dato (el mismo) que está dado con el hecho, consustancial al precedente, de que nos comprendemos unos a otros diciéndolo —por muy confusamente que sea—, tal dato es el siguiente: *el ser mismo nos está dado como el sentido*. El ser no *tiene* sentido, sino que el ser mismo, el fenómeno de estar, es el sentido, que a su vez es su propia circulación —y somos *nosotros* esa circulación. No hay sentido si el sentido no es compartido, y esto, no porque habría una significación, última o primera, que todos los entes poseerían en común, sino porque *el sentido es él mismo estar*»¹.

La traductividad es nuestra condición ontológica fundamental porque el sentido del ser se precipita cuando estamos. La traducción estructura la comparecencia del estar en la exacta medida en que sustrae el sentido común (la significación última o primera). La traducción es la escansión de esa retirada. No compartimos un sentido del ser, sino que el ser nos reparte como sentido. El ser se da entre nosotros como el evento de estar. *Estamos* —«¿hay algo más fácil de constatar, y algo, con todo, tan ignorado hasta aquí por la ontología?»². Dicho de otro modo: la comprensión del ser no se da en la intelección de una inmanencia significada. Tal inmanencia transformaría al estar en una no sé qué relación ideal, relación que de puro sensata suprimiría sus términos. El estar impone su evidencia: a saber, que la relación sólo puede encarnar radical separación. Estar es, inmediatamente, relación. El ser está, se reparte, en su evento singular. El estar es la factualidad del ser, «en la intensidad local y en la extensión temporal de su singularidad»³. Estar es la posición de la existencia: la transposición o traducción, la disposición, o desposesión, del ser. El ser «es», cada vez, en cada lugar, estar—pero se trata menos de un trascendental que de una trascendencia. «Ser» es cada vez en la relación de su reparto. «Ser» es cada vez el parto de su singularidad —su don, su libertad. «Ser» *es el don que compartimos al estar*. Estar en común revela, pues, lo siguiente: que el ser «es» la singularidad que el estar pluraliza (y/o viceversa: la pluralidad que el estar singulariza). El ser mismo es estar singular plural (comunidad).

Que el sentido del ser = estar, significa que la estancia del estar (y de su ontología) es la comunidad. Estar consigo mismo es ya estar con otro, no porque yo sea otro que el que está, no. Que «estoy» es mi evidencia porque

¹ Nancy, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. París: Galilée, 1996, pág. 20

² Nancy, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. París: Bourgois, 1990, pág. 201. (Cfr. *infra.*, pág. ...)

³ Nancy, Jean-Luc. *L'expérience de la Liberté*. París: Galilée, 1988, pág. 14.

estoy con otro, o porque comparto mi evidencia —bien que ese otro puede ser a veces yo mismo. La comparecencia es condición de la aparición singular, y la co-presencia lo es de la presencia. No porque la aparición o la presencia deban ser presenciadas, o porque estar es estar siempre con «alguien», o con «algo». Sino, más bien, si arriesgo el énfasis, porque el estar es estar-*con*, estar es coestar. El con del estar es la no constancia del ser, su espaciamento: el «con» es la pre-posición de la posición en general»⁴. Por eso estar es singular *plural*. «El sentido comienza allí donde la presencia no es pura presencia, sino que se desjunta para ser ella misma *en cuanto* tal. Este “en cuanto” supone separación, espaciamento y partición de la presencia. Ya el concepto de “presencia” contiene la necesidad de esta partición. La pura presencia incompartida, presencia a nada, de nada, para nada, no es ni presencia, ni ausencia: simple implosión sin huella de un ser que jamás habrá *estado*»⁵.

Entonces, más que «presencia», en realidad, estar es don de la presencia, presentación. Presentación, sí, como cuando alguien se presenta, y dice su nombre. (Sin ese don, nada sabría ser traído a la presencia. La representación halla como fundamento de posibilidad y de imposibilidad la donación del estar. Por ello el nombre del otro nunca lo nombra —lo re-presenta. El otro *es* la falta de su nombre propio; o se da, y está, en esa falta; o su estar es prestarse a la boca del otro que lo nombra. El ser es nada más que tu prestado nombre —otra vez entonces traducción.) La presentación, es decir el estar, indecide el sentido de «presencia» en cuanto reducido a su diferencia con «ausencia». El don de la presencia es la primera determinación (o disposición) del ser. «Estar» significa que la dimensión ontológica original es el don de la presencia. Pues aun en la ausencia se *está*. Incluso, a veces, «la presencia del ausente es la peor de todas» (Adolfo Couve). De ahí que, por ejemplo, la pregunta «¿dónde están?» deba expresar, en una suerte de hemiplejía existencial, el horror ante una impugnación ontológica. Callar la presencia ha sido el malestar en nuestra lengua.

Estar es don de la presencia (doble genitivo). El don es, infaliblemente, la esencia del estar, en la medida en que el estar es cada vez su propia esencia. Estar es don del ser. El don del ser consiste en retirarse para estar. Jamás sabríamos corresponder la autenticidad de ese don con el anhelo de redimir esa pérdida, de restituir una esencia, jamás... de otro modo que estando. Pecado hay, es cierto, pero es otro, es culpa, *a pesar de todo*, por estar. Culpa irredimible —oh pureza— la de estar, responsabilidad infinita. Culpa por estar y por no poder ser. «“Estar” se vuelve: no “ser” ya (en sí, vuelto sobre sí), no ser-ya-más y no-ser-aún, o bien, estar-en-falta, inclusive estar-en-deuda-de ser. Estar se vuelve exiliarse.»⁶ La evidencia que nos impone la exposición de unos a otros nos deja perplejos ante la falta de ser. El estar es culpable de no ser más que el evento de ser. Culpable, por dejarse estar —y no hay otra culpa.

⁴ Nancy, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Op. cit., pág. 61.

⁵ *Ídem*, pág. 20.

⁶ *Ídem*, pág. 102.

Pero la culpa «no debe saldarse en el modo de una restitución del ser, sino precisamente en el modo del estar y de la decisión por estar»⁷. Decisión que decide o define la tarea del traductor: destierro culpable que se escribe hasta en el remordimiento mismo de escribir. Estar es estar exiliado de la inmanencia del ser. Sólo culpables somos dignos del ser: digno es aquél que comprende su ser como la fatalidad de faltar en su ser, digno es aquél que se presta a la comparecencia. El indigno, ése que soporta el silencio, y que nos omite en él, ése que se pierde nuestra pérdida, ése es puro, demasiado puro para estar entre nosotros, demasiado puro para nombrar la comunidad. Demasiado puro para permitir su cuna, y dejarla estar, y dejarla violar. Del bienestar en la omisión, sin duda, nuestro malestar en la ontología. La analítica del estar es la destrucción de ese bienestar.

Quisiera finalmente agradecer a quienes —después de todo— sí me auxiliaron en mi labor. Al escritor y traductor Fernando Pérez, que corrigió mis borradores línea por línea —y a quien le debo más de una decisión importante. Al profesor Jean-Luc Nancy, por su atenta y constante preocupación. Al profesor Pablo Oyarzun, de la Pontificia Universidad Católica de Chile y de la Universidad de Chile, que tradujo el epígrafe y algunas de las citas que el autor hace del alemán. A los profesores Eduardo Molina y Jorge Eduardo Rivera de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y a Juan Carlos Moreno de la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo y Andrés Party de la Universidad de Columbia, por su asesoría y discusión. Al profesor Juan de Dios Vial Larraín, decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, por el tiempo preciado que me ayudó a fabricarme. A la Universidad Arcis y ediciones Lom, por la presente publicación.

Santiago de Chile, marzo de 1999 y enero de 2000

⁷ Nancy, Jean-Luc. *L'expérience de la liberté*. Op. cit., pág. 176.

PREFACIO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

El tema central de este libro proviene de la experiencia que marcará por mucho tiempo a la humanidad europea: la exterminación acometida por los nazis.

Que la obra mortal —que de hecho oculta la propia muerte, su dignidad, en la aniquilación— haya sido realizada en nombre de la comunidad —ya sea la de un pueblo o de una raza autoconstituida, ya sea la de una humanidad auto-trabajada⁸— es lo que puso término a toda posibilidad de reposar sobre cualquier *dato* del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística). A decir verdad, incluso es lo que puso término a la posibilidad de pensar un *ser común* bajo cualquier modelo de un «ser» en general. El estar-en-común, allende el ser pensado como identidad, como estado o como sujeto; el estar-en-común que afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica: ésa fue la tarea que salió a la luz y a la cual este libro intentó comenzar a responder (seguido, por lo demás, desde su primera aparición, por varios otros trabajos, como los de Blanchot, de Agamben, de Ferrari, de Rancière o de Esposito, por citar nada más que a ellos).

La sombra de esta experiencia y la exigencia de esta tarea iban necesariamente a extenderse por el mundo, porque también —desde la primera guerra «mundial»— una «mundialidad» operaba, en la cual se remodelan o se reparten las configuraciones y las identidades a través de todo el planeta, o a través de los diferentes “mundos” que componen el mundo (puesto que si un mundo es una red de significaciones ligadas, o, digamos, un nudo simbólico, siempre son varios los mundos que componen el mundo).

Esto no significa que —más bien todo lo contrario—, si pudo haber fuera de Europa experiencias similares, no haya también “mundos” en los cuales las condiciones mismas de esta experiencia no se hayan dado: y sin duda no lo fueron propiamente y precisamente en ninguna otra parte que en Europa. No puedo detenerme aquí sobre las razones de este estado de cosas, que de seguro son de gran complejidad. Me parece solamente que en esta diferencia de los mundos, el mundo latinoamericano (pero junto a él, quizás, el mundo hispánico en general, luego también hispano-europeo, y por razones que exigirían una tremenda sutileza en el análisis) presenta algunas peculiaridades notables en lo que concierne una cuestión “de la comunidad”. Acaso la primera o la más visible de estas peculiaridades sea por lo demás la configuración de una comunidad de lengua que es compartida entre una gran cantidad de otras

⁸ Con todo, tampoco hay que dejar de subrayar la disimetría entre, por una parte, los fascismos, que proceden de una afirmación sobre la esencia de la comunidad, y por otra los comunismos, que pronuncian la comunidad como *práxis* y no como sustancia: esto marca una diferencia que ninguna mala fe puede suprimir —lo cual no es una razón para olvidar el número de víctimas... (ni las proposiciones sustancialistas, comunitarias y racistas, disimuladas por aquí y por allá en el comunismo llamado «real»).

comunidades o de otros conjuntos de pueblos o de historias o de lugares (y que además es ella misma una pluralidad de lenguas: castellano, la variedad de españoles, portugués, catalán). El esquema orgánico de la *Gemeinschaft* como intimidad subjetiva asignada más en la sangre y en el suelo que en la lengua, operando un recubrimiento y un rebajamiento de todos los tipos de identidad a una identidad exclusiva, presuntamente “natural” y a la vez archi-mítica y fundadora, este esquema no habrá penado al mundo y cultura hispánicas. Lo que naturalmente no quiere decir que este mundo y esta cultura no deban retomar las cuestiones que surgen al respecto, ni que hayan dejado, por su parte, de suscitar otras en cuanto al estar-en-común.

La traducción de este libro al español corresponde para mí, entre otras cosas, al interés, e inclusive a la curiosidad, que tengo por la resonancia de su tema en las condiciones que evoco así, a la rápida. Espero un intercambio renovado a propósito de su cuestión: ¿cómo estamos los unos *con* los otros? ¿cómo el *con* es la estructura y la tonalidad misma de nuestro ser, y cómo es que esto mismo se deja modular en diversas versiones –acaso intraducibles unas en otras?

Jean-Luc Nancy, noviembre de 1999

Nota para la segunda edición francesa

El texto de la primera edición⁹ de *La Comunidad Desolada* aparece aquí sin modificaciones.

En cambio, a continuación se hallarán dos ensayos, posteriores a esa primera edición. Ambos habían sido concebidos como una prolongación del trabajo, que por lo demás todavía está en construcción, sobre la comunidad. Las secciones II y III de «Del estar-en-común» habían sido redactadas para el número de la revista *Autrement*, titulado «À quoi pensent les philosophes?» (n°102, noviembre de 1988; dirigido por Jacques Message, Joël Roman, Etienne Tassin), donde fue publicado en una versión abreviada y ligeramente modificada. La sección I había sido agregada para el coloquio de Miami University, Oxford, Ohio, «*Community at loose ends*» (septiembre de 1988). La versión inglesa aparecerá en las actas de ese coloquio (dirigido por Jim Creech).

«La historia finita» fue primero redactada para el «*Group in Critical Theory*» de la Universidad de California, Irvine (dirigido por David Carroll), y fue publicada en *The States of Theory*, Columbia Press, New York, 1989. Bajo las condiciones que se indican en su nota liminar, fue publicada en francés en el número «*Penser la communauté*» de la *Revue des Sciences Humaines* (n°213, 1989-1; dirigido por Pierre-Philippe Jandin y Alain David).

⁹ La primera edición es de 1986, en París: Ch. Bourgois. La segunda, de 1990, en la misma editorial. Actualmente, se prepara una tercera, para el año 2000. (*N. del T.*)

*[[...subsiste siempre una medida
a todos común, a cada quien empero,
también por lo que le toca,
Hacia donde en lo posible
va y se entrega cada quien.*

NO REVISADA

HÖLDERLIN, *Pan y Vino* ¹⁰]]

¹⁰ De aquí en adelante, todas las citas cuyo original no esté en francés, y que el autor tome de las versiones francesas o bien cuyas traducciones haya hecho él mismo, nosotros las traducimos directamente desde el francés. (*N. del T.*)

PRIMERA PARTE

LA COMUNIDAD INOPERANTE

El testimonio más importante y el más penoso del mundo moderno, aquel que reúne tal vez a todos los otros testimonios que esta época se encuentra encargada de asumir, en virtud de quién sabe qué decreto o de qué necesidad (pues también ofrecemos testimonio del agotamiento del pensamiento de la Historia), es el testimonio de la disolución, de la dislocación o de la conflagración de la comunidad. El comunismo es «el horizonte insuperable de nuestro tiempo», como lo había dicho Sartre, en no pocos sentidos, uno tras otro políticos, ideológicos, estratégicos; y el menor de estos sentidos no es éste, bastante extraño a los intereses de Sartre: la palabra «comunismo» emblematiza el deseo de un lugar de la comunidad encontrado o reencontrado, allende las divisiones sociales y la sujeción a una dominación tecno-política, y por eso allende los marchitamientos de la libertad, de la palabra, o de la simple felicidad, desde el momento en que se encuentran sometidos al orden exclusivo de la privatización; y finalmente, más simple y aun más decisivo, allende la desmejora de la muerte de cada uno, de esta muerte que, por no ser ya más que la del individuo, soporta una carga insoportable y se derrumba en la insignificancia.

Más o menos conscientemente, más o menos deliberadamente, y más o menos políticamente, la palabra «comunismo» fue tal emblema —y sin duda algo distinto a un concepto, e incluso algo distinto al *sentido* de una palabra. Este emblema ya no corre; salvo, para algunos, de manera retrasada, y, para otros, bastante escasos hoy por hoy, como si fuera atrapado en el murmullo de una resistencia feroz aunque impotente ante el derrumbamiento visible de lo que prometía. Si ya no corre, no sólo se debe a que los Estados que lo suscribían aparecieron, desde hace mucho ya, como los agentes de su traición. (Bataille en 1933: «la menor esperanza de la Revolución fue descrita como el debilitamiento del Estado: mas son, al contrario, las fuerzas revolucionarias las que el mundo actual ve debilitarse y, al mismo tiempo, toda fuerza viva ha adoptado hoy la forma del Estado totalitario».) (O.C., I, pág. 332)¹¹ El esquema de la traición, destinado a preservar una pureza comunista originaria, de doctrina o de intención, se reveló cada vez menos sostenible. No que el totalitarismo estuviera ya, tal cual, en Marx: proposición grosera, que ignora la protesta desgarrada contra la

¹¹ Para las citas de Bataille, la referencia es *Œuvres Complètes*, París: Gallimard, 1972-1988, tomos I-XII. (N. del T.)

destrucción de la comunidad que acompaña continuamente, en Marx, la tentativa hegeliana de hacer efectiva una totalidad, desbaratando o desplazando esta tentativa.

El esquema de la traición, más bien, se revela insostenible por cuanto es la base misma del ideal comunista la que termina apareciendo bajo la luz más problemática: a saber, el hombre, el hombre definido como productor (podría decirse también: el hombre *definido*, a secas), y fundamentalmente como productor de su propia esencia bajo las especies de su trabajo o de sus obras.

Que la justicia, la libertad —y la igualdad— comprendidas en la idea o en el ideal comunistas sean, ciertamente, traicionadas en el comunismo llamado real, eso pesa a la vez con el peso del sufrimiento intolerable (en comparación con otros sufrimientos, no menos intolerables, infligidos por nuestras sociedades liberales), y con un peso político decisivo (no sólo porque una estrategia política debe favorecer la resistencia a esta traición, sino por cuanto esta estrategia, así como nuestro pensamiento en general, debe contar con la posibilidad de que una sociedad entera haya sido forjada, dócilmente y a despecho de más de un foco de rebeldía, con el molde de esta traición, o más rastaramente con este abandono: es la cuestión de Zinoviev, más que la de Solzhenitsyn). Pero estos pesos son quizá apenas relativos, en relación a la pesantez absoluta, que aplasta o que tapa todos nuestros «horizontes», y que sería ésta: no existe ningún tipo de oposición comunista —o, digamos, comunitaria, para dejar bien indicado que la palabra no debe restringirse aquí a sus referencias políticas estrictas— que no haya estado o que no esté siempre profundamente sometida a la mira de la comunidad *humana*, vale decir a la mira de la comunidad de seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además producen precisamente esta esencia *como comunidad*. Una inmanencia absoluta del hombre al hombre—un humanismo—y de la comunidad a la comunidad—un comunismo— sos-tiene, obstinadamente, y sean cuales sean sus méritos y sus vigos, a todos los comunismos de oposición, todos los modelos izquierdistas, ultra-izquierdistas, o concejalistas¹². En cierto sentido, todos los intentos de oposición comunitaria al «comunismo real» están hoy por hoy agotados o abandonados: pero todo sucede como si, más allá de estos intentos, ya ni siquiera se tratara de pensar la comunidad...

¹² Dicho más detalladamente, y teniendo en cuenta cada vez las coyunturas precisas, esto no es rigurosamente exacto: por ejemplo, en los Concejos húngaros del 56, y más aun en la izquierda de *Solidaridad* en Polonia. Tampoco es absolutamente exacto en relación a todos los discursos sostenidos hoy día: podría, a este respecto solamente, yuxtaponerse aquí los situacionistas de otrora, ciertos aspectos del pensamiento de Hannah Arendt, y también, por muy extraño o provocador que parezca la mezcla, ciertas proposiciones de Lyotard, de Badiou, de Ellul, de Deleuze, de Pasolini, de Rancière. Estos pensamientos se mantienen, sin importar qué implique cada uno por su parte (y a veces, lo quieran o no), en la proveniencia de un acontecimiento marxiano que intentaré caracterizar más adelante, y que para nosotros significa la puesta en entredicho del humanismo comunista o comunitario (bastante diferente de la puesta en entredicho emprendida otrora por Althusser en nombre de una ciencia marxista). Por ello también tales proposiciones se comunican en lo que trataré de llamar, a pesar de todo, el «comunismo literario».

Ahora bien, es en efecto la inmanencia del hombre al hombre, o bien *el hombre* mismo, absolutamente, considerado como el ser inmanente por excelencia, lo que constituye el escollo de un pensamiento de la comunidad. Una comunidad presupuesta como debiendo ser *de los hombres* presupone que efectúa o que debe efectuar integralmente su propia esencia como tal, presupone que es ella misma la realización de la esencia del hombre. («¿A qué pueden dar forma los hombres? A todo. A la naturaleza, a la sociedad humana, a la humanidad», escribía Herder. Estamos obstinadamente sometidos a esta idea reguladora, inclusive cuando consideramos que este «dar forma» no es más que una «idea reguladora»...) Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuerpo* o bajo un *jefe*) representan, o mejor presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia. Allí está puesta en práctica, allí se vuelve su propia obra. Es lo que llamamos el «totalitarismo», y que tal vez sería mejor denominar el «inmanentismo», si es verdad que no debemos reservar esta designación para ciertos tipos de sociedades o de regímenes, en vez de ver en ella, por una vez, el horizonte general de nuestro tiempo, que engloba también a las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos.

*
* *

¿Es verdaderamente menester decir aquí algo acerca del individuo? Algunos ven en su invento y en su cultura, si no en su culto, el privilegio insuperable gracias al cual Europa habría demostrado al mundo la única vía de emancipación de las tiranías y la norma a cuya luz han de medirse todas las tentativas colectivas y comunitarias. Pero el individuo no es más que el residuo que deja la experiencia de la disolución de la comunidad. Por su naturaleza —como su nombre lo indica, es el átomo, el indivisible—, el individuo revela ser el resultado abstracto de una descomposición. Es una figura distinta y simétrica de la inmanencia: el para-sí absolutamente desprendido, tomado como origen y como certeza.

Pero la experiencia que este individuo atraviesa, desde Hegel por lo menos, y que atraviesa, hay que confesarlo, con una tozudez apabullante, es tan sólo la experiencia de esto: a saber, que es el origen y la certeza sólo de su propia muerte. Y su inmortalidad traspasada a sus obras, su inmortalidad *operatoria* es para él incluso su propia alienación, y hace que su muerte le sea aun más extraña que la extrañeza sin vuelta que «es» de todas formas.

Por lo demás, no se hace un mundo con simples átomos. Hace falta un *clinamen*. Hace falta una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el *clinamen* del «individuo». Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo es capaz de encarar este *clinamen*, esta declinación o este declinamiento del individuo en la comunidad. El «personalismo», o bien Sartre, sólo lograron revestir al individuo-sujeto más clásico con una pasta moral o sociológica: no lo *inclinaron* fuera de sí mismo, sobre este borde que es el de su estar-en-común.

El individualismo es un atomismo inconsecuente: se olvida de que la cuestión del átomo es la de un mundo. Por ello la cuestión de la comunidad es la gran ausente de la metafísica del sujeto, vale decir—individuo o Estado total— de la metafísica del para-sí absoluto: lo que también significa la metafísica del *absoluto* en general, del ser como ab-soluto, perfectamente desprendido, distinto y clausurado, *sin relación*. Este absoluto puede presentarse bajo las especies de la Idea, de la Historia, del Individuo, del Estado, de la Ciencia, de la Obra de arte, etc. Su lógica siempre será la misma, en la medida en que es sin relación. Será esa lógica simple y temible que implica, si puede decirse, que aquello que está absolutamente separado encierra en su separación algo más que lo meramente separado. Vale decir la separación misma debe ser encerrada, la clausura no sólo debe clausurarse sobre un territorio (quedando no obstante expuesta, por su borde externo, al otro territorio, con el cual de este modo se comunica), sino sobre la clausura misma, para realizar la absolutez de la separación. Lo absoluto debe ser el absoluto de su propia absolutez, so pena de no ser. O bien: para que yo esté absolutamente solo, no basta con que lo esté, todavía hace falta que sea el único que está solo. Lo que justamente es contradictorio. La lógica de lo absoluto violenta lo absoluto. Lo implica en una relación que él rechaza y excluye por esencia. Esta relación fuerza y desgarrá, desde el interior y desde el exterior a la vez, o desde un exterior que sólo es la rechazo de una interioridad imposible, el «sin relación» con el que el absoluto quiere constituirse.

Excluida por la lógica del sujeto-absoluto de la metafísica (Sí, Voluntad, Vida, Espíritu, etc.), y en virtud de esta misma lógica, la comunidad viene forzosamente a *mermar* a este sujeto. La lógica del absoluto lo *pone en relación*: pero esto no puede, evidentemente, establecer una relación entre dos o más absolutos, así como tampoco puede hacer de la relación un absoluto. Esto deshace la absolutez del absoluto. La relación (la comunidad), si la *hay*, no es sino lo que deshace en su principio —y sobre su clausura o sobre su límite— la autarquía de la inmanencia absoluta.

Bataille experimentó constantemente esta lógica violenta del estar-separado. Por ejemplo:

«Pero si el conjunto de los hombres —o, más simplemente, su existencia integral— SE ENCARNARA en un solo ser —naturalmente tan solitario y tan abandonado como el conjunto— la cabeza del ENCARNADO sería el lugar de un combate perpetuo —y tan violento que tarde o temprano volaría en pedazos. Pues es difícil percibir hasta qué grado de tormenta o de desencadenamiento llegarían las visiones de este encarnado, que debería ver a Dios mas, al punto, matarlo, y luego convertirse en el propio Dios, pero sólo para precipitarse enseguida en una nada: resultaría entonces un hombre tan desprovisto de sentido como el primero que pase, aunque privado de toda posibilidad de calma.» (I, 547.)

Tal encarnación de la humanidad, su conjunto como ser absoluto, allende la relación y la comunidad, figura el destino que quiso el pensamiento moderno. No saldremos del «combate perpetuo» mientras no hayamos podido sustraer de este destino a la comunidad.

Bataille escribía también, en un texto que lleva la lógica del precedente al plano del saber:

«Si “imito” el saber absoluto, seré por necesidad Dios mismo (en el sistema, no puede, aun en Dios, haber algún conocimiento que vaya más allá del saber absoluto). El pensamiento de este mí-mismo —del *ipse*— sólo pudo hacerse absoluto si lo devino todo. La *Fenomenología del espíritu* compone dos movimientos esenciales que completan un círculo: es el acabamiento por grados de la conciencia de sí (del *ipse* humano), y el devenirlo todo (volverse Dios) de este *ipse* que completa el saber (y así destruye la particularidad en él, acaba entonces la negación de sí mismo, y deviene el saber absoluto). Pero si de este modo, como por contagio y por imitación, realizo en mí el movimiento circular de Hegel, defino, allende los límites alcanzados, ya no un desconocido, sino que un incognoscible. Incognoscible menos por el hecho de la insuficiencia de la razón que por su naturaleza (e incluso, para Hegel, uno no podría preocuparse por ese más allá sino a falta de poseer el saber absoluto...). Suponiendo así que yo sea Dios, que esté en el mundo con la seguridad de Hegel (suprimiendo la sombra y la duda), sabiéndolo todo e inclusive por qué el conocimiento completado solicitaba que se produjeran el hombre, las particularidades innumerables de los *yoes* y la historia; precisamente en ese momento se formula la pregunta que hace entrar a la existencia humana, divina... lo más allá posible en la oscuridad sin regreso; ¿por qué tendría que haber *lo que sé?* ¿Por qué es una necesidad? En esta pregunta yace oculta —no aparece enseguida— una desgarradura extrema, tan profunda que sólo el silencio del éxtasis le responde.» (V, 127-128.)

La *desgarradura* oculta en esta pregunta es la desgarradura que la pregunta misma provoca entre la totalidad de las cosas que son —considerada como lo absoluto, vale decir separada de toda otra «cosa»— y el *ser* (que no es una «cosa») por el cual o en nombre del cual estas cosas, en totalidad, son. Esta desgarradura (análoga, si no idéntica, a la diferencia ontico-ontológica de Heidegger) define una *relación* del absoluto, impone al absoluto una relación *con* su propio ser, en lugar de entregar este ser inmanente a la totalidad absoluta de los entes. Así, es el *ser* «mismo» el que llega a definirse como relación, como no-absoluto, y si se quiere —por lo menos es lo que pretendo decir— *como comunidad*.

El *éxtasis* responde —si se trata propiamente de una «respuesta»— a la imposibilidad de la absolutez del absoluto, o a la imposibilidad «absoluta» de la inmanencia acabada. El éxtasis, comprendido según aquel motivo riguroso que pasaría también, con apenas seguir su historia filosófica de antes de Bataille y de su propio tiempo, por Schelling y por Heidegger, no define ninguna efusión, y menos aún alguna efervescencia iluminada. Define estrictamente la imposibilidad, tanto ontológica como gnoseológica, de una inmanencia absoluta (o: de lo absoluto, por tanto de la inmanencia), y por consiguiente tanto de una individualidad en sentido exacto como de una pura totalidad colectiva. El tema del individuo y aquel del comunismo son estrechamente solidarios de y en la problemática general de la inmanencia¹³. Son solidarios de una denegación del

¹³ Fe de ello da la lectura de Marx que hace Michel Henry, orientada por la reciprocidad conceptual del «individuo» y de la «vida inmanente». En tal caso, «por principio el individuo

éxtasis. Y la pregunta por la comunidad es desde entonces inseparable, para nosotros, de una pregunta por el éxtasis: es decir, como empieza a comprenderse, de una pregunta por el ser considerado como algo distinto de una absolutez de la totalidad de los entes.

¿La comunidad, o el estar-extático del ser mismo? Tal sería la pregunta.

*
* *

(Bosquejo una reserva, sobre la cual volveré más adelante: tras el tema del individuo, pero más allá de él, habría tal vez que desvelar la cuestión de la singularidad. ¿Qué es *un* cuerpo, *un* rostro, *una* voz, *una* muerte, *una* escritura — no indivisibles, sino singulares? ¿Cuál es la necesidad singular, en el reparto que divide y que hace comunicar los cuerpos, las voces, las escrituras en general y en totalidad? En suma, esta cuestión formaría el reverso exacto de la cuestión de lo absoluto. En este sentido, es constitutiva de la pregunta por la comunidad, donde habrá pues que tomarla en cuenta más adelante. Pero la singularidad nunca posee la naturaleza, ni la estructura, de la individualidad. La singularidad no tiene lugar en el orden de los átomos, identidades identificables si no idénticas; tiene lugar más bien en el plano del *clinamen*, inidentificable. Está en parte vinculada al éxtasis: no podría decirse con propiedad que el ser singular es el sujeto del éxtasis, ya que éste no posee «sujeto», sino que debe decirse que el éxtasis (la comunidad) le ocurre *al* ser singular.)

*
* *

La solidaridad del individuo y del comunismo en el seno de un pensamiento de la inmanencia, que ignora el éxtasis, no compone con todo una mera simetría. Por ejemplo, en la exhuberancia generosa que hace que Marx no se detenga sin antes indicar, allende la regulación colectiva de la necesidad, un reino de la libertad en el cual un trabajo excedente ya no sería un *trabajo* explotado, sino arte e invención, el comunismo se comunica con un extremo de juego, de soberanía, inclusive de éxtasis, al cual el individuo, como tal, permanece definitivamente sustraído. Pero esta comunicación yace lejana, secreta, la mayoría de las veces ignorada por el propio comunismo (digamos, para englobar, ignorada por Lenin, por Stalin y por Trotsky), salvo en los estrépitos fulgurantes de la poesía, de la pintura y del cine, en los primeros comienzos de la revolución de los Soviets, o bien además en los motivos que Benjamin pudo recibir como razones para decirse marxista, o en lo que Blanchot intentó hacerle llevar, o proponer (más que

escapa al poder de la dialéctica» (*Marx*, t. II, París: Gallimard, 1976, pág. 46). Lo que permitiría poner todo lo que digo bajo esta indicación general: hay dos maneras de escapar a la dialéctica (vale decir a la mediación en la totalidad), ya sea rehusándosele en la inmanencia, ya sea abriendo su negatividad hasta volverla «sin empleo» (como Bataille lo dice). En este último caso, no hay inmanencia de la negatividad: «hay» el *éxtasis*, tanto del saber como de la historia y de la comunidad.

significar), a la palabra «comunismo» («El comunismo: lo que excluye (y se excluye de) toda comunidad ya constituida¹⁴»). Pero incluso esto mismo fue a fin de cuentas ignorado, no sólo por el comunismo «real», sino también, observándolo bien, por estos mismos singulares «comunistas», que acaso nunca (hasta ahora, por lo menos) pudieron saber dónde comenzaba y dónde terminaba la metáfora (o la hipérbole) en el uso que hacían de la palabra, ni sobre todo —suponiendo que haya que cambiar de palabra— qué tropo distinto, o qué difuminación de los tropos habría sido conveniente para indicar lo que habitaba en su uso del «comunismo».

Pudieron comunicarse, en este uso, con un pensamiento del arte, de la literatura, y del pensamiento mismo —otras figuras u otras exigencias del éxtasis—, pero no pudieron comunicarse verdaderamente, explícitamente y temáticamente (aun si lo «explícito» y lo «temático» sólo son, aquí, categorías muy inciertas...), con un pensamiento de la comunidad. O bien, su comunicación con ese pensamiento permaneció secreta o suspendida.

Las éticas, las políticas, las filosofías de la comunidad, cuando las había (y siempre las hay, aunque sean reducidas a puras habladurías sobre la fraternidad, o a montajes laboriosos sobre la «intersubjetividad»), continuaron sus caminos o sus estancamientos humanistas sin sospechar por un minuto que estas voces singulares hablaban de la comunidad, y que hablaban quizá sólo de ella, sin sospechar que una experiencia conocida como «literaria» o «estética» estaba en la experiencia de la comunidad, y que se le enfrentaba. (Para poner otro ejemplo más: ¿se recuerda suficientemente lo que fueron los primeros escritos de Barthes, y algunos más tardíos?)

Después, estas mismas vías que no pudieron comunicar aquello que, acaso sin saberlo, decían, fueron explotadas —y recubiertas otra vez— en ruidosas declaraciones bajo el rótulo de «revoluciones culturales» y de toda suerte de «escrituras comunistas» o de «inscripciones proletarianas». En ello los profesionales de la sociedad sólo vieron —aun si su vista, no sin razón, se quedaba corta—, por una parte, una forma burguesa y parisina (o berlinense) de *proletkult*, y por otra, el regreso inconsciente de una «República de los artistas», cuyo motivo había sido inaugurado, doscientos años antes, por los románticos de Jena. De un modo u otro, se trataba de un sistema simple, clásico y dogmático de verdad: un arte (o un pensamiento) adecuado a lo político (a la forma o al ordenamiento de la comunidad), una política adecuada al arte. El presupuesto seguía siendo aquél de una comunidad que se lleva a efecto en lo absoluto de la obra, o que se lleva a efecto ella misma como obra. Por esta razón, sin importar lo que haya pretendido, esta «modernidad» seguía siendo, en su principio, un humanismo.

¹⁴ «Le communisme sans héritage», revista *Comité*, 1968, en *Gramma* n° 3/4 1976, pág. 32.

Habrá que volver sobre lo que hizo surgir —aunque sea al precio de la ingenuidad o del contrasentido— la exigencia de una experiencia literaria¹⁵ de la comunidad o del comunismo. Incluso es, en cierto sentido, la única cuestión que se plantea. Pero todos los términos de esta cuestión piden ser transformados, volver a ser puestos en juego en un espacio distribuido de un modo enteramente distinto que según los ordenamientos demasiado fácilmente sugeridos (por ejemplo: soledad del escritor/Colectividad, o: cultura/sociedad, o: e lite/masas— ya estas distribuciones estén dadas como oposiciones, ya como adecuaciones, en el espíritu de las «revoluciones culturales»). Y para ello, es ante todo la cuestión de la comunidad la que debe ser puesta en juego otra vez, pues de ella depende la necesaria redistribución del espacio. Antes de comenzar, hay que dejar establecido, sin sacar nada de la generosidad resistente ni de la inquietud activa de la palabra —«el comunismo»—, y sin renegar del exceso al cual se precipita, pero sin olvidar las hipotecas que lo cargan, ni la usura sin azar que padeció, que *el comunismo* no puede ser ya más nuestro horizonte insuperable. De hecho, ya no lo es —pero no hemos superado ningún horizonte. Todo parece mostrar, más bien, en la resignación, que la desaparición, la imposibilidad o la condena del comunismo son los que forman el nuevo horizonte insuperable. Estos vuelcos son corrientes; nunca han logrado mover algo. Hay que habérselas con los *horizontes* como tales. El límite último de la comunidad, o el límite que forma, como tal, la comunidad, afecta, se verá, un trazado completamente distinto. Por ello, dejando en claro que el comunismo ya no es nuestro horizonte insuperable, hay que establecer también, con la misma fuerza, que una exigencia comunista se comunica con el gesto a través del cual debemos ir más lejos que todos los horizontes.

*
* *

Para comprender lo que se halla en juego, la primera tarea consiste en despejar también el horizonte *que está detrás* de nosotros. Es decir, interrogar esta dislocación de la comunidad que supuestamente constituye la experiencia en la cual los tiempos modernos se han engendrado. La conciencia de esta dislocación es aquella de Rousseau: la *sociedad* conocida o reconocida como la degradación de una intimidad comunitaria (y comunicativa), y que produce desde entonces, a la vez, forzosamente, al solitario, mas por deseo y proyecto al ciudadano de una libre comunidad soberana. Mientras los teóricos políticos que lo preceden pensaron o bien la institución de un Estado, o bien la regulación de una sociedad, Rousseau —que por lo demás mucho les toma prestado— es acaso el primer

¹⁵ Por el momento, reténgase tan sólo que «literatura» sobre todo no debe acá tomarse en el sentido que Bataille le daba a esta palabra cuando escribía, por ejemplo (al criticar él mismo *La experiencia interior* y *El culpable*): «Pude comprobar que estos libros llevan, a aquellos que los leen, hacia la facilidad. Agradan a menudo a los espíritus vagos e impotentes que quieren huir y dormir y se *satisfacen* con la escapatoria literaria.» (VIII, 583). Hablaba también del «deslizamiento a la impotencia del pensamiento que se vuelve literatura.» (*idem.*).

pensador de la comunidad, o, más exactamente, el primero que siente 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. Esta conciencia será en lo sucesivo la de los Románticos, y la del Hegel de la *Fenomenología del espíritu*: la última figura del espíritu, antes de la asunción de todas las figuras de la historia en el saber absoluto, es la de la escisión de la comunidad (que es aquí la de la religión). Hasta nosotros, la historia habrá sido pensada sobre el fondo de una comunidad perdida —y que debe reencontrarse o reconstituirse.

La comunidad perdida, o rota, puede ser ejemplificada de muchísimas maneras, en paradigmas de todo tipo: familia natural, ciudad ateniense, república romana, primera comunidad cristiana, corporaciones, comunas o fraternidades— siempre se trata de alguna edad perdida en que la comunidad se tejía con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles, y en que sobre todo se daba a sí misma, en sus instituciones, en sus ritos y en sus símbolos, la representación, o mejor la ofrenda viviente de su propia unidad, de su intimidad y de su autonomía inmanentes. Distinta de la sociedad (que es una mera asociación y distribución de las fuerzas y de las necesidades) y opuesta a la expropiación (que disuelve a la comunidad sometiendo los pueblos a sus armas y a su gloria), la comunidad no sólo es la comunicación íntima de sus miembros entre ellos, sino también la comunión orgánica de sí misma con su propia esencia. No sólo está constituida por una justa distribución de las tareas y de los bienes, ni por un feliz equilibrio de las fuerzas y de las autoridades, sino que está hecha ante todo con el reparto y con la difusión o la impregnación de una identidad en una pluralidad donde cada miembro, al mismo tiempo, sólo se identifica a través de la mediación suplementaria de su identificación con el cuerpo viviente de la comunidad. En la divisa de la República, la comunidad es designada por la *fraternidad*: el modelo de la familia y del amor.

Pero es aquí que debe sospecharse de la conciencia retrospectiva de la pérdida de la comunidad y de su identidad (ya sea esta conciencia concebida como efectivamente retrospectiva, ya sea, despreocupada por las realidades del pasado, la constructora de esas imágenes por cuenta de un ideal o de una prospectiva.) Debe sospecharse de esta conciencia, ante todo porque pareciera acompañar a Occidente desde sus comienzos: en cada momento de su historia, Occidente se ha entregado de antemano a la nostalgia de una comunidad más arcaica, y desaparecida, a la añoranza de una familiaridad, de una fraternidad, de una convivialidad perdidas. El comienzo de nuestra historia es la partida de Ulises, y la instalación en su palacio de la rivalidad, de la disensión, de los complots. Alrededor de Penélope que rehace el tejido de la intimidad sin nunca terminarlo, los pretendientes instalan la escena social, guerrera y política —la pura exterioridad.

Pero la verdadera conciencia de la pérdida de la comunidad es cristiana: la comunidad, cuya falta y deseo animan a Rousseau, Schlegel, Hegel, luego Bakunin, Marx, Wagner o Mallarmé, se piensa como la comunión; y la comunión

tiene lugar, en su principio y en su final, en el seno del cuerpo místico de Cristo. Al mismo tiempo que es el mito más antiguo de Occidente, la comunidad podría ser, por qué no, el pensamiento moderno de la participación del hombre en la vida divina: el pensamiento del hombre penetrando en la inmanencia pura. (El cristianismo tuvo sólo dos dimensiones, antinómicas: la del *deus absconditus*, donde no dejó de abismarse el desvanecimiento occidental de lo divino, y la del dios-hombre, *deus communis*, hermano de los hombres, invento de una inmanencia familiar de la humanidad, luego de la historia como inmanencia de la salvación.)

El pensamiento o el deseo de la comunidad podría entonces, perfectamente, ser no más que el invento tardío que intentó responder a la dura realidad de la experiencia moderna: que la divinidad se retiraba infinitamente de la inmanencia, que el propio dios-hermano era en el fondo el *deus-absconditus* (esto fue el saber de Hölderlin), y que la esencia divina de la comunidad —o la comunidad en tanto que existencia de la esencia divina— era lo imposible mismo. Pudo llamársele a todo esto la muerte de Dios: esta expresión queda cargadísima con la posibilidad, si no con la necesidad, de una resurrección que restituya Dios y hombre a una inmanencia común. (De ello da fe no solamente Hegel, sino también, en parte al menos, el propio Nietzsche.) El discurso de la muerte de Dios es también una manera de desconocer esto: que lo «divino» es lo que es (si «es») únicamente sustraído a la inmanencia, o retirado de ella —en ella, si se quiere, retirado de ella. Y esto, por añadidura, en este sentido muy preciso: a saber, que no es porque habría lo «divino» que su parte estaría sustraída a la inmanencia; sino al contrario: puede haber algo así como lo «divino» en la medida en que la propia inmanencia se encuentra, aquí o allá (¿pero es localizable? ¿no es antes bien eso lo que localiza, lo que espacia?), sustraída a la inmanencia. (Y quizás, finalmente, ya no habrá que seguir hablando de «divino». Acaso habrá que aprender que la comunidad, la muerte, el amor, la libertad, la singularidad son los nombres de lo «divino», porque lo sustituyen —y no lo relevan o lo relanzan—, y porque en esta sustitución nada hay de antropomórfico ni de antropocéntrico, y no da lugar a ningún devenir-humano de lo «divino». La comunidad será desde entonces el límite de lo humano y también de lo divino. Con Dios o con los dioses, es la comunión —sustancia y acto, acto de la sustancia inmanente comunicada— lo que le ha sido retirado definitivamente a la comunidad.¹⁶)

La conciencia cristiana, moderna, humanista de la pérdida de la comunidad, parece por todos lados ser, en realidad, la ilusión trascendental de una razón traspasando los límites de su experiencia posible, cual es en su fondo la experiencia de la inmanencia ocultada. *La comunidad no tuvo lugar*, o más bien, de ser cierto que la humanidad conoció (o conoce todavía, fuera del mundo industrial) vínculos sociales que nada que ver tienen con aquellos que conocemos

¹⁶ Cfr. J. -L. Nancy, «Des lieux divins», en *Qu'est-ce que Dieu?*, Bruselas: Facultades Saint-Louis, 1985. [Existe una segunda edición, en *Des lieux divins*, seguido de *Calcul du poète*, París: T.E.R., 1997 (N. del T.)]

nosotros, la comunidad no tuvo lugar con las proyecciones que hacemos de ella sobre estas socialidades diferentes. No tuvo lugar donde los Indios Guayaqui, no tuvo lugar en una edad de las cabañas, no tuvo lugar en el «espíritu de un pueblo» hegeliano, ni en el *agápê* cristiana. La *Gesellschaft* no llegó —con el Estado, la industria, el capital— para disolver una *Gemeinschaft* anterior. Sería sin duda más justo decir, cortando todos los virajes de la interpretación etnológica y a todos los espejismos de origen o de «otrora», que la *Gesellschaft* —la «sociedad», la asociación disociante de las fuerzas, de las necesidades y de los signos— ocupó el lugar de algo para lo cual no tenemos nombre ni concepto, de algo que procedía a la vez de una comunicación mucho más amplia que el vínculo social (con los dioses, el cosmos, los animales, los muertos, con los desconocidos), y de una segmentación mucho más marcada, mucho más desmultiplicada de esta misma relación, conllevando a menudo efectos más duros (de soledad, de rechazo, de advertencia, de inasistencia) de lo que esperamos de un mínimo comunitario en el vínculo social. La *sociedad* no se hizo sobre la ruina de una *comunidad*. Se hizo en la desaparición o en la conservación de aquello que —tribus o imperios— no poseía acaso más relaciones con lo que llamamos «comunidad» que con lo que llamamos «sociedad». De modo que la comunidad, lejos de ser lo que la sociedad habría roto o perdido, es *lo que nos ocurre* —pregunta, espera, acontecimiento, imperativo— *a partir* de la sociedad.

Nada se ha perdido, pues; y por ello nada está perdido. Los que andan perdidos sólo somos nosotros mismos, nosotros sobre quienes el «vínculo social» (las relaciones, la comunicación), nuestro invento, recae pesadamente como la red de una trampa económica, técnica, política, cultural. Enredados en sus mallas, nos forjamos el fantasma de la comunidad perdida.

*
* *

Lo que está «perdido» de la comunidad —la inmanencia y la intimidad de una comunión— está perdido sólo en este sentido: a saber, que tal «pérdida» es constitutiva de la «comunidad» misma.

No es una pérdida: la inmanencia es al contrario eso mismo que, si tuviera lugar, suprimiría al punto la comunidad, o aun la comunicación, como tal. La muerte no sólo es su ejemplo; es su verdad. En la muerte, si por lo menos se considera lo que hace advenir la inmanencia en ella (la descomposición que regresa a la naturaleza, «todo va bajo tierra y entra en el juego»; o bien las versiones paradisiacas del mismo «juego») y si se olvida lo que la hace siempre irreductiblemente *singular*, ya no hay comunidad o comunicación: sólo queda la continua identidad de los átomos.

Por ello es que las empresas políticas o colectivas dominadas por una voluntad de inmanencia absoluta tienen por verdad la verdad de la muerte. La inmanencia, la fusión comulgante, no encierra otra lógica que la del suicidio de esa comunidad

que se regula con ella. Así también la lógica de la Alemania nazi no fue solamente la de la exterminación del otro, del sub-hombre exterior a la comunión de la sangre y de la tierra, sino también, virtualmente, la lógica del sacrificio de todos quienes, en la comunidad «aria», no satisfacían los criterios de la *pura* inmanencia, de modo que —tales criterios eran desde luego imposibles de detener— una extrapolación plausible del proceso habría podido ser representada por el suicidio de la propia nación alemana: por lo demás, no sería falso decir que aquello tuvo realmente lugar, a no ser por ciertos aspectos de la realidad espiritual de esta nación.

El suicidio o la muerte común de los amantes es una de las figuras mítico-literarias de esta lógica de la comunión en la inmanencia. No se sabe, ante esta figura, si es la comunión o el amor quien sirve de modelo al otro en la muerte. En realidad, la muerte realiza, con la inmanencia de los dos amantes, la reciprocidad infinita de las dos instancias: el amor pasional concebido a partir de la comunión cristiana, y la comunidad pensada sobre el principio del amor. El Estado hegeliano da fe de ello a su vez, Estado que no se establece ciertamente bajo el modo del amor—pues pertenece a la esfera que se dice «del espíritu objetivo»—, pero que tampoco posee como *principio* otra cosa que la realidad del amor, vale decir el hecho «de tener en alguien otro el momento de su subsistencia». En este Estado, cada uno posee su verdad en el otro, que es el propio Estado, y cuya realidad se presenta eminentemente cuando sus miembros dan sus vidas en una guerra cuyo monarca —presencia-a-sí efectiva del Estado-Sujeto— decidió solo y libremente¹⁷.

Sin duda la inmolación, llevada a cabo por la comunidad y para ella, pudo o puede estar llena de sentido: bajo la condición de que este «sentido» sea el de una comunidad, y también bajo aquella de que esta comunidad no sea una comunidad de muerte (tal como se da a conocer por lo menos desde la Primera Guerra mundial, justificando al mismo tiempo que se le opongan los rechazos a «morir por la patria»). Ahora bien, tal comunidad de muerte —o de muertos— es la comunidad de la inmanencia humana, el hombre convertido en igual a sí mismo o a Dios, a la naturaleza o a sus propias obras. El hombre realizado del humanismo, individualista o comunista, es el hombre muerto. Vale decir la muerte, en la comunidad, no es el exceso indomable de la finitud, sino la realización infinita de una vida inmanente: es la muerte misma entregada a la inmanencia, es, finalmente, esta reabsorción de la muerte que la civilización cristiana, como devorando su propia trascendencia, llegó a proponerse a guisa de obra suprema. Desde Leibniz no hay más muerte en nuestro universo: de un modo u otro, una circulación absoluta de sentido (de los valores, de los fines, de la Historia...) colma o reabsorbe toda negatividad finita, saca de cada destino singular finito una plusvalía de humanidad o de sobrehumanidad infinita. Pero esto supone justamente la muerte de cada uno y de todos en la vida del infinito.

¹⁷ Cfr. J. -L. Nancy, «La juridiction du monarque hégélien», en *Rejouer le politique*. París: Galilée, 1981.

Generaciones de ciudadanos y de militantes, de trabajadores y de servidores de los Estados, imaginaron una reabsorción o un relevo de su muerte en el por-venir de una comunidad que alcanza su inmanencia. Desde entonces, ya no tenemos más que la conciencia amarga del alejamiento creciente de tal comunidad, sea ésta el Pueblo, la Nación, o la Sociedad de los Productores. Pero esta conciencia, así como aquella de la «pérdida» de la comunidad, es superficial. A decir verdad, no hay relevo de la muerte. La comunión por venir no se aleja, no está diferida: nunca tuvo por-venir; no podría ni advenir, ni formar un futuro. Lo que forma un futuro, y por consiguiente lo que adviene de verdad, es siempre la muerte singular —esto no significa que no advenga en la comunidad: al contrario, y volveré sobre esto más adelante. Pero la comunión no es el porvenir de la muerte, así como la muerte tampoco es el mero pasado perpetuo de la comunidad.

Millones de muertes, ciertamente, están *justificadas* por la rebelión de quienes mueren: están justificadas como réplica a lo intolerable, como insurrecciones contra la opresión social, política, técnica, militar, religiosa. Pero no hay *relevo* de esas muertes: ninguna dialéctica, ninguna salvación, conduce estas muertes a otra inmanencia que a la inmanencia de... la muerte (del cese, de la descomposición, que no forman más que parodias o reversos de inmanencia). Y la edad moderna no pensó la justificación de la muerte más que bajo las especies de la salvación o del relevo dialéctico de la historia. La edad moderna se ha consagrado tenazmente a *encerrar* el tiempo de los hombres y de sus comunidades en una comunión inmortal donde la muerte, finalmente, pierde el sentido insensato que debiera tener —y que tiene, obstinadamente.

Y henos aquí condenados, como forzados a buscar este sentido fuera de sentido ya no en la comunidad. Mas la tentativa es absurda (es la absurdidad del pensamiento del individuo). La muerte es indisociable de la comunidad, porque la comunidad se revela a través de la muerte —y recíprocamente. No es casual que el motivo de esta revelación recíproca haya ocupado tanto pensamientos nutridos con la etnología, como el pensamiento de Freud y el de Heidegger, al mismo tiempo que el de Bataille; vale decir en el tiempo que va desde la Primera a la Segunda Guerra mundial.

El motivo de la revelación del estar-juntos, o del estar-con, a través de la muerte y de la cristalización de la comunidad alrededor de la muerte de sus miembros, *vale decir alrededor de la «pérdida» (de la imposibilidad) de su inmanencia*, y no alrededor de su asunción fusional en alguna hipóstasis colectiva, conduce a un espacio de pensamiento inconmensurable con todas las problemáticas de la socialidad y de la intersubjetividad (y hasta la problemática husserliana del *alter ego*) en las cuales la filosofía, hiciera lo que hiciera, quedaba prisionera. La muerte excede irremediablemente los recursos de la metafísica del sujeto. El fantasma de esta metafísica, el fantasma que Descartes (casi) no osó tener, pero que la teología cristiana ya proponía, es el fantasma de un muerto que dice, como el señor Waldemar en Villiers, «estoy muerto» —*ego sum... mortuus*. Si *yo* no puede decir que está muerto, si *yo* desaparece efectivamente en *su*

muerte, en esta muerte que precisamente le es lo más propio, lo más inalienable, ocurre que *yo* es algo distinto de un sujeto. Toda la investigación heideggeriana del «estar-vuelto-hacia-la-muerte» no tuvo otro sentido que el de intentar enunciar esto: *yo* no es —no *soy*— un sujeto. (Aunque cuando se trató de la comunidad como tal, el propio Heidegger se extravió en la visión de un pueblo y de un destino al menos en parte concebido como sujeto¹⁸. Lo que prueba sin duda que el «estar-vuelto-hacia-la-muerte» del *Dasein* no había estado radicalmente implicado en su coestar —en el *Mitsein*—, y que es esta implicación lo que nos queda por pensar.)

Lo que no es un sujeto abre y se abre instantáneamente sobre una comunidad, cuyo pensamiento excede a su vez los recursos de la metafísica del sujeto. La comunidad no teje el vínculo de una vida superior, inmortal o transmortal, entre sujetos (así como no está tejida con los vínculos inferiores de una consubstancialidad de sangre o de asociación de necesidades), sino que está constitutivamente, en la medida en que se trata allí de una «constitución», ordenada en función de la muerte de quienes son llamados, acaso equivocadamente, sus «miembros» (a menos que se trate, en ella, de un organismo). Pero no le está ordenada como una obra. Así como no es una obra, la comunidad no obra como muerte. La muerte en función de la cual la comunidad se ordena no *opera* el tránsito del estar muerto a alguna intimidad comulgante, y la comunidad, por su parte, no *opera* la transfiguración de sus muertos, en la sustancia o en el sujeto que sea —patria, tierra o sangre natal, nación, humanidad emancipada o realizada, falansterio absoluto, familia o cuerpo místico. Está ordenada en función de la muerte precisamente por cuanto es imposible *obrar* como ella (salvo que se quiera la muerte como obra, desde que se quiere obrar como ella...). Esta comunidad está ahí para asumir esta imposibilidad, o más exactamente —pues no hay aquí ni función, ni finalidad— la imposibilidad de obrar como la muerte se inscribe y se asume como «comunidad».

La comunidad se revela en la muerte del otro: así, se revela siempre al otro. La comunidad es lo que tiene lugar siempre a través del otro y para el otro. No es el espacio de los «*mí-mismos*» —sujetos y sustancias, en el fondo inmortales— sino aquel de los *yo*es, que son siempre *otros* (o bien, no son nada). Si la comunidad se revela en la muerte del otro, esto se debe a que la muerte misma es la verdadera comunidad de los *yo*es que no son *mí-mismos*. No es una comunión que fusione los *mí-mismos* en un *Mí-mismo* o en un *Nosotros* superior. Es la comunidad de los *otros*. La verdadera comunidad de los seres mortales, o la muerte en cuanto comunidad, es su imposible comunión. La comunidad ocupa luego este lugar singular: asume la imposibilidad de su propia inmanencia, la imposibilidad de un ser comunitario en cuanto sujeto. La comunidad asume e inscribe —es su gesto y su trazado propios—, de alguna manera, la imposibilidad de la comunidad. Una comunidad no es un proyecto fusional, ni de modo general un proyecto productor

¹⁸ Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, «La transcendance finit dans la politique», en *Rejouer le politique*, op. cit. y G. Granel, «Pourquoi avoir publié cela?» en *De l'Université*, Toulouse: T.E.R., 1982.

u operatorio —ni un *proyecto* a secas (he ahí otra diferencia radical más con «el espíritu de un pueblo», que de Hegel a Heidegger figuró la colectividad como proyecto y el proyecto, recíprocamente, como colectivo—lo que no quiere decir que no tengamos nada que pensar de la singularidad de un «pueblo»).

Una comunidad es la presentación a sus miembros de su verdad mortal (lo que equivale a decir que no hay comunidad de seres inmortales; se puede imaginar una sociedad, o una comunión, de seres inmortales, pero no una comunidad). Es la presentación de la finitud y del exceso irremediable que engendran al ser finito: su muerte, pero también su nacimiento, y con ella la imposibilidad para mí de volver a franquear este último, y también de franquear mi muerte).

«Si ve morir a su semejante, un viviente ya no puede subsistir sino fuera de sí.

(...)

»Cada uno de nosotros es entonces sacado de la estrechez de su persona y se pierde tanto como puede en la comunidad de sus semejantes. Por ello es necesario para la vida común el mantenerse a *altura de muerte*. El lote de un gran número de vidas privadas es la pequeñez. Pero una comunidad sólo puede durar al nivel de intensidad de la muerte; ella se descompone en cuanto le falla a la grandeza particular del peligro. Ha de cargar sobre sí lo que el destino humano tiene de “inaplacable”, de “inaplacado”, y mantener una necesidad sedienta de gloria. Un hombre entre mil, durante el día entero, puede tener apenas una intensidad de vida cero: se conduce como si la muerte no existiera y se mantiene sin daño bajo su nivel.» (VII, 245-246.)

*
* *

Sin duda Bataille llegó lo más lejos posible en la experiencia crucial del destino moderno de la comunidad. En el interés que se prestó a su pensamiento— pese a todo aún demasiado mezquino, cuando no frívolo—, todavía no se ha notado lo suficiente¹⁹ hasta qué punto había resultado éste de una exigencia y de una inquietud políticas —o bien, de una exigencia y de una inquietud en relación al tema de lo político, y que el pensamiento de la comunidad encabezaba.

Lo primero que Bataille conoció fue la experiencia del comunismo «traicionado». Descubrió más tarde que esta traición no debía ser corregida ni salvada; sino que, al haberse dado como fin el hombre, la producción del hombre y del hombre productor, el comunismo estaba vinculado en su principio a una negación de la soberanía del hombre, vale decir a una negación de aquello que, del hombre, es irreductible a la inmanencia humana, o a una negación del exceso soberano de la finitud:

«Para un marxista, un valor allende lo útil es concebible, e incluso es inevitable, pero es o no es inmanente al hombre. Lo que trasciende al hombre (y al hombre que naturalmente

¹⁹ Salvo Denis Hollier, ya en *La Prise de la Concorde*, París: Gallimard, 1974, y en particular su publicación del *Collège de sociologie*, París: Gallimard, 1979.

Recientemente, Francis Marmande presentó un examen sistemático de las preocupaciones políticas de Bataille en su tesis *Georges Bataille politique*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1985.

vive aquí-abajo), o asimismo lo que sobrepasa a la humanidad común (la humanidad sin privilegio), es inadmisibles sin discusión. El valor soberano es el hombre: la producción no es el único valor, no es sino el medio para responder a las necesidades del hombre, ella lo sirve, y no el hombre a la producción.

(...)

»Queda sin embargo por saber si el hombre, al cual el comunismo remite la producción, no tomó este valor soberano bajo una condición primera: haber renunciado, para sí mismo, a todo lo que es verdaderamente soberano. (...) El comunismo substituyó al irreductible deseo que —*pasionalmente, caprichosamente*— el hombre es, aquéllas de nuestras necesidades que son imposibles de conciliar con una vida ocupada entera en producir.» (VIII, 352-353.)

Entre tanto, durante los años treinta, se habían juntado en Bataille una agitación revolucionaria deseosa de devolverle a la rebelión la incandescencia que el Estado bolchevique le había quitado, y una fascinación por el fascismo, por cuanto éste parecía indicar el sentido, si no la realidad, de una comunidad intensa, consagrada al exceso. (No debe prestársele mucha confianza a esta afirmación, no más en el caso de Bataille que en el caso de varios otros. El fascismo innoble, y el fascismo en cuanto recurso del capital, el fascismo miserable *también* intentaba responder —miserablemente, innoblemente— al reino ya instalado, ya agobiante de la sociedad. Fue el sobresalto grotesco o abyecto de una obsesión por la comunión, cristalizó el motivo de su pretendida pérdida y la nostalgia de su imagen fusional. El fascismo, a este respecto, fue la convulsión del cristianismo, y a fin de cuentas fascinó a toda la cristiandad moderna. Ninguna crítica político-moral de esta fascinación puede operar si quien critica no es al mismo tiempo capaz de desconstruir el sistema de la comunión²⁰.)

Pero además del desprecio que le inspiró enseguida la bajeza de los caudillos y de las costumbres fascistas, Bataille comprobó que la nostalgia de un ser comulgante era al mismo tiempo el deseo de una obra de muerte. Se sabe que Bataille se obsesionó con la idea de que un sacrificio humano debía sellar el destino de la comunidad secreta de *Acéfalo*. Sin duda comprendió a la sazón — como lo escribió más tarde²¹—, que la verdad del sacrificio a fin de cuentas exigía la muerte del sacrificador. Al morir, éste podría reunirse con el ser de la víctima sumergida en el secreto sangriento de la vida común. Así, comprendió que esta verdad propiamente divina —la verdad operatoria y resurreccional de la muerte— no era la verdad de la comunidad de los seres finitos, sino que al contrario precipitaba al infinito de la inmanencia. No es el horror, incluso es más allá del horror, es la total absurdidad —o, para decirlo de esta forma, es la puerilidad desastrosa— de la obra mortal de la muerte, considerada como obra de la vida común. Y esta absurdidad, que en el fondo es un exceso de *sentido*, es una

²⁰ Pero desafortunadamente es en nombre de las actitudes políticas o morales más convencionales que se permiten en general las críticas más atrevidas —y más vanas— del fascismo o de aquellos que debieron afrontar su fascinación...

²¹ Por ejemplo, VII, 257.

concentración absoluta de la voluntad del sentido, que debió dictar a Bataille que se retirara de las empresas comunitarias.

Así comprendió la naturaleza irrisoria de todas las nostalgias de la comunión, él, que por tanto tiempo se había representado —en una suerte de conciencia exacerbada de la «pérdida» de la comunidad, que compartió con toda una época— a las sociedades arcaicas, sus ordenamientos sagrados, la gloria de las sociedades militares y reales, la nobleza de la feudalidad, como las formas desaparecidas de una intimidad lograda del estar-en-común consigo mismo.

Tuvo que oponer una doble constatación a esta especie moderna y febril de «rousseauismo» (del cual, empero, no es seguro que Bataille se haya desprendido completamente: volveré sobre esto): por una parte, el sacrificio, la gloria, el gasto, permanecían simulados mientras no llegaran hasta la obra mortal, y mientras la no-simulación fuera por tanto lo imposible mismo; pero por otra parte, en la simulación misma (vale decir, en la simulación del ser inmanente), la obra de muerte no dejaba de realizarse, aunque relativamente, en la dominación, la opresión, la exterminación y la explotación, donde, finalmente, desembocaban todos los sistemas socio-políticos en que el exceso de una trascendencia era, como tal, querido, en que era presentado (simulado) e instituido en la inmanencia. No es solamente el Rey Sol quien mezcla el sometimiento del Estado con los resplandores de una gloria sagrada; es toda realeza que siempre ha ya convertido la soberanía que expone en un medio de dominación y de extorsión:

«La verdad es que podemos sufrir por lo que nos falta; mas sólo por aberración, aun si paradójicamente sentimos nostalgia, podemos echar de menos lo que fue el edificio religioso del pasado. El esfuerzo al que este edificio respondió no fue más que un inmenso fracaso; y, de ser verdad que falta lo esencial en el mundo donde se derrumbó, no podemos sino ir más lejos, sin imaginar, aunque fuera por un instante, la posibilidad de un regreso hacia atrás.» (VIII, 275.)

Para Bataille, la transformación de la nostalgia de una comunidad perdida en la conciencia de un «inmenso fracaso» de la historia de las comunidades se vinculaba a la «experiencia interior», cuyo último contenido, verdad o lección, rezaba: «La soberanía no es NADA.» Es decir, la soberanía es la exposición soberana a un exceso (a una trascendencia) que no se presenta, no se deja apropiar (ni simular), y ni siquiera se *da*, sino más bien al que el ser es abandonado. La soberanía se expone y nos expone a un exceso que no *es*, en un sentido quizás próximo de aquél en que el Ser heideggeriano «no *es*», vale decir en ese sentido en que el ser del ente finito no es tanto lo que lo hace ser como lo que lo deja abandonado a tal ex-posición. El ser del ente finito lo expone al fin del ser.

De este modo, la exposición al NADA de la soberanía es lo contrario al movimiento de un sujeto que llegaría al límite de la nada (lo que, en el fondo, constituye el movimiento permanente del Sujeto, que devora *en sí* indefinidamente la nada que representa todo lo que no es *para sí*; se trata, al final, de la autofagia de la verdad). «En» el «NADA», o en nada —en la soberanía—, el

ser está «fuera de sí»; está en una exterioridad que es imposible recuperar, o tal vez habría que decir que es *de* esta exterioridad, que es de un afuera que no puede remitirse, pero con el cual mantiene una relación esencial e incommensurable. Esta relación dispone en su lugar al ser singular. Por ello «la experiencia interior» de la que habla Bataille no tiene nada de «interior» ni de «subjetivo», sino que es indisoluble de la experiencia de esta relación con el afuera incommensurable. Sólo la comunidad suministra el espacio, o el ritmo, de esta relación.

En este sentido, Bataille es sin duda el primero en hacer, o quien hizo de la manera más aguda, la experiencia moderna de la comunidad: ni obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo, y el espaciamento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí. El punto crucial de esta experiencia—al revertir toda la nostalgia, vale decir toda la metafísica comulgante— fue la exigencia de una «conciencia clara» de la separación, vale decir de una «conciencia clara» (de hecho, la propia *conciencia de sí* hegeliana, pero *suspendida* sobre el límite de su acceso a *sí*) de que la inmanencia, o la intimidad, no puede ser *reencontrada*, y de que, en definitiva, *no tiene que ser encontrada*.

Por esta misma razón, sin embargo, la exigencia de la «conciencia clara» es entonces lo contrario de un abandono de la comunidad, y por ejemplo de un repliegue sobre las posiciones del individuo. El individuo como tal no es más que una cosa²², y la *cosa*, para Bataille, podría ser definida como el ser sin comunicación ni comunidad. La conciencia clara de la *noche* comulgante—esta conciencia en el extremo de la conciencia, y que también es la suspensión del deseo hegeliano (del deseo de reconocimiento de la conciencia), la interrupción finita del deseo infinito, y el infinito síncope del deseo finito (la soberanía misma: deseo fuera del deseo y dominio fuera de sí)—, esta conciencia «clara» sólo puede tener lugar en la comunidad, o más bien sólo puede tener lugar como la comunicación de la comunidad: a la vez como lo que se comunica en la comunidad y como lo que la comunidad comunica²³.

²² Por ejemplo, VII, 312.

²³ Uso el término «comunicación» tal como Bataille lo emplea, vale decir conforme al régimen de una violencia permanente hecha a la significación de la palabra, tanto en la medida en que indica la subjetividad o la intersubjetividad, como en que denota la transmisión de un mensaje o de un sentido. En última instancia, esta palabra es insostenible. La conservo porque resuena con la «comunidad»; eso sí, le superpongo (lo que a veces significa sustituirle) la palabra «reparto». La violencia que Bataille infligía al concepto de «comunicación» era consciente de su insuficiencia: «*Estar aislado, comunicación*, no tienen sino la misma realidad. En ninguna parte hay “seres aislados” que no comuniquen, ni hay “comunicación” independiente de los puntos de aislamiento. Téngase la precaución de separar dos conceptos mal hechos, residuos de creencias pueriles; a este precio el problema peor atado será zanjado.» (VII, 553) Con ello se solicitaba, en suma, la desconstrucción de este concepto, tal como Derrida la emprendió («Signature événement contexte» en *Marges*, París: Minuit, 1972), y tal como de otra manera se prolonga en Deleuze y Guattari («Postulats de la linguistique», en *Mille Plateaux*, París: Minuit, 1980). Estas operaciones conducen necesariamente a una reevaluación general de la comunicación en la comunidad y *de* la comunidad (del habla, de la literatura, del intercambio, de la imagen, etc.), con respecto a la cual el uso del término «comunicación» sólo puede ser previo y provisorio.

Esta conciencia —o esta comunicación— es el éxtasis: vale decir que *yo* nunca tengo tal conciencia como *mi* conciencia, y que en cambio no la tuve sino en la comunidad y a través de ella. Esto se asemeja, hasta casi confundirse, a lo que podría llamarse en otros contextos un «inconsciente colectivo»; y quizás esto se asemeja más todavía a lo que es posible ubicar, a través de Freud, como la esencia a fin de cuentas colectiva de lo que llama inconsciente. Pero no se trata de un inconsciente —vale decir del reverso de un sujeto, o de su escisión. No se trata de nada que tenga que ver con la estructura de *sí-mismo* del sujeto: se trata de la conciencia clara en el extremo de su claridad, donde ser conciencia *de sí* se revela estar fuera del *sí-mismo* de la conciencia.

La comunidad, que no es un sujeto, y menos aún un sujeto (consciente o inconsciente) más amplio que «mí-mismo», *no tiene*, no posee esta conciencia: la comunidad *es* la conciencia extática de la noche de la inmanencia, por cuanto esa conciencia es la interrupción de la conciencia-de-sí.

*
* *

Bataille supo mejor que nadie —fue el único que abrió el camino para un saber— qué forma algo más que una conexión del éxtasis y de la comunidad, qué hace de cada uno el lugar del otro, o aun aquello en virtud de lo cual, conforme a una topología atópica, la circunscripción de una comunidad, o mejor su *arrealidad* (su naturaleza de aire, de espacio formado), no es un territorio, sino que forma la arrealidad de un éxtasis²⁴, así como —recíprocamente— la forma de un éxtasis es aquella de una comunidad.

Sin embargo el propio Bataille quedó suspendido entre los dos polos del éxtasis y de la comunidad. La reciprocidad de estos dos polos consiste en que, al mismo tiempo en que se dan lugar el uno al otro—arrealizándose—, se limitan el uno por el otro —lo que produce otra «arrealización»: una suspensión de la inmanencia a la cual, con todo, la conexión entre ambos implica. Esta doble arrealización funda la resistencia a la fusión, a la obra mortal, y esta resistencia es el hecho del estar-en-común como tal: sin esta resistencia, nunca estaríamos mucho tiempo en común, y muy pronto seríamos «realizados» en un ser único y total. Pero para Bataille el polo del éxtasis permaneció vinculado al orgiasmo fascista, o por lo menos a la fiesta, cuya nostalgia ambigua regresó, después de él, en 1968 —por cuanto representó el éxtasis en términos de grupo y de política.

Para él, el polo de la comunidad era solidario con la idea comunista. Esta última traía, a pesar de todo, los motivos de la justicia y de la igualdad, sin los cuales —sea cual sea la forma en que convenga transcribirlos— una tentativa comunitaria sólo puede ser una farsa. Por lo menos a este respecto, el comunismo seguía siendo una exigencia insuperable; o bien, así como Bataille lo escribía: «Hoy en día el efecto moral del comunismo predomina» (VIII, 367). Asimismo,

²⁴ Aunque todas las preguntas por el territorio, por las fronteras, por los repartos locales de toda índole —por las distribuciones urbanas por ejemplo—, deberían ser reformuladas a partir de allí.

aun cuando analizaba la relación negadora del comunismo a la soberanía, Bataille no se cansó de decir: «Es deseable, sin duda alguna, que se borren las diferencias; es deseable que se establezca una igualdad verdadera, una verdadera indiferenciación», agregando enseguida: «Pero si es posible que en el porvenir los hombres se interesen cada vez menos en sus diferencias con los otros, eso no quiere decir que dejen de interesarse en lo soberano» (VIII, 323).

Mas sólo por una petición de este tipo pudo unir las formas de la soberanía—o del éxtasis— con la comunidad igualitaria, inclusive con la comunidad en general. Estas formas—esencialmente la soberanía de los amantes y del artista, una y otra y una *en* otra sustraídas al orgiasmo fascista, mas también a la igualdad comunista— sólo pudieron aparecerse como éxtasis aislados—si no propiamente «privados» (¿pero qué sentido habría de tener esto?)—, sin influencia—en todo caso sin influencia señalable, enunciable— sobre la comunidad en la cual sin embargo debían estar tejidas, arrealizadas o inscritas, so pena de perder, en el fondo, su propio valor soberano.

La comunidad que se rehusa al éxtasis, el éxtasis que se retira de la comunidad, tanto uno como otra en el gesto mismo en virtud del cual cada uno compromete su propia comunicación: se puede suponer que esta dificultad decisiva explica el inacabamiento de *La soberanía*, pero también la no-publicación de *Teoría de la religión*. En ambos casos, la tentativa terminaba por fracasar más acá de la comunidad extática que se había propuesto pensar. Ciertamente, no *acabar* era una de las exigencias del esfuerzo de Bataille, que iba a la par con el rechazo del *proyecto* al cual parece estar inexorablemente vinculado un pensamiento de la comunidad. Pero él mismo sabía que no había no-proyecto puro («No se puede decir tajantemente: es un juego, es un proyecto; sino solamente: el juego, el proyecto domina una actividad dada» VII, 220). Y en *La soberanía*, aun si el juego buscaba imperar, se trataba de un proyecto, que no llegó a formularse. Por su parte, lo que había de juego se divorciaba irresistiblemente del proyecto y en general del pensamiento mismo de la comunidad. Aunque ésta fue la única preocupación de Bataille, conforme a la experiencia que había hecho (esta experiencia terminal de la época moderna, y que configura su límite, y que puede resumirse así: no hay experiencia fuera de la comunidad), sólo logró finalmente oponer, al «fracaso inmenso» de la historia política, religiosa y militar, una soberanía *subjetiva* de los amantes y del artista—vale decir también la excepción de fulguraciones «heterogéneas» meramente arrancadas al orden «homogéneo» de la sociedad, y que no se comunican con él. De manera paralela, sin quererla y sin tematizarla, logró una oposición casi pura de *igualdad* «deseable» y de una *libertad* imperiosa y caprichosa como la soberanía con la cual, de hecho, se confunde²⁵. La libertad deseante y la igualdad deseable—por ejemplo— no

²⁵ Esto guarda alguna relación con la oposición hecha por H. Arendt entre las revoluciones de la libertad y aquéllas de la igualdad. Y en Arendt también la fecundidad de la oposición queda limitada a partir de cierto punto, y no es enteramente congruente con otros elementos de su pensamiento.

podieron ser verdaderamente encaradas. Es decir no se trató de una comunidad que abriría en y por ella misma, en el seno del estar-en-común, la arrealidad de un éxtasis.

Bataille había sin embargo escrito, mucho antes (en todo caso antes de 1945):

«Puedo imaginar una comunidad con una forma muy precaria, aun informe: la única condición es que una experiencia de la libertad moral sea puesta en común, no reducida a la significación chata —que se anula, que se niega a sí misma— de la libertad particular» (VI, 252).

Había escrito también:

«No puede haber conocimiento sin comunidad de investigadores, ni experiencia interior sin comunidad de quienes la viven (...) la comunicación es un hecho que de ninguna manera se agrega a la realidad humana, sino que la constituye» (V, 37).
[Estas líneas vienen después de una cita de Heidegger, y la expresión de «realidad humana» repite la traducción de Corbin para *Dasein*.]

Y con todo, de modo paradójico pero aparentemente irresistible, el motivo de la comunidad se difumina en los escritos de la época de *La soberanía*. Profundamente, sin duda alguna, la problemática sigue siendo la que los textos anteriores indicaban. Pero todo ocurre como si la comunicación de cada ser con NADA se pusiera a prevaler sobre la comunicación de los seres, o aun como si hubiera que renunciar a mostrar que en ambos casos se trata *de la misma cosa*.

Todo ocurre como si Bataille, a pesar de la constancia de su preocupación y de sus intenciones, fuera conducido, pase lo que pase, a una extremidad de la experiencia del mundo en que vive—ese mundo que desgarró, con la guerra, una negación atroz de la comunidad y un abrasamiento mortal del éxtasis. En esta experiencia extrema no vio ningún rostro ofrecerse ya, ningún esquema, ni siquiera una simple seña para la comunidad, una vez pasadas las figuras de las comunidades religiosas o místicas, y una vez clausurada la figura demasiado humana del comunismo.

En cierto modo, este mundo es siempre nuestro mundo, y las variaciones apresuradas, a menudo desordenadas, siempre pesadamente humanistas, que, desde la guerra, fueron bosquejadas sobre el tema de la comunidad, no cambiaron los datos esenciales, a menos que los hayan agravado. La salida a la luz de las comunidades descolonizadas y su llegada a la conciencia no modificó en profundidad este estado de cosas, y el crecimiento, hoy, de formas inéditas del estar-en-común —a través de la información y de lo que se llama «sociedad multi-racial»—, tampoco desencadenó la renovación verdadera de una pregunta por la comunidad.

Pero si este mundo, que a pesar de todo ha cambiado (y Bataille, entre otros, no se mantuvo ajeno al cambio), no nos propone ninguna figura nueva de comunidad, quién sabe si esto mismo nos está enseñando algo. Acaso aprendemos así que ya no puede tratarse de figurar o de modelar, para presentárnosla y para

festejarla, una esencia comunitaria, y que se trata al contrario de pensar la comunidad, es decir de pensar su exigencia insistente y tal vez aún *inaudita*, más allá de los modelos o modelajes comunitarios.

Por otra parte, y además, este mundo ya ni siquiera nos remite a la clausura del humanismo comunista que Bataille analizaba. Nos remite a un «totalitarismo» que Bataille no sospechaba exactamente, limitado como estaba por las condiciones de la guerra fría, y ofuscado por este motivo oscuro pero persistente: a saber, que por el lado del comunismo, a pesar de todo, la promesa comunitaria se había escapado. Mas para nosotros, inclusive más allá, desde ahora, de un «totalitarismo» que hubiese sido la realización montruosa de esta promesa, no hay ya sino imperialismos que juegan entre ellos sobre el fondo de otro imperio más, o de otro imperativo técnico-económico, y de las formas sociales que dan forma a este imperativo. La comunidad dejó de estar en cuestión. Pero se debe también a que la puesta en marcha técnico-económica de nuestro mundo tomó el relevo, incluso recogió la herencia de los diseños de la puesta en marcha comunitaria. Siempre se trata esencialmente de obra, de operación o de operatividad.

Es en este sentido que la exigencia de la comunidad todavía nos es *inaudita*, que nos queda por redescubrir y por pensar. Al menos podemos saber que los propios términos de la promesa de la obra comunitaria ya no respondían, en sí mismos, al «sentido» *inaudito* de la «comunidad»²⁶, y que en suma *el proyecto comunitario como tal participa del «inmenso fracaso»*.

Podemos saberlo en parte gracias a Bataille—mas nos es menester desde ahora saberlo en parte contra él.

Esta vez no contra la experiencia diferente que fue la de su tiempo, sino contra un límite que se debe poder reconocer, y que consagró su pensamiento a la dificultad y a la paradoja donde se detuvo. Este límite mismo es la paradoja: a saber, la paradoja de un pensamiento imantado por la comunidad, y con todo regulado por el tema de la soberanía de un *sujeto*. Para Bataille, como para todos nosotros, un pensamiento del sujeto malogra un pensamiento de la comunidad.

Ciertamente, la palabra «sujeto» no podría ser, en Bataille, más que una palabra. Y sin duda su concepto de sujeto no fue ni la noción ordinaria de «sujetividad», ni el concepto metafísico de la presencia-a-sí como *subjectum* de la representación. *La experiencia interior* define, al contrario: «“Sí mismo” no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y del objeto» (V, 21). Esto no impedirá que *La soberanía* hable, por ejemplo, de «este gozo del instante, de donde procede la presencia a sí misma del sujeto» (VIII, 395). La primera de estas frases no basta para corregir o complicar la segunda a la medida de lo que está en juego. El «lugar de la comunicación» puede quedar determinado, en última instancia, como presencia-a-sí: por ejemplo,

²⁶ En cambio, en el mundo burgués —cuya «confusión» (VII, 131, 135) y carácter «desamparado» (*ídem*) Bataille había reconocido perfectamente— la inquietud por la comunidad ha insistido, desde 1968, de múltiples formas, pero en su mayor frecuencia en la ingenuidad, inclusive en la puerilidad, y en la misma «confusión», que reina sobre las ideologías comulgantes o conviviales.

y a lo sumo, como la presencia-a-sí de la propia comunicación, lo que no dejará de resonar con ciertas ideologías de la comunicación. Y además, la equivalencia de este lugar con una «fusión del sujeto y del objeto» —como si se comunicara alguna vez de sujeto a objeto...— lo conduce hacia el corazón de la temática más constante del idealismo especulativo. Con «el objeto» y la «fusión», con «el objeto de la conciencia» que se vuelve «objeto de la conciencia de sí, vale decir objeto también suprimido como objeto, o concepto»²⁷, desaparecen el *otro* y la *comunicación*, o mejor, *no pueden aparecer*. El otro de una comunicación, que se vuelve objeto de un sujeto —aun, y tal vez ante todo, como «objeto suprimido o concepto»—, así como sucede en efecto (a menos de intentar, con Bataille y más allá de él, un retorcimiento de la lectura) en la relación hegeliana de las conciencias, es un otro que ya no es un otro, sino el objeto de la representación de un sujeto (o, de un modo más retorcido, el objeto representante de otro sujeto para la representación del sujeto...). La comunicación y la alteridad que son su condición sólo pueden, por principio, tener un rol y un rango instrumental, no ontológico, en un pensamiento que relaciona con el sujeto la identidad negativa —aunque especular— del objeto, vale decir de la exterioridad sin alteridad. El sujeto no puede estar fuera de sí: incluso es lo que a fin de cuentas lo define: que todo su afuera y todas sus «alienaciones» o «extrañaciones» sean finalmente suprimidas por él, y *relevadas* en él. El ser de la comunicación, al contrario, el ser-comunicante (y no el sujeto representante), o si se quiere correr el riesgo de decir la comunicación como predicamento del ser, como «trascendental», *es* antes que todo *estar-fuera-de-sí*.

El «hegelianismo sin reservas» que Derrida señalaba en Bataille²⁸ no puede no estar sometido, en última instancia, a la ley hegeliana de una reserva siempre más poderosa que todo abandono de reserva: la reserva, es decir, en el fondo, el *relevo* del Sujeto, que se reapropia en la presencia —es su *gozo*, y es su *instante*— hasta la soberanía, hasta NADA, y hasta la comunidad.

A decir verdad, Bataille quizá no tuvo un *concepto* de sujeto. Pero dejó, por lo menos hasta cierto punto, que la comunicación que excede al sujeto remitiera a un sujeto, o bien que se irguiera ella misma como sujeto. (Por ejemplo —es al menos una hipótesis que se debe examinar contradictoriamente con aquella que evocaré más adelante en relación a la escritura de Bataille— como sujeto de la producción y de la comunicación literarias de los textos del propio Bataille.)

El límite histórico y el límite teórico se entrecruzan. No sorprende que *en el límite*²⁹ un aislamiento maldito de los amantes y del artista haya terminado siendo el único en responder, y en responder bajo el modo trágico, a la fascinación comulgante que la época acababa de probar conducía derecho a las obras

²⁷ *La fenomenología del espíritu*.

²⁸ «De l'économie restreinte à l'économie générale», en *L'écriture et la différence*, París: Seuil, 1967.

²⁹ La expresión francesa «à la limite», que traducimos literalmente para reproducir el juego de palabras, en el uso corriente significa más o menos «en última instancia». (*N. del T.*)

mortales. Los amantes de Bataille son también, en última instancia, un sujeto y un objeto —y el sujeto es siempre, por lo demás, el hombre, y el objeto la mujer, por un desvío sin duda muy clásico de la diferencia sexual en apropiación de sí por sí. (Con todo, es probable que en otro registro, en otra lectura, el amor y el gozo sean en Bataille esencialmente los de la mujer —y de la mujer en el hombre. Para hablar de ello, habría que abordar, cosa que no puedo hacer aquí, la escritura³⁰ de Bataille, mas por el momento sólo estoy abordando sus «temas».) La comunidad sólo podría obedecer a un modelo análogo, y por consiguiente, aunque lo simplifiquemos un poco, apenas, a un modelo ora fascista, ora comunista. Bataille hubo de adivinarlo, y habiéndolo adivinado renunció secretamente, discretamente y aun a sus propias espaldas, a pensar la comunidad propiamente dicha.

Vale decir que renunció a pensar el *reparto* de la comunidad, y la soberanía en el reparto o *la soberanía compartida*, y compartida *entre* Dasein, entre existencias singulares que no son sujetos, y cuya relación —el reparto mismo— no es una comunión, ni una apropiación de objeto, ni un reconocimiento de sí, ni aun siquiera una comunicación como se la entiende entre sujetos. Pero estos seres singulares están ellos mismos constituidos por el reparto, están distribuidos y ubicados, o mejor, *espaciados* por el reparto que los vuelve *otros*: otros el uno para el otro, y otros, infinitamente otros para el Sujeto de su fusión, que se abisma en el reparto, en el éxtasis del reparto: «comunicando» por no «comulgar». Estos «lugares de comunicación» ya no son lugares de fusión, aunque se *transite* del uno al otro; están definidos y expuestos por su dis-localación. Así, la comunicación del reparto sería esta dis-localación misma.

*
* *

Dialécticamente —en apariencia— podría decir aquí: Bataille sólo pensó eso mismo que dejó de pensar. Lo que a fin de cuentas querría decir que lo pensó *en el límite* —en su límite, en el límite del pensamiento, y nunca se piensa en otro lugar. Y que es lo que debía pensar así en su límite lo que nos da que pensar a nuestra vez.

En realidad, lo que he venido escribiendo no constituye ni una crítica, ni una reserva a propósito de Bataille, sino un intento de comunicar con su experiencia, más que de ir tan sólo a sacar cosas de su saber o de sus tesis. No se trataba sino de recorrer un límite que es nuestro límite: el suyo, el mío, el de nuestro tiempo, el de nuestra comunidad. En el lugar que Bataille asignaba al sujeto, en ese lugar del sujeto —o en su reverso—, en el lugar de la comunicación y en «lugar de comunicación», *hay* en efecto algo, y no nada: nuestro límite es no tener verdaderamente un nombre para este «algo» o para este «alguien». ¿Se trata de tener un nombre verdadero para este ser singular? Es una pregunta que no podrá llegar sino hasta bastante más tarde. Por el momento, digamos que, a falta de

³⁰ Cfr. las observaciones de Bernard Sichère en «L'erotisme souverain de Georges Bataille», *Tel Quel*, n°93.

nombre, es menester movilizar palabras, para poner otra vez en movimiento el límite de nuestro pensamiento. Lo que «hay» en el lugar de la comunicación, no es ni el sujeto ni el ser comulgante, sino la comunidad, y el reparto.

Eso no dice nada aún. Acaso en verdad no hay nada que *decir*. Acaso no hay que buscar ni palabra ni concepto, y reconocer en el pensamiento de la comunidad un exceso teórico (más exactamente: un exceso sobre lo teórico) que nos obligaría a otra *praxis* del discurso y de la comunidad. Pero esto, al menos, hay que intentar decirlo, pues «sólo el lenguaje indica, en el límite, el momento soberano donde ya no cuenta» (X, 270). Lo que significa, aquí, que sólo un discurso de la comunidad —agotándose— puede indicar a la comunidad la soberanía de su reparto (vale decir *no presentarle* ni *significarle* su *comuni6n*). Una 6tica, una pol6tica del discurso y de la escritura est1n evidentemente implicadas all1. Lo que debe ser o lo que puede ser tal discurso, por qui6n y c6mo debe y puede ser sostenido en la sociedad, inclusive lo que llamar1a a transformar, revolucionar o resolver de esta sociedad (por ejemplo: 6qui6n escribe aqu1? 6d6nde? 6para qui6n? un «fil6sofo», un «libro», una «editorial», «lectores», 6conviene esto, as1 no m1s, a la comunicaci6n?), es lo que habr1a que comenzar a indagar. No es otra cosa que la cuesti6n del *comunismo literario*, o de lo que por lo menos trato de indicar con esa torpe expresi6n: algo que ser1a el reparto de la comunidad en y por su escritura, su literatura. Volver6 sobre ello en la segunda parte de este libro.

Se trata de arrimar desde ahora esta cuesti6n con Bataille, en virtud de Bataille —y de algunos otros—; pero, ya se ha comprendido, no es la labor de un comentario de Bataille, ni del comentario de quien sea: pues la comunidad, sin duda, no ha sido nunca pensada. Tampoco es que pretenda, inversamente, forjar en m1 solo el nuevo discurso de la comunidad. Pues no se trata ni de discurso ni de aislamiento. Sino que trato de indicar, en el l1mite, una experiencia —quiz1s no una experiencia que hacemos, *sino una experiencia que nos hace ser*. Decir que la comunidad no ha sido nunca pensada, equivale a decir que experimenta nuestro pensamiento, y que no es un objeto de 6l. Y acaso no debe volverse tal.

Lo que, de todas formas, no se deja comentar en Bataille, es aquello que excedi6 su pensamiento y que excede el nuestro —y que por ello nos obliga: el reparto de la comunidad, la verdad mortal que compartimos y que nos reparte. As1, lo que Bataille escribi6 acerca de nuestra relaci6n con «el edificio religioso y real del pasado» vale para nuestra relaci6n con Bataille mismo: «No podemos sino ir m1s lejos³¹.» Nada est1 dicho a6n, debemos exponernos a lo inaudito de la comunidad.

*
* *

El reparto responde a lo siguiente: lo que la comunidad me revela, present1ndome mi nacimiento y mi muerte, es mi existencia fuera de m1. Lo que

³¹ En lo que respecta m1s precisamente al agotamiento de la religi6n, cfr. Marcel Gauchet, *Le d6senchantement du monde*, Par1s: Gallimard, 1985.

no quiere decir mi existencia investida en o por la comunidad, como si ésta fuera otro sujeto que me releva, bajo un modo dialéctico o bajo un modo comulgante. *La comunidad no releva la finitud que expone. Ella no es, en suma, más que esta exposición.* Es la comunidad de seres finitos, y en cuanto tal ella misma es comunidad *finita*. Vale decir, no comunidad limitada con respecto a una comunidad infinita o absoluta, sino comunidad *de* la finitud, porque la finitud «es» comunitaria, y porque ninguna otra cosa es comunitaria.

El estar-en-común no significa un grado superior de sustancia o de sujeto, que carga con los límites de las individualidades separadas. En cuanto individuo, estoy cerrado a toda comunidad, y no será excesivo decir que el individuo —si por lo menos un ser absolutamente individual pudiera existir— es infinito. Su límite, en el fondo, no lo concierne —lo cierra solamente (y, tal como lo he venido indicando, se sustrae a la lógica del límite: mas, porque no es posible sustraerse a esta lógica, porque resiste, y porque la comunidad resiste en ella, no hay individuo).

Pero el *ser singular*, que no es el individuo, es el ser finito. Sin duda lo que le faltó a la temática de la individuación, tal como pasó de un cierto romanticismo a Schopenhauer y a Nietzsche³², fue abordar la singularidad —de la cual, con todo, no estaba alejada. La individuación desprende entidades cerradas de un fondo informe —cuya sola comunicación, contagio o comunión, sin embargo, configura el ser de los individuos. Pero la singularidad no procede de un tal desprendimiento de formas o de figuras claras (ni de lo que está vinculado a esta operación: la escena de la forma y del fondo, el aparecer vinculado a la apariencia, y el deslizamiento de la apariencia en el nihilismo estetizante donde siempre se realiza el individualismo). La singularidad tal vez no *procede* de nada. No es una obra que resulte de una operación. No hay proceso de «singularización», y la singularidad no es ni extraída, ni producida, ni derivada. Su nacimiento no tiene lugar *a partir de* ni como *efecto de*: antes bien ella da la medida conforme a la cual el *nacimiento*, como tal, no es ni una producción, ni una autoposición; la medida conforme a la cual el nacimiento infinito de la finitud no es un proceso que opera sobre un fondo y a partir de fondos³³. Pero el (los) «fondo(s)» es él mismo, por sí mismo y en cuanto tal, la finitud de las singularidades —ya.

Es un «fondo» sin fondo, no tanto en el sentido en que abriría la apertura de un abismo, como, a saber, en el sentido en que no está hecho más que de la red, del entrelazamiento y del reparto de las singularidades: *Ungrund* más que *Abgrund*, aunque no menos vertiginoso. No hay nada *detrás* de la singularidad; sino que hay, fuera de ella en ella, el espacio inmaterial y material que la distribuye y que la reparte como singularidad, los confines de otras singularidades, o más exactamente: los confines *de* la singularidad, vale decir de la alteridad, entre ella y ella.

³² Y tal como en parte subsiste aún en el motivo deleuziano de la *haecceidad*, que sin embargo, en parte también, da vueltas en torno a la «singularidad».

³³ «Fondos» en el sentido de un «capital». (*N. del T.*)

Un ser singular no se extrae de ni se eleva sobre el fondo de una confusa identidad caótica de los seres, ni sobre aquél de su asunción unitaria, ni sobre el fondo de un devenir, ni sobre aquél de una voluntad. Un ser singular *aparece*, en cuanto la propia finitud: en el fin (o en el comienzo), en el contacto de la piel (o del corazón) de otro ser singular, en los confines de la *misma* singularidad que, como tal, siempre es *otra*, siempre está compartida, siempre está expuesta. Este aparecer no es una apariencia, es al contrario el parecer a la vez glorioso y miserable del ser-finito mismo. (El «fondo» es la finitud del Ser: vale decir, eso que Bataille no estuvo a la altura de escuchar en Heidegger, mientras que Heidegger, con o sin lectura de Bataille, nunca estuvo completamente a la altura de preocuparse por la «comunicación»). La finitud inscribe *a priori* la esencia del Ser, en cuanto ser-finito, como el reparto de las singularidades.

La comunidad significa, por consiguiente, que no hay ser singular sin otro ser singular, y que entonces hay, dicho en un léxico inapropiado, una «socialidad» originaria u ontológica, que desborda ampliamente en su principio el puro motivo de un ser-social del hombre (el *zoon politikon* es segundo con respecto a esta comunidad). Puesto que, por una parte, no es seguro que la comunidad de las singularidades se limite al «hombre» y que excluya, por ejemplo, al «animal» (*a fortiori* no es seguro que inclusive «en el hombre» esta comunidad no concierna más que al «hombre» y no a lo «inhumano» o a lo «superhumano», y por ejemplo, si puedo decirlo con y sin *Witz*, a la «mujer»: después de todo, la propia diferencia entre los sexos es una singularidad en la diferencia de las singularidades...). Por otra parte, si el ser social es siempre formulado como un predicado del hombre, la comunidad designaría en cambio lo único a partir de lo cual algo como «el hombre» podría ser pensado. Pero este pensamiento sería al mismo tiempo tributario de esta determinación principal de la comunidad: a saber, que no hay comunión de las singularidades en una totalidad superior a ellas e inmanente a su ser común.

En lugar de tal comunión, hay comunicación: vale decir, muy precisamente, la finitud misma no *es* nada, no es un fondo, ni una esencia, ni una sustancia. Sino que parece, se presenta, se expone, y así *existe* en tanto que comunicación. Para designar este modo singular del parecer, esta fenomenalidad específica y sin duda más originaria que toda otra fenomenalidad (pues podría ser que el mundo pareciera a la comunidad, no al individuo), debiera poderse decir que la finitud *com-parece* y que no puede sino *com-parecer*: con ello, se trataría de escuchar allí, a la vez, que el ser finito se presenta siempre en conjunto, por tanto entre varios, que la finitud se presenta siempre en el estar-en-común y como este estar mismo, y que de esta forma se presenta siempre a la *audiencia* y al juicio de la ley de la comunidad, o más bien y más originariamente al juicio de la comunidad en cuanto ley.

La comunicación consiste ante todo en este reparto y en esta com-parecencia de la finitud: vale decir en esta dislocación y en esta interpelación que se revelan así constitutivas del estar-en-común —precisamente por cuanto no es un ser

común. El ser-finito existe ante todo según la división de los lugares, según una extensión —*partes extra partes*— que hace que cada singularidad sea extensa (en el sentido de Freud: «la siquis es extensa»). No está cerrada en una forma — aunque toque su límite singular con todo su estar—, sino que es lo que es, ser singular (singularidad del ser), por su extensión, sólo por su arrealidad que ante todo la extrovierte en su ser mismo —sea cual fuere el grado o el deseo de su «egoísmo»—, y que no la hace existir más que *exponiéndola a un afuera*. Y este afuera mismo no es a su vez nada más que la exposición de otra arrealidad, de otra singularidad —la misma, otra. Esta exposición, o este reparto que expone, da lugar, de primera, a una interpelación mutua de las singularidades anterior a toda emisión de lenguaje (mas dándole a este último su primera condición de posibilidad)³⁴.

La finitud comparece, vale decir está expuesta: tal es la esencia de la comunidad.

La comunicación, en estas condiciones, no es un «vínculo». La metáfora del «vínculo social» desgraciadamente superpone, a «sujetos» (vale decir a objetos), una realidad hipotética (aquella del «vínculo»), a la cual esfuérase en conferir una dudosa naturaleza «intersubjetiva», que estaría dotada de la virtud de vincular estos objetos los unos con los otros. Podrá ser tanto el vínculo económico como el vínculo del reconocimiento. Pero el orden de la com-parecencia es más originario que el del vínculo. No se instaura, no se establece o no emerge entre sujetos (objetos) ya dados. Consiste en la aparición del *entre* como tal: tú y yo (el entre-nosotros), fórmula en la cual el y no posee valor de yuxtaposición, sino que de exposición. En la com-parecencia se encuentra expuesto lo siguiente, que hay que saber leer en todas sus combinaciones: «tú (es(tá)) (y) (cualquiera otro que no fuese) yo». O bien, más simplemente: *tú reparte yo*.

Los seres singulares no son dados más que en esta comunicación. Vale decir *la vez* sin vínculo y sin comunión, a la misma distancia de un motivo del enlazamiento o de un ayuntamiento por el exterior que del motivo de una interioridad común y fusional. La comunicación es el hecho constitutivo de una exposición al afuera que define a la singularidad. En su ser, como su ser mismo, la singularidad está expuesta al afuera. Por esta posición o por esta estructura primordial, es a la vez desprendida, distinguida y comunitaria. La comunidad es la presentación del desprendimiento (o de la supresión), de la distinción que no es la individuación sino la finitud com-pareciente.

³⁴ En este sentido, la com-parecencia de los seres singulares es incluso anterior a la condición previa del lenguaje que Heidegger comprende como «explicitación» (*Auslegung*) anterior al orden del lenguaje, y a la cual referí la singularidad de las voces en *Le partage des voix* (París: Galilée, 1982). A diferencia de lo que este ensayo podría hacer creer, el reparto de las voces no conduce a la comunidad, sino que depende en cambio de este reparto originario que «es» la comunidad. O bien, este reparto «originario» no es en nada distinto a un «reparto de las voces», pero la «voz» debería ser comprendida de otro modo que como lingüística y aun como «pre-lingüística»: como comunitaria.

(Y esto es también aquello cuyo primer pensador fue Rousseau: la sociedad adviene como el *vínculo* y como la separación de quienes, al «estado de naturaleza», en que se está sin vínculo, no podían tampoco estar separados y aislados. El estado «de sociedad» los expone a la separación, pero es así como expone al «hombre», y lo expone, al mismo tiempo, al juicio de los semejantes. Rousseau es en todos los sentidos el pensador por excelencia de la comparecencia: y podría ser que la obsesión paranoica no fuera más que el reverso —enfermizo porque retenido en la subjetividad— de la asignación comunitaria.)

Lo que hace que las singularidades se comuniquen tal vez no es exactamente lo que Bataille llama sus desgarraduras. Es verdad que lo desgarrador es la presentación de la finitud en la comunidad y a través de ella —la presentación del triple duelo que debo hacer: el de la muerte del otro, el de mi nacimiento, y el de mi muerte. La comunidad es la conducta de este triple duelo (no diría quizás que es el «trabajo» de este triple duelo, en todo caso no solamente: hay ahí, en la conducta del duelo, algo más amplio y menos productivo). Lo que de este modo está desgarrado, no es el ser singular: al contrario, comparece allí, sino que es el tejido comulgante, es la inmanencia la que está desgarrada. Sin embargo, en vista de que tal tejido no existe, esta desgarradura no le sobreviene a nada. No hay ni tejido, ni carne, ni sujeto o sustancia del ser común, y por consiguiente no hay desgarradura de este ser. Sino que *es* reparto.

No hay, propiamente hablando, desgarradura del ser singular: no hay una cortadura viva por donde el adentro se pierda en el afuera, lo que supone un «adentro» previo, una interioridad. La desgarradura que para Bataille es ejemplar, la «brecha» de la mujer no es, en definitiva, una desgarradura. Es aún, obstinadamente, en su más íntimo repliegue, la superficie expuesta al afuera. (La obsesión por la brecha, si bien indica en Bataille algo de la extremidad insostenible donde se realiza la comunicación, delata también una referencia involuntariamente metafísica a un orden de la interioridad y de la inmanencia, y a un régimen del tránsito de un ser en otro, más que del paso de uno por el límite expuesto del otro.)

La «desgarradura» no consiste más que en la exposición al afuera: todo el «adentro» del ser singular está expuesto al «afuera» (y es así como la mujer sirve de ejemplo, o de límite —lo que aquí es lo mismo— de la comunidad). Hay desgarro de nada, con nada; pero hay comparecencia a NADA (y a NADA no se puede sino com-parecer). Otra vez: ni el ser, ni la comunidad, están desgarrados, sino que el ser de la comunidad *es* la exposición de las singularidades.

La boca, cuando se abre, no es tampoco una desgarradura. Expone al «afuera» un «adentro» que sin esta exposición no sería. Las palabras no «salen» de la garganta (ni de la «mente» «en» la cabeza): se forman en la articulación de la boca. Por ello el habla no es un *medio* de comunicación, sino la comunicación misma —hasta el silencio—, la exposición (semejante a este modo de canto de los Esquimales Inuits, que hacen resonar sus gritos en la boca abierta de un

compañero). La boca hablante no transmite, no informa, no opera un vínculo; ella es —quizás, aunque *en el límite*, como en el beso— el pulso de un lugar singular contra otros lugares singulares:

«Hablo, y al punto estoy —el ser en mí mismo está— fuera de mí como en mí mismo.»
(VIII, 297.)

Sin duda, el deseo hegeliano del reconocimiento está ya en obra. Con todo, antes del reconocimiento, hay conocimiento: el conocimiento sin saber, y sin «conciencia», de esto: a saber, que primero *yo* estoy expuesto al otro, y expuesto a la exposición del otro. *Ego sum expositus*: viéndolo de más cerca, se percibiría quizás la paradoja de que la evidencia cartesiana, esta evidencia tan cierta que el sujeto no puede no tenerla y que no se prueba de manera alguna, debe tener detrás de ella no algún deslumbramiento del *ego*, ni alguna inmanencia existencial de un sentimiento-de-sí, sino únicamente la comunidad —la comunidad de la cual Descartes parece saber tan poco, o nada. El sujeto cartesiano formaría en este caso la figura invertida de la experiencia de la comunidad, de la singularidad. Él también se sabe expuesto, y se sabe porque está expuesto (¿acaso Descartes no se presenta como su propio cuadro?)³⁵.

*
* *

Por ello la comunidad no puede provenir del ámbito de la *obra*. No se la produce, sino que se hace la experiencia de ella (o su experiencia nos hace) como experiencia de la finitud. La comunidad como obra, o la comunidad por las obras, supondría que el ser común, como tal, sea objetivable y producible (en lugares, personas, edificios, discursos, instituciones, símbolos: en suma, en sujetos). Los productos de las operaciones de este tipo, por muy grandiosas que se quieran y algunas veces logren ser, no poseen nunca más existencia comunitaria que los bustos en yeso de Marianne.

La comunidad tiene lugar necesariamente en lo que Blanchot denominó la inoperancia. Más acá o más allá de la obra, aquello que se retira de la obra, aquello que ya no tiene que ver ni con la producción, ni con el acabamiento, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, el suspenso. La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que *son* los seres singulares. Ella no es su obra, y ella no los posee como sus obras, así como tampoco la comunidad es una obra, ni siquiera una operación de los seres singulares: pues ella es simplemente el estar de las singularidades —su estar suspendido en su límite. La comunicación es la inoperancia de la obra social, económica, técnica, institucional³⁶.

³⁵ Cfr. J.-L. Nancy, *Ego sum*, París: Flammarion, 1979.

³⁶ No incluyo aquí lo político. Bajo la forma del Estado, o del Partido (si no del Estado-Partido), parece provenir de la obra. Pero es tal vez en su seno que la inoperancia comunitaria resiste. Volveré sobre esto más adelante.

La inoperancia de la comunidad tiene lugar en lo que Bataille llamó durante mucho tiempo lo sagrado. Llegó a decir, con todo: «Lo que llamaba hace un rato lo sagrado, con un nombre que acaso es meramente pedante, y que no es en el fondo más que el desencadenamiento de las pasiones.» (VII, 371.)

Si el «desencadenamiento de las pasiones» está al menos representado sólo parcialmente por el violento y desenfrenado movimiento de una subjetividad libre dispuesta a la destrucción soberana de todas las *cosas* y a la consumación en NADA, o bien si esta caracterización de lo sagrado deja en la sombra la comunidad a través de la cual se desencadena la pasión, es sin embargo siempre esta dirección la privilegiada por Bataille. Ella da, como dice *El erotismo*, el «signo horroroso» con el que se reconoce, por lo menos desde lejos, nuestra imposible verdad. Pero no es seguro que este privilegio mismo no esté sometido a la reserva última (o relevo último) del Sujeto: la aniquilación soberanamente subjetiva de la subjetividad misma. Una suerte de Nihilismo incandescente lleva al sujeto a su punto de fusión. Todavía es Hegel, y ya no es Hegel. Ya no es el Estado, y todavía es no obstante una obra mortal. Para Bataille, Sade es la figura fascinante de todo ello, Sade propone la comunidad como la república del crimen. Ahora bien, la república del crimen debería ser también la república del suicidio de los criminales, hasta el último de ellos, el sacrificio de los sacrificadores desencadenados de la pasión. De ahí que Bataille, si bien muy a menudo afirmó la comunidad fundada en la separación sagrada, y esta última presentando la ruptura de la pasión, no dejó de ser llevado, porque experimentaba demasiado la exigencia a la vez liberadora y agobiante de la comunicación, a reconocer en la comunidad, al contrario, el límite de Sade: la frase «hablo, y al punto estoy... fuera de mí como en mí mismo» es la frase por la cual, en el fondo, se decide sin vuelta la refutación del «grosero error» de Sade, y que reza:

«El mundo no está, como Sade en última instancia lo representó, compuesto de sí mismo y de cosas.» (VIII, 297.)

Desde entonces, si la comunidad inoperante está del lado de lo «sagrado», es en el sentido en que el «desencadenamiento de las pasiones» no es el libre embargo de una subjetividad, y en que la libertad no es la autosuficiencia (hasta cierto punto, Bataille desconoció la gravitación que mantenía en su pensamiento un concepto en muchos aspectos muy clásico y muy subjetivo de la libertad). El «desencadenamiento de las pasiones», en cambio, es algo semejante a lo que Bataille mismo a menudo designa como el «*contagio*», que es otro nombre para la «comunicación». Lo que se comunica, lo que es contagioso y lo que, de este modo —y sólo de este modo—, se «desencadena», es la *pasión* de la singularidad como tal. El ser singular, porque singular, está en la pasión —la pasividad, el sufrimiento, y el exceso— del reparto de su singularidad. La presencia del otro no constituye una barrera puesta para limitar el desencadenamiento de «mis» pasiones: al contrario, solamente la exposición al otro desencadena mis pasiones. Ahí donde el individuo sólo conoce otro individuo, yuxtapuesto a él a la vez como

idéntico y como una cosa —como la identidad de una cosa—, el ser singular no conoce, sino que padece a su *semejante*: «El ser no es nunca yo solo, es siempre yo y mis semejantes» (*ídem*). Es su pasión. La singularidad es la pasión del ser.

El semejante lleva la revelación del reparto: no se me asemeja como un retrato se asemeja al original. Este tipo de semejanza era el dato inicial de la tortuosa problemática (o *impasse*) clásica del «reconocimiento del otro» (presuntamente opuesta al «conocimiento de la cosa») —y debe preguntarse si, más allá del *alter ego* husserliano, no habría que encontrar otra vez huellas de esta problemática y de este *impasse*, manteniendo el pensamiento en cierta forma sobre el umbral de la comunidad, hasta en Freud, Heidegger y Bataille, en una cierta especularidad del reconocimiento del otro a través de la muerte. Con todo, es en la muerte del otro, lo dije, que la comunidad me ordena en función de su registro más propio: pero no es por la mediación de un reconocimiento especular. Pues yo no me reconozco en esta muerte del otro —cuyo límite me expone no obstante sin regreso.

Heidegger llega aquí lo más lejos posible:

«No hacemos en sentido auténtico la experiencia de la muerte del otro, sino que estamos, a lo sumo, “cerca”. (...) La muerte es, en la medida en que “es”, esencialmente cada vez la mía.»

El dispositivo especular (del reconocimiento de sí en el otro, que presupone el reconocimiento del otro en sí, y por consiguiente la instancia del sujeto) es aquí al menos —y si me atrevo a decirlo— dada vuelta como un guante: reconozco que no hay en la muerte del otro nada reconocible. Y es así que puede inscribirse el reparto —y la finitud: «el terminar implicado en la muerte no significa un estar-en-el-fin del *Dasein*, sino un *estar-vuelto-hacia-el-fin* de este ente»³⁷. La similitud del semejante está hecha del encuentro de los seres que «están vueltos hacia el fin», a los cuales este fin, *su fin*, cada vez «mío» (o «tuyo»), *asimila y separa con un mismo límite*, al cual o en el cual com-parecen.

El semejante se me «asemeja» en lo que yo mismo me «asemejo» a él: nos «asemejamos», si puede decirse, vale decir que no hay original ni origen de la identidad: lo que tiene lugar como «origen», en cambio, es el reparto de las singularidades. Esto significa que el «origen» —el origen de la comunidad o la comunidad originaria— no es otra cosa que el límite: el origen es el trazado de los bordes sobre los cuales, o a lo largo de los cuales, se exponen los seres singulares. Somos semejantes porque estamos, cada uno, expuestos al afuera que somos *nosotros para nosotros-mismos*. El semejante no es el parecido. No me encuentro, ni me reconozco en el otro: padezco la, o su, alteridad, y la, su, alteración, que «en mí mismo» pone mi singularidad fuera de mí, y que la finaliza infinitamente. La comunidad es el régimen ontológico singular en el cual el otro y el mismo son el semejante: vale decir, el reparto de la identidad.

³⁷ *Ser y Tiempo*. Traducción de J. E. Rivera, Santiago de Chile: Universitaria, 1997. §§ 47 y 48.

La pasión que se desencadena no es otra que la pasión de la comunidad, y de este modo esta pasión se hace reconocer como la desubjetivación de la pasión de la muerte —vale decir como su inversión: pues, al no ser el deseo hegeliano del reconocimiento, ni la operación consiguiente del dominio, no busca el goce³⁸. No busca la apropiación a sí de la inmanencia subjetiva. Es más bien lo que designa ese doblete de la palabra «goce» que es la palabra «gozo». El «gozo ante la muerte», cuya práctica Bataille intentaba describir, es el arrobamiento —en el sentido fuerte— del ser singular que no traspasa la muerte (no es el gozo de la resurrección, que es la mediación más íntima del sujeto, no es un triunfo, es un esplendor —tal es el sentido etimológico de «gozo»—, eso sí un esplendor nocturno), y que, en cambio, alcanza, hasta tocarlo pero sin apropiárselo, el extremo de su singularidad, el fin de su finitud, vale decir los confines sobre los cuales tiene lugar, sin descanso, la comparecencia con el otro y ante el otro. El gozo sólo es posible, sólo tiene sentido y existencia por la comunidad, y en tanto que su comunicación.

*
* *

« Al hablar de existencia colectiva, lo que está actualmente en la mente puede ser imaginado como lo más pobre, y ninguna representación puede ser más desconcertante que la que propone a la muerte como el objeto fundamental de la actividad *común* de los hombres, la muerte y no el alimento o la producción de los medios de producción. (...) Lo que en la existencia de una comunidad es trágicamente religioso, en formal estrechez con la muerte, se transforma en la cosa más extraña para los hombres. Nadie piensa ya que la realidad de una vida común —lo que equivale a decir de la existencia humana— depende de la puesta en común de los terrores nocturnos, y de esta suerte de crispación extática que difunde la muerte.

(...)

EL ELEMENTO EMOCIONAL QUE LE CONFIERE UN VALOR OBSESIVO A LA EXISTENCIA COMÚN ES LA MUERTE.» (I, 486, 489.)

*
* *

Pero así como no se debe pensar que la comunidad está «perdida» —así como Bataille tuvo que arrancarse a sí mismo de este modo de pensar—, así también sería una tontería comentar y lamentar la «pérdida» de lo sagrado para predicar su regreso a título de remedio a los males de nuestra sociedad (algo que Bataille nunca hizo, siguiendo así la exigencia más profunda de Nietzsche, y algo que no hicieron, a despecho de ciertas apariencias contrarias en uno o en el otro, ni Benjamin, ni Heidegger, ni Blanchot). Lo que desapareció de lo sagrado—vale

³⁸ Sin duda es igualmente anterior al «deseo mimético» de Girard. En Hegel o en Girard se presupone en el fondo un sujeto que sepa lo que pasa con el reconocimiento o con el goce. Tal «saber» presupone a su vez la comunicación parcial de las singularidades, sentir al «semejante».

decir a fin de cuentas *todo* lo sagrado, enredado en el «inmenso fracaso»—revela en cambio que la comunidad misma ocupa desde ahora el lugar de lo sagrado. Ella es lo sagrado, si se quiere: pero lo sagrado despojado de lo sagrado. Puesto que lo sagrado —lo separado, lo puesto-aparte— revela ya no ser más aquello cuya comunión nos obsesionaría al tiempo que se retira, sino que revela estar hecho de nada distinto que del reparto de la comunidad. No hay ni entidad ni hipóstasis sagrada de la comunidad: sino que hay el «desencadenamiento de las pasiones», el reparto de los seres singulares, y la comunicación de la finitud. Al pasar a su límite, la finitud pasa «de» uno «al» otro: este tránsito conforma el reparto.

Por ello no hay entidad ni hipóstasis de la comunidad, porque este reparto, este tránsito es inacabable. El inacabamiento es su «principio» —pero en el sentido en que el inacabamiento debería ser tomado como un término activo, designando no la insuficiencia o la falta, sino la actividad del reparto, la dinámica, si puede decirse, del tránsito ininterrumpido por las rupturas singulares. Vale decir, otra vez, una actividad inoperante. No se trata de hacer, ni de producir, ni de instalar una comunidad; tampoco se trata de venerar o de temer un poder sagrado en ella. Se trata de acabar su reparto.

La comunidad nos está dada con el ser y como el ser, bastante más acá de todos nuestros proyectos, voluntades y empresas. En el fondo, nos es imposible perderla. La sociedad puede ser lo menos comunitaria posible, pero no se logrará que en el desierto social no haya, ínfima, inaccesible incluso, comunidad. No podemos no com-parecer. A lo más, la masa fascista tiende a aniquilar la comunidad en el delirio de una comunión encarnada. Simétricamente, el campo de concentración —y de exterminación, el campo de la concentración exterminante— es en su esencia voluntad de destruir la comunidad. Pero sin duda nunca, hasta en el propio campo, la comunidad deja completamente de resistir a esta voluntad. Ella es, en cierto sentido, la resistencia misma: vale decir la resistencia a la inmanencia. Por consiguiente, la comunidad es la trascendencia: mas la «trascendencia», que ya no posee significación «sagrada», no significa otra cosa, justamente, que la resistencia a la inmanencia (a la comunión de todos o a la pasión exclusiva de uno o de algunos: a todas las formas y a todas las violencias de la subjetividad)³⁹.

³⁹ Acerca de esta resistencia esencial, archi-esencial, de la comunidad —cuya afirmación no proviene de ningún «optimismo», sino de la verdad, y cuya verdad proviene de la experiencia de los límites— acaso no hay mejor testigo que el relato que Robert Antelme refiere de su cautiverio en un campo de concentración nazi. Recuerdo estas líneas, entre otras: «Más el SS nos cree reducidos a una indistinción y a una irresponsabilidad de las cuales presentamos una apariencia incontestable, y más nuestra comunidad contiene de hecho distinciones, y más estas distinciones son estrictas. El hombre de los campos no es la abolición de estas diferencias. Es, al contrario, su realización efectiva.» (*L'espèce humaine*, 2ª edición, París: Gallimard, 1957, pág. 93). Y la resistencia de la comunidad depende de que la muerte singular imponga su límite: no se puede obrar plenamente como ella. Es la muerte la que hace la inoperancia: «El muerto es más fuerte que el SS. El SS no puede seguir al compañero en la muerte. (...) Toca un límite. Hay momentos en que uno podría matarse, nada más que para forzar al SS —ante el objeto cerrado en que nos

La comunidad nos es dada —o somos dados y abandonados conforme a la comunidad: es un don para renovar, para comunicar, no es una obra que hacer. Pero es una tarea, cosa diferente —una tarea infinita en el corazón de la finitud⁴⁰. (Una tarea y una lucha, esta lucha cuyo sentido Marx lo supo —Bataille lo había comprendido—, y cuyo imperativo no se confunde de ninguna manera con una teleología «comunista», sino que interviene en el orden de la comunicación: así, por ejemplo, cuando Lyotard habla del «daño absoluto» hecho al explotado que ni siquiera tiene lengua para decir el daño que le es hecho⁴¹; pero también —y el punto es en el fondo, sin duda, el mismo— en la inconmensurable comunicación «literaria», sobre la cual volveré.)

*
* *

Para Bataille, la comunidad fue ante todo y para terminar la de los amantes⁴². El gozo es el gozo de los amantes. Este desenlace, si en efecto se trata de uno, es ambiguo. Ya lo he dicho: los amantes de Bataille, atendiendo a varios aspectos y desde el momento en que se enfrentan a la sociedad, presentan la figura de una comunión, o de un sujeto que, si no es sadiano, termina no obstante abismándose solo en su éxtasis. La celebración de los amantes, o lo que podría llamarse la pasión de Bataille por los amantes, revela en esta medida el carácter inaccesible, ya de su propia comunidad, ya de otra comunidad; de aquella que compartiría no sólo una pareja, sino todas las parejas y todo el amor de una sociedad. Bajo una u otra de estas figuras los amantes representan, pues, en Bataille, amén de sí mismos y de su alegría, la desesperación de «la» comunidad, y de lo político⁴³. En última instancia, estos amantes dejaríanse entrapar en la oposición de lo «privado» y de lo «público». Oposición que en principio es tan extraña a Bataille, y acaso sin embargo es insidiosamente recurrente en él, por cuanto el amor parece exponer, finalmente, toda la verdad de la comunidad, mas oponiéndola, desde entonces, a toda otra relación plural, social o colectiva —a menos, pero es lo mismo, que se oponga en el fondo a sí mismo, al serle inaccesible su propia

convertiríamos, el cuerpo muerto que le da la espalda, al que le da lo mismo su ley— a toparse con el límite.» (*Ídem*, pág. 99.)

⁴⁰ Sobre la noción de *tarea*, cfr. «Dies irae», en *La faculté de juger*, París: Minuit, 1985.

⁴¹ Cfr. *Le Différend*, París: Minuit, 1984.

⁴² Dejo aquí de lado la comunidad según el artista, o más bien según «el hombre soberano del arte». Es la comunidad de los amantes la que Bataille confronta más expresamente y más continuamente con la sociedad y el Estado. Pero la comunicación o el contagio que representa son en el fondo aquellas de la comunidad en el «abandono soberano del arte» —apartado de todo esteticismo y aun de toda estética—, sobre lo cual se tratará más adelante bajo las especies de «la literatura».

⁴³ Ante la imposibilidad de referir la socialidad a la pura relación erótica, o libidinal, inclusive sublimada, Freud introducía esta otra relación «afectiva» que llamaba «la *identificación*». La cuestión de la comunidad implica todos los problemas de la identificación. Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe y J. -L. Nancy, «La panique politique», en *Confrontations* n° 2, 1979, y «Le peuple juif ne rêve pas» en *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* París: Seuil, 1981.

comunidad (conforme a una dialéctica trágica del amor pensada sobre fondo de inmanencia, cuya conspiración con el pensamiento de lo político se discierne así sobre el mismo fondo). De este modo, el amor parecería exponer aquello a lo cual el comunismo «real» renunció, y aquello por lo cual había que renunciar a este comunismo: mas entonces ya sólo dejaría a la comunidad social la exterioridad de las cosas, de la producción y de la explotación.

A despecho de Bataille, y sin embargo con él, habría que intentar poder decir: el amor no expone toda la comunidad, no capta ni vuelve efectiva llana y simplemente su esencia —aunque tal esencia fuera lo imposible mismo (modelo que todavía sería cristiano y hegeliano, aunque privado de una asunción del amor en objetividad del Estado). El beso, a pesar de todo, no es el habla. Sin duda, los amantes hablan. Pero es un habla en última instancia impotente, excesiva porque excesivamente pobre, y en la cual el amor ya se hunde: «los amantes hablan, y sus palabras trastornadas rebajan e animan a la vez el sentimiento que las mueve. Pues transfieren al tiempo eso cuya verdad dura lo que un relámpago.» (VIII, 500.) En la Ciudad, en cambio, los hombres no se abrazan. El simbolismo religioso o político del beso de paz, del abrazo, indican ciertamente algo, pero solamente un límite, y en general cómico. (Sin embargo, el habla social — cultural, política, etc.— parece ser tan pobre como la de los amantes... Es aquí donde habría que volver a abordar la cuestión de la «literatura».)

Los amantes no son una sociedad, ni su negativo, ni su asunción, y es justo en esta distancia respecto de la sociedad que Bataille los piensa: «Puedo representarme el hombre abierto a la posibilidad del amor individual desde los tiempos más antiguos. Me basta con imaginar el relajo hipócrita del vínculo social.» (VIII, 496.) Con todo, los representó también como sociedad, como otra sociedad, y portadora de la verdad imposible y comulgante que desespera por alcanzar la sociedad a secas: «El amor sólo une a los amantes para prodigar, para ir de placer en placer, de regocijo en regocijo: su sociedad es una de consumación, al contrario de la del Estado que es una de adquisición.» (VIII, 140.) La palabra «sociedad», aquí, no es —no es solamente, en todo caso— una metáfora. Lleva la resonancia tardía (1951), y como sofocada o resignada, del motivo de una sociedad de la fiesta, del gasto, del sacrificio y de la gloria. Como si los amantes preservaran este motivo, sabiéndolo *in extremis* del inmenso fracaso de lo político-religioso, y ofreciendo así el amor a guisa de refugio o de sustituto para la comunidad perdida.

Ahora bien, así como la comunidad no está «perdida», así tampoco, sin duda, hay «sociedad de consumación». No hay ni dos sociedades, ni un ideal más o menos sagrado de la sociedad en la comunidad. Antes bien *en* la sociedad, en toda sociedad y en todo momento, la «comunidad» no es, en efecto, otra cosa que una consumación del vínculo o del tejido social —pero una consumación que se hace en este vínculo mismo, y conforme al reparto de la finitud de los seres singulares. Por eso los amantes no son ni una sociedad, ni *la* comunidad llevada a efecto en la comunión fusional. Si los amantes portan una verdad de la relación, no es ni bajo,

ni a distancia de la sociedad, sino por cuanto están, amantes que son, expuestos en la comunidad. No son la comunión oculta o rechazada de la sociedad, sino más bien exponen que la comunicación no es la comunión.

Con todo, la representación bataillana de los amantes, heredera en este punto de una larga tradición —acaso toda la tradición occidental de la pasión amorosa, pero, por lo menos desde el romanticismo, claramente enfrentada y opuesta a la decadencia de lo político-social—, la comunión sigue siendo sordamente obsesiva. Sin duda, la soberanía de los amantes no es otra cosa que el éxtasis del instante, ella no *opera* una *unión*, ella es NADA —pero este nada mismo es también, en su «consumación», una comunión.

Bataille, sin embargo, supo el límite del amor —y fue, al menos en ciertos momentos, para oponerle, con una reversión paradójica, la capacidad soberana de la Ciudad:

«El individuo mortal no es nada y la paradoja del amor quiere que se limite a la mentira que es el individuo. Sólo el Estado (la Ciudad) asume con derecho, para nosotros, el sentido de un más allá del individuo, sólo él es detentor de esta verdad soberana que ni la muerte ni el error del interés privado alteran.» (VIII, 497.)

Pero justo después, Bataille volvía sobre la impotencia en que el Estado se encuentra a pesar de todo (hoy, al menos, decía en una lógica aún nostálgica) para dar «la *totalidad* del mundo», y debe entonces, para terminar, ser considerada como accesible sólo en el amor. Totalidad perdida, o totalidad realizada en la mentira del individuo: no se sale del círculo de un desencanto.

Otra cosa debe ser pensada —no un acceso al fin alcanzado a esta «totalidad» (que aquí es otro nombre de la inmanencia o del Sujeto), sino que otra articulación del amor y de la comunidad.

La muerte de los amantes, en efecto, los expone entre y fuera de ellos a la comunidad. El límite reconocido del amor no es un límite externo—no es, como Bataille parece creerlo, el límite de la insuficiencia «privada» y artificiosa del «individuo»: sino que es el reparto de la comunidad por cuanto el individuo atraviesa también el amor, y porque, precisamente, en él se expone. El amor no *realiza* la comunidad (ni contra la Ciudad, ni fuera de ella o sobre sus franjas): entonces sería su obra, o bien la pondría en obra. El amor, en cambio, con tal de que no sea concebido a partir del modelo político-subjetivo de la comunión en la unidad, expone la inoperancia, y por consiguiente la irrealización incesante de la comunidad. Lo expone *en su límite*.

Los amantes forman el límite extremo, mas no externo, de la comunidad. Están en el extremo del reparto (y el extremo de un reparto se ubica más bien en su mitad que en su borde exterior, que por lo demás no existe...). El «desencadenamiento de las pasiones» enfrenta los amantes a la comunidad no porque los ponga en una separación simple respecto de ella (hay en Bataille, a veces, algo de esta facilidad: los amantes malditos, la pasión censurada...), sino al contrario porque exponen la extremidad de la com-parencia a ella, en el medio

de ella, y en suma en ella misma. Puesto que sus singularidades los reparten, o se reparten en el instante de su acoplamiento. Los amantes exponen, en el límite, la exposición de los seres singulares unos a otros y el pulso de esa exposición: la comparecencia, el tránsito y el reparto. En ellos, o entre ellos —es, precisamente, lo mismo—, el éxtasis, la alegría *toca* su límite. Los amantes se tocan, no los conciudadanos (a no ser, otra vez allí, en el delirio de una masa fanatizada —o en el amontonamiento de los cuerpos exterminados: allí donde quiera que se esté obrando). Esta chata y plausiblemente ridícula verdad significa que el tocar, la inmanencia no alcanzada pero próxima y como prometida (no más palabra, no más mirada), es el límite.

Al tocar el límite —que es él mismo el tocar—, los amantes sin embargo lo difieren: a menos que haya un suicidio común, viejo mito y viejo deseo que deroga el límite y el tocar a la vez. La alegría tiene lugar difiriéndose. Los amantes gozan zozobrando en el instante de la intimidad, mas porque tal naufragio es también su reparto, porque no es ni la muerte ni la comunión —sino que el gozo—, *eso mismo es a su vez una singularidad que se expone afuera*. Al punto, los amantes son repartidos, sus seres singulares —que no producen identidad, ni individuo, que no operan nada— se reparten, y la singularidad de su amor se expone a la comunidad. Comparece a su vez: por ejemplo, en la comunicación literaria.

Pero no se trata de un ejemplo: la «literatura» no designa aquí lo que de ordinario. Se trata en efecto de esto: que hay una *inscripción* de la exposición comunitaria, y que esta exposición, como tal, sólo puede inscribirse, o sólo puede ofrecerse a través de una inscripción.

No es únicamente, ni siquiera ante todo, la literatura amorosa, ni la literatura «literaria», las que están en juego, sino únicamente la inoperancia de la literatura: toda la «comunicación» inoperante, tanto literaria como filosófica, científica, ética, estética y política. Esta comunicación sería el inverso de la palabra de los amantes tal como Bataille la presenta, y a este título al menos habría que llamarla, si no «literatura», al menos «escritura». Mientras que la palabra de los amantes va en busca de una duración para su gozo, a la cual el gozo se hurta, la «escritura» en este sentido vendría a *inscribir*, más bien, la duración colectiva y social en el instante de la comunicación, en el reparto. El «comunismo literario» sería el reparto de la soberanía que los amantes, en su pasión, no operan sino que exponen afuera: la exponen primero a ellos mismos, a sus seres singulares; pero, en cuanto tales, esos seres comparecen ya, justo mientras los amantes se abrazan, en y ante una comunidad entera. Para ellos y para la comunidad, en el amor y en la escritura, eso no deja de conllevar angustia —ni gozo. Pero tal es el precio del éxtasis: so pena de solamente ser una obra mortal —erótica o fascista—, pasa por la inscripción de la finitud y de su comunicación. Vale decir que supone también, necesariamente, *obras* (literarias, políticas, etc.); mas lo que se inscribe, e inscribiéndose transita por el límite, se expone y se comunica (en lugar de querer,

como el habla, realizar un sentido); lo que se reparte, es la inoperancia de las obras.

Los amantes exponen por excelencia la inoperancia de la comunidad. La inoperancia es la faz común y la intimidad. Pero la exponen a la comunidad, que ya reparte la intimidad de estos seres. Están para la comunidad sobre su límite, están afuera y adentro; en el límite, no poseen sentido sin la comunidad y sin la comunicación de la escritura: allí es donde adoptan su sentido insensato. Recíprocamente, en su amor mismo, es la comunidad quien les presenta sus singularidades, sus nacimientos y sus muertes. Su nacimiento y su muerte escápanse de ellos, aunque su gozo pueda tocarlos en el instante. De la misma forma se les escapa, si ha de tener lugar, el nacimiento de su hijo: este nacimiento reparte otra singularidad, no produce una obra. El hijo bien puede ser el hijo del amor, pero no es su obra, no es, como lo quería Hegel, «un germen de la inmortalidad, un germen de lo que se desarrolla y se produce a partir de sí mismo», «suprimiendo (relevando) toda distinción entre los amantes». Cuando el hijo parece, ha com-parecido ya. No agota el amor, lo reparte otra vez, otra vez lo hace transitar en la comunicación, y exponerse de nuevo a la comunidad⁴⁴.

Eso no quiere decir que habría, más allá o bajo los amantes, una Ciudad o un Estado que detentaría su verdad: no hay nada que detentar aquí, y lo que la comunicación escribe, lo que la escritura comunica, no tiene nada de una verdad detentada, apropiada y transmitida —aunque sea, absolutamente, la verdad del estar-en-común.

Está la comunidad, su reparto, y la exposición de este límite. La comunidad no está más allá de los amantes, no cierra un círculo más amplio que los encierre: los atraviesa, con un trazo de «escritura», donde la obra literaria se mezcla con el más simple intercambio público de la palabra. Sin tal trazo que atravesase el beso, que lo reparta, el beso mismo está tan desesperado como la comunidad derogada.

*
* *

Lo político —si esta palabra puede designar el ordenamiento de la comunidad en cuanto tal, en la destinación de su reparto, y no la organización de la sociedad— no debe ser la asunción o la obra del amor ni de la muerte. No debe encontrar ni reencontrar, ni operar una comunión que habría sido perdida, o que estaría por venir. Si lo político no se disuelve en el elemento socio-técnico de las fuerzas y de las necesidades (en el cual, en efecto, parece disolverse bajo nuestros ojos), debe inscribir el reparto de la comunidad. Político sería el trazado de la

⁴⁴ Pero Hegel lo sabía también: «Pero este estar unido sólo es un punto, el germen, los amantes no pueden [al hijo] hacerlo partícipe de nada (...) todo aquello en virtud de lo cual puede ser algo múltiple, tener una existencia, el recién engendrado ha de haberlo extraído de sí mismo.» En el mismo sentido, escribe: «Porque el amor es un sentimiento del ser vivo, los amantes sólo pueden distinguirse uno del otro más que en la medida en que son mortales.» *Der Geist des Christentums*, Frankfurt a.M: Ullstein, 1978, pp. 365 y 363.

singularidad, de su comunicación, de su éxtasis. «Político» querría decir una comunidad que se ordena a la inoperancia de su comunicación, o destinada a dicha inoperancia: una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su reparto. Alcanzar tal significación de lo «político» no depende, o en todo caso no llanamente, de lo que se llama una «voluntad política». Aquello implica estar ya involucrado en la comunidad, vale decir hacer, del modo que sea, la experiencia de la comunidad en cuanto comunicación: aquello implica escribir. No hay que dejar de escribir, dejar de exponerse el trazado singular de nuestro estar-en-común.

Esto no solamente habrá sido escrito después de Bataille, sino que a él, así como él nos ha escrito —porque siempre se escribe *a*—, comunicándonos la angustia de la comunidad, escribiendo por una soledad anterior a todo aislamiento, invocando una comunidad que no contiene ni precede a ninguna sociedad, aunque toda sociedad esté involucrada en ella:

«Las razones para escribir un libro pueden ser remitidas al deseo de modificar las relaciones que existen entre un hombre y sus semejantes. Estas relaciones son juzgadas como inaceptables y son percibidas como una miseria atroz.»

O bien, incluso, es la propia comunidad —pero ella no *es* nada, *ella* no es un sujeto colectivo— la que no deja, escribiendo, de repartirse.

«La angustia que no *comunicas* a tu semejante es de alguna manera despreciada y maltratada. Sólo posee en el grado más débil el poder de reflejar la gloria que viene de la profundidad de los cielos.» (V, 444.)

En *Ma mère*, Hélène, la madre, le escribe a su hijo:

«Me sorprende escribirte así, y me maravilla pensar que mi carta es digna de ti.» (IV, 260.)

(...)

«Pero esta mano que escribe *se está muriendo*, y por esta muerte que se le promete, escapa a los límites aceptados escribiendo.» (III, 12.)

Yo diría más bien: expone estos límites, no los cruza nunca, ni la comunidad. Pero en todo momento seres singulares comparten sus límites, se reparten sobre sus límites. Ya no poseen las relaciones de la sociedad (ni «madre» e «hijo», ni «autor» y «lector», ni «hombre público» y «hombre privado», ni «productor» y «consumidor»), sino que están en la comunidad, sin nada que hacer.

«Hablé de comunidad como existente: Nietzsche aportó sus afirmaciones pero estuvo solo. (...) El deseo de comunicar nace en mí de un sentimiento de comunidad que me vincula a Nietzsche, no de una originalidad aislada.» (V, 39.)

No podemos sino ir más lejos.

NOTA

La primera versión de «La comunidad desolada» había sido publicada en primavera de 1983 en el número 4 de *Aléa*, que Jean-Christophe Bailly había consagrado al tema de la comunidad. Arriba de este texto—si puedo decir—, así rezaba el enunciado mínimo propuesto por Bailly para titular ese número: «la comunidad, el número». Ya un texto, ya un gesto de escritura, sumándose, llamando a escribir.

Al final del mismo año aparecía *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot. La primera parte de este libro, a partir de «La comunidad inoperante», se comprometía a «retomar una reflexión nunca interrumpida sobre la exigencia comunista» y sobre «el defecto de lenguaje que tales palabras, *comunismo*, *comunidad*, parecen incluir, si presentimos que traen algo enteramente distinto a lo que puede ser *común* entre quienes pretenderían pertenecer a un conjunto, a un grupo».

En principio, nada es más *común* a los miembros de una comunidad que un mito, o que un conjunto de mitos. El mito y la comunidad se definen, en parte al menos—pero tal vez en totalidad—, el uno por el otro, y la reflexión sobre la comunidad invitaba a continuar desde el punto de vista del mito.

Un poco más tarde, desde Berlín, Werner Hamacher me pedía una contribución a un ciclo de trabajos consagrados a la cuestión del mito. Tal fue la primera versión de «El mito interrumpido»: como podrá juzgarse, no era sino otra manera de pasar de nuevo por la exigencia «comunitaria» de Bataille, y de prolongar de nuevo la «reflexión interrumpida» de Blanchot.

Eso no puede interrumpirse —precisamente no es como el mito. Es la resistencia y la insistencia de la comunidad. Muchos otros nombres deberían agregarse a los que acabo de mencionar. Hay que suponerlos intercalados aquí, o más bien hay que suponer lo que se escribió bajo sus ojos —comunidad *inconfesable* porque demasiado *numerosa*, pero también porque se desconoce a sí misma, y no ha de conocerse.

...textos intercalados, alternados, compartidos, como todos los textos, que ofrecen lo que no le pertenece a nadie y que remite a todos: la comunidad de la escritura, la escritura de la comunidad.

Incluidos —intentaré algún día articularlo, es menester— aquellos que no escriben ni leen, y aquellos que no tienen nada en común. Pues en realidad, nadie es así.

SEGUNDA PARTE

EL MITO INTERRUMPIDO

Conocemos la escena: hay hombres reunidos, y alguien que les narra un relato. No se sabe todavía si estos hombres reunidos forman una asamblea, si son una horda o una tribu. Pero decimos que son «hermanos», porque están reunidos, y porque escuchan el mismo relato.

No se sabe todavía si quien narra es uno de ellos o si es un extranjero. Decimos que es uno de ellos, si bien diferente, porque posee el don, o tan sólo el derecho —a menos que sea el deber— de relatar.

No estaban reunidos antes del relato; los reúne el recital. Antes, iban dispersos (es al menos lo que cuenta, algunas veces, el relato), codeándose, cooperando o enfrentándose sin reconocerse. Pero uno de ellos se inmovilizó, un día, o acaso apareció de improviso, como volviendo de una prolongada ausencia, de un misterioso exilio. Se inmovilizó en un lugar singular, a distancia, aunque a la vista de los demás (un cerro, o un árbol destrozado por un rayo), y empezó el relato que los reunió.

Narra la historia de los que lo escuchan, o la suya propia, una historia que todos saben, pero que sólo él tiene el don, el derecho o el deber, de contarla. Es la historia de su origen: de dónde provienen, o cómo provienen del Origen mismo—ellos, o sus mujeres, o sus nombres, o su autoridad. Es entonces también, a la vez, la historia del comienzo del mundo, del comienzo de su asamblea, o del comienzo del propio relato (y se narra también, a la sazón, quién lo enseñó al narrador, y cómo posee el don, el derecho o el deber de narrarlo).

Habla, recita, a veces canta, o actúa. Es su propio héroe, y ellos son a su vez los héroes del relato y quienes tienen el derecho de escucharlo y el deber de aprenderlo y enseñarlo. Por primera vez, en este hablar del relator, su lengua no les sirve nada más que para el arreglo y para la presentación del relato. Dejó de ser la lengua de sus intercambios; ahora es la lengua de su reunión —la lengua sagrada de una fundación y de un juramento. El relator la reparte para que puedan compartirla.

*
* *

Es una escena muy antigua, inmemorial, y no ocurre una sola vez, sino que se repite indefinidamente, con la asiduidad de todas las reuniones de hordas que llegan para aprender sus orígenes de tribu, de fraternidades, de pueblos, de ciudades —asambleas alrededor de fuegos encendidos por doquier en la noche de los tiempos, y de los cuales aún no sabemos si fueron encendidos para calentar a los hombres, para apartar a los animales salvajes, para cocer los alimentos, o bien para alumbrar el rostro del relator, para dejar que se vea mientras dice, o mientras canta, o mientras actúa el relato (acaso cubierto con una máscara), y para ofrecer un sacrificio (acaso

con su propia carne) en honor a los ancestros, a los dioses, a los animales salvajes o a los hombres que el relato celebra.

El relato a menudo es confuso, no siempre es coherente. Habla de extraños poderes, de metamorfosis múltiples. También es cruel, salvaje, despiadado, aunque a veces hace reír. Nombra nombres desconocidos, seres nunca vistos. Mas quienes se han reunido lo comprenden todo, escuchando se comprenden a sí mismos y al mundo, y comprenden por qué había que reunirse, y por qué aquello había de serles contado.

*
* *

Conocemos bien esta escena. Más de un narrador nos la contó⁴⁵, habiéndonos reunido en sociedades estudiosas, destinadas a saber lo que fueron nuestros orígenes. Nuestras sociedades —nos han dicho— provienen de estas propias asambleas; y nuestras creencias, nuestros saberes, nuestros discursos y nuestros poemas, provienen de esos relatos.

Llamaron a esos relatos *mitos*. La escena que conocemos bien es la escena del mito, la escena de su invento, de su recital y de su transmisión.

No es una escena entre otras: es quizá la escena esencial de toda escena, de toda escenografía; es quizá sobre esta escena que nos representamos todo, o que hacemos que aparezcan todas nuestras representaciones, si es verdad que el mito ante todo se define, como lo quiere Lévy-Strauss⁴⁶, porque con él o en él el tiempo se hace espacio. Con el mito, el transcurso toma forma, el tránsito incesante se fija en un lugar ejemplar de mostración y de revelación.

*
* *

Sabemos también, desde ahora, que esta escena es, ella misma, mítica.

Al parecer, lo es de un modo más patente cuando es la escena del propio nacimiento del mito, ya que entonces este nacimiento no se confunde con nada menos que con el propio origen de la conciencia y del habla humanas —y el propio Freud, que podemos designar como el último inventor, o más bien como el último dramaturgo de esta escena, la declara mítica⁴⁷. Pero la escena es

⁴⁵ Habría que nombrar a demasiados si se quisiera ser exhaustivo. Digamos que la versión completa de esta escena ha sido elaborada de Herder a Otto pasando por Schlegel, Schelling, Görres, Bachofen, Wagner, la etnología, Freud, Kerenyi, Jolles, Cassirer. No se olvidará, en los orígenes, a Goethe, cuyo relato mitológico-simbólico titulado *El cuento* es, en suma, el arquetipo del mito moderno del mito. Recientemente, un teórico alemán reunió y reactualizó todos los grandes rasgos de esta escena, haciéndose cargo del llamado romántico a una «nueva mitología» (no sin mezclar en ella, él también, como es de rigor, el motivo de un fin o más exactamente de una autosuperación de la mitología): Manfred Frank, *Der Kommende Gott*, Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 1982. Pero es un poco por dōquier que, durante estos últimos años, el motivo mitológico se ha hecho escuchar otra vez.

⁴⁶ *Le regard éloigné*, París: Plon, 1983, pág. 301.

⁴⁷ *Sicología de las masas y abálisis del yo*, Apéndice B.

igualmente mítica cuando es simplemente la escena, en apariencia menos especulativa y más positiva, de la transmisión del mito, que cuando es la escena —que podría llamarse etnológico-metafísica— de una humanidad estructurada por su relación con sus mitos: pues siempre es cuestión, en definitiva, de la función original o principal del mito. El mito es de origen o del origen, remite a una fundación mítica, y él mismo funda (una conciencia, un pueblo, un relato) a través de esta remisión.

Es esta fundación la que sabemos mítica. Desde ahora sabemos no sólo que toda «reconstitución» del surgimiento inicial del poder mítico es «un mito», sino también que la mitología es nuestro invento, y que el mito como tal es una «forma inencontrable»⁴⁸. Bien sabemos —hasta cierto punto— cuáles son los contenidos de los mitos, pero no sabemos lo que esto quiere decir: *que son mitos*. O más bien, sabemos que si no hemos inventado historias (aquí otra vez, hasta cierto punto), hemos en cambio inventado la función de los mitos que relatan estas historias. La humanidad representada en la escena del mito, la humanidad naciendo para sí misma en la producción del mito —la humanidad propiamente *mitante*, y, en esta *mitación*, propiamente humana—, forma una escena tan fantástica como las escenas primitivas. Todos los mitos son escenas primitivas, todas las escenas primitivas son mitos (otra vez es Freud quien representa aquí un papel de inventor). Y también sabemos que la idea de una «nueva mitología», la idea de proceder a una nueva fundación poético-religiosa, es contemporánea al invento o al re-invento moderno de la mitología, en la época del romanticismo. El propio romanticismo podría definirse como el invento de la escena del mito fundador, como la conciencia simultánea de la pérdida del poder de este mito, y como el deseo o la voluntad de volver a encontrar este poder viviente del origen, al mismo tiempo que el origen de este poder. Para Nietzsche, que hereda, al menos en parte, este deseo romántico de una «nueva mitología», el libre poder creador que le gusta prestar al pueblo de los Griegos, más que a cualquier otro, procede del «sentimiento mítico de la libre mentira»⁴⁹: el deseo del mito se dirige expresamente a la naturaleza mítica (ficticia) del mito (creador). El romanticismo, o la voluntad del poder del mito...

Esta fórmula define, en realidad, allende el romanticismo y allende incluso su forma nietzscheana, toda una modernidad: toda esta amplísima modernidad que abraza, en una alianza extraña y gesticulante, la nostalgia poético-etnológica de una primera humanidad *mitante*, y la voluntad de regenerar la vieja humanidad

⁴⁸ Marcel Détiéne, *l'Invention de la mythologie*, París: Gallimard, 1981. En un artículo más reciente («Le mythe, en plus ou en moins», *l'Infini* n° 6, primavera de 1984), M. Détiéne, que esta vez habla de «la esencia inasible y fugitiva del mito», me parece que trae cada vez más elementos, factuales y teóricos, para una reflexión como ésta que propongo aquí. En cuanto al invento, a los avatares y a las aporías del discurso sobre el mito, cfr. varias contribuciones y discusiones contenidas en *Terror und Spiel — Probleme der Mythenrezeption*, München, 1971.

⁴⁹ Fragmento de 1872, citado en *Terror und Spiel*, pág. 25.

européa por la resurrección de sus más antiguos mitos, y por la *ardiente puesta en escena* de esos mitos: quiero decir, naturalmente, el mito nazi⁵⁰.

Sabemos todo esto: es un saber que nos corta el aliento, y que nos deja, estupefactos, como al extremo de la humanidad. No volveremos a la humanidad mítica de la escena primitiva, así como no volveremos a encontrar lo que pudiera significar la «humanidad» antes del ardor del mito ario. Y sabemos además que estas dos extremidades son solidarias, que el invento del mito es solidario con el uso de su poder. Esto no quiere decir que los pensadores del mito, desde el siglo XIX, sean responsables del nazismo: esto quiere decir, más bien, que existe una co-pertenencia del pensamiento del mito, de la escenografía mítica, y de la puesta en obra y en escena de un «Volk» y de un «Reich», en los sentidos que el nazismo dio a estos términos. El mito, en efecto, es siempre «popular» y «milenario» —al menos según su propia versión, según la versión que nuestro pensamiento mítico da de la cosa llamada «mito» (pues podría ser que para otros, para «primitivos», por ejemplo, esta misma cosa sea enteramente aristocrática y efímera...)

En este sentido, ya no tenemos nada que hacer con el mito. Estaría tentado de decir: ya ni siquiera tenemos el derecho de hablar acerca de él, de interesarnos en él. Acaso la idea misma de mito resume, ella sola, lo que podríamos llamar ora la alucinación, ora toda la impostura de la conciencia-de-sí de un mundo moderno que se extenuó en la representación fabulosa de su propio poder. Acaso la idea del mito concentre, ella sola, toda la pretensión de Occidente de apropiarse de su propio origen, o de retirarle su secreto, para poder al fin identificarse, absolutamente, en torno a su propia preferencia y a su propio nacimiento. Acaso la idea del mito sea, ella sola, la Idea misma de Occidente, en su representación y en su pulsión permanentes de un regreso a sus propias fuentes para reengendrarse en ellas como el destino mismo de la humanidad. En este sentido, lo repito, ya no tenemos nada que hacer con el mito.

*
* *

A menos que sea, como suele ocurrir, el medio más seguro para dejar proliferar y amenazar más en avanzada aquello de lo cual se quería permanecer impune. No basta quizá con saber que el mito es mítico. Acaso este saber sea demasiado corto,

⁵⁰ Cfr. León Poliakov, *Le mythe aryen*, París: 1972; Robert Cecil, *The myth and the Master Race – A. Rosenberg and Nazi Ideology*, New York: 1972; Ph. Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, «Le mythe nazi» en *Les mécanismes du fascisme*, Coloquio de Schiltigheim, Strasbourg, 1980. Pero habría que estudiar más ampliamente la entrada del mito en el pensamiento político moderno, por ejemplo en Sorel, y antes en Wagner —y, de modo más general, las relaciones del mito y de la ideología en el sentido de Hannah Arendt, así como la ideología del mito... Me conformo aquí con una precisión marginal y elíptica; Thomas Mann escribía a Kerenyi en 1941: «Hay que quitarle el mito al fascismo intelectual, e invertir su función en un sentido humano.» Me parece que es exactamente lo que no hay que hacer: la función del mito, como tal, no podría ser invertida. Hay que interrumpirlo. (Esto no significa que Thomas Mann, autor por lo demás de la famosa fórmula de «la vida en el mito», no haya pensado o presentido algo distinto de lo que estas fórmulas dicen explícitamente.)

y acaso —habría que verificarlo— incluso ya esté contenido, de derecho, en el mito. Tal vez todavía hay que desmontar esta lógica del mito, para comprender cómo puede llevar a esta extremidad de saber del mito sobre sí mismo, y para tratar de pensar lo que podríamos tener que hacer, no con el mito, sino con este fin del mito, al cual todo parece conducir. Sea ya que se deplora el agotamiento del poder mítico, sea ya que la voluntad de este poder realice crímenes contra la humanidad, todo nos conduce a un mundo donde hace profundamente falta el recurso mítico. Pensar nuestro mundo a partir de esta «falta» bien podría ser una tarea indispensable.

Bataille había llamado a este estado, al cual estamos entregados, *la ausencia de mito*. Por razones que precisaré más adelante, hablaré mejor de *la interrupción* del mito. Pero no es por ello menos cierto que la «ausencia de mito» (cuya «interrupción» designará más bien su proveniencia, y su modalidad) define aquello a lo que hemos llegado, y aquello a lo que estamos enfrentados. Pero lo crucial de este enfrentamiento no es una simple alternativa entre la mera ausencia del mito y su presencia. Suponiendo que «el mito» designe, allende los mitos, inclusive contra el propio mito, algo que no puede simplemente desaparecer, lo crucial de este enfrentamiento consistiría en un tránsito al límite del mito, en un tránsito sobre un límite del mito, donde el propio mito se encontraría menos suprimido que suspendido, interrumpido. Esta hipótesis no representa quizá nada distinto de lo que Bataille abordaba cuando proponía considerar como mito la propia ausencia de mito: antes de examinar más de cerca esta fórmula, puede decirse que ella define al menos, formalmente, una extremidad, un mito interrumpido, o un mito que se interrumpe.

*
* *

Hay que tratar de avanzar hasta los confines de esta extremidad, hay que tratar de percibir, en adelante, esta interrupción del mito. Una vez tocada la punta engeguecedora —*Blut und Boden, Nacht und Nebel*— del mito puesto en obra, ya no queda más que esto: conducirse hasta la interrupción del mito. No es algo idéntico a lo que otrora se llamó «desmitologizar». Pues este gesto distingue entre «el mito» y «la fe», y depende por consiguiente de la posibilidad de proponer algo así como «la fe», mientras que por otra parte deja intacta, en sí misma, la esencia del mito⁵¹. No sucede lo mismo en el pensamiento de la interrupción.

Pero antes de acceder a este pensamiento, y para poder acceder a él, hay que haber reconocido el terreno que se extiende hasta la extremidad donde la cosa se interrumpe. Hay que recordar, entonces, no lo que es el mito mismo (¿quién lo

⁵¹ No por ello deja de ser menos elocuente, y memorable, que uno de los pensadores más agudos de la «desmitologización», Dietrich Benhöffer, haya sido asesinado por los nazis. Por otra parte, lo que permanece intacto del mito, en un pensamiento de la desmitologización, es perfectamente sacado a la luz por la oposición que hace P. Ricoeur entre «desmitologización» y «desmitización». De modo general, sobre estos problemas, cfr. los análisis y las referencias de Pierre Barthel, *Interprétation du langage mythique et Théologie biblique*, Leiden, Brill, 1963.

sabe? los mitólogos lo discuten sin fin...)⁵², sino lo que sucede con lo que hemos llamado «el mito»; y lo que sucede con lo que (con o sin el apoyo de las mitologías positivas, históricas, filológicas o etnológicas) hemos cernido en lo que habrá que llamar, también en este caso, y en el sentido o en el lugar en que se tome esta palabra, un mito del mito. (Por lo demás, la formación «en abismo» del mito —mito del mito, mito de su ausencia, etc.— es sin duda inevitable, inherente al propio mito, que no *dice* tal vez *nada* (así como se terminó creyendo), sino que dice que lo dice, que dice que dice y que lo dice, y que de este modo organiza y distribuye el mundo del hombre con su habla.)

Se podría para terminar partir otra vez de lo que el mito llegó a ser. La totalidad del sistema mítico de la humanidad, una vez despojada simultáneamente de sus misterios y de su absurdidad, de su magia y de su salvajismo, y en una formidable combinatoria estructural —de la cual no cabe decir que habría «vaciado el mito de su sentido» sin agregar enseguida que el «vacío de sentido», en este sentido, pertenece sin duda al propio mito—, dicha totalidad, decía, en ese despojo, recuperó al instante, por una suerte de restablecimiento paradójico, combinatorio y articulatorio, una posición o una función que podría perfectamente llamarse «de rango mítico». Sin duda se trata de una lengua de otro tipo que la de este sistema de los mitos (y que la lengua de cada mito por cuanto es «la totalidad de sus versiones⁵³»), pero aún es una lengua primordial: el elemento de una comunicación inaugural, en la cual se fundan, o bien se inscriben, el intercambio y el reparto en general⁵⁴.

Es posible que no hayamos medido aún el extremo al que nos llevó este mito estructural del mito: en esta designación muchas veces ambigua («mito estructural del mito») se ubica, en efecto, al menos, la indicación de un estadio último, donde el mito toca su límite, y podría deshacerse de sí. Mas no hemos tomado tal medida porque el acontecimiento permaneció, en cierta forma, escondido en sí mismo, disimulado por esa posición «de rango mítico» que el mito estructural persistía en conferirle al mito (o bien, a la estructura...).

¿Qué es el «rango mítico»? Esto es, ¿cuáles son los privilegios prestados al mito por la tradición del pensamiento del mito—y que el mito estructural acarreo intactos, o casi intactos?

El mito es ante todo un habla plena, original, un habla fundadora y reveladora del ser íntimo de una comunidad. El *mythos* griego —ése que es de Homero, es decir el habla, la expresión hablada— se vuelve el «mito» cuando se carga de toda

⁵² Cfr., además de las obras ya citadas, el Coloquio de Chantilly de 1976, *Problèmes du mythe et de son interprétation*, París, 1978. De un modo muy significativo, Jean-Pierre Vernant termina su *Mythe et société en Grèce ancienne*, París: Maspero, 1982, solicitando «una lógica distinta a la del *lógos*» para llegar a la comprensión del funcionamiento específico de los mitos.

⁵³ Así como lo dice Lévy-Strauss. Y si hay que reconocer en este último, según la fórmula de Blanchot, «el mito del hombre sin mito» (*L'amitié*, pág. 97), este mito está entonces hecho de la totalidad de los mitos de la humanidad.

⁵⁴ Otra vez Lévy-Strauss: «Esta gran voz anónima que profiere un discurso aparecido del fondo de las épocas, salido del subsuelo del espíritu» (*L'homme nu*, París: Plon, 1971, pág. 572).

una serie de valores que amplifican, llenan y ennoblecen este habla, confiriéndole las dimensiones de un relato acerca de los orígenes y de una explicación de los destinos (poco importa que, en esta determinación del «mito» post-homérica y enseguida moderna, se crea en el mito o no, se lo mire con desconfianza o no). Este habla no es un discurso que respondería a la curiosidad de una inteligencia: es la respuesta, más que a una pregunta, a una espera, a una espera del mundo mismo. En el mito, el mundo se da a conocer, y se da a conocer a través de una declaración o de una revelación completa y decisiva.

La grandeza de los Griegos—dirá la época moderna de la mito-logía—estriba en haber vivido en la intimidad de un habla tal, y de haber fundado en ella su *lógos* mismo: para ellos, *mythos* y *lógos* «son lo mismo»⁵⁵. Esta mismidad es la mismidad de la revelación, del asomarse o eclipsarse del mundo, de la cosa, del ser, del hombre en el habla. Un habla tal supone *panta pléré théôn*, «todo lleno de dioses», así como se quiere que Tales haya dicho. Supone un mundo ininterrumpido de presencias, para un habla ininterrumpida de verdades; o bien, puesto que ya es decir demasiado, ni «presencia», ni «verdad», e incluso, algunas veces, ni «dioses», sino una manera de ligar el mundo y de aferrarse a él, una *religio* cuya preferencia es un «gran hablar»⁵⁶.

La enunciación del «gran hablar» mítico —la gran «voz anónima»— pertenece, a su vez, a un espacio en el cual «el intercambio, la función simbólica (...) representan algo así como una segunda naturaleza»⁵⁷. Acaso no se podría definir mejor el mito, en pocas palabras, que diciendo que constituye *la segunda naturaleza de un gran hablar*. Como lo quería Schelling, el mito es «tautegórico» (con una palabra de Coleridge), y no «alegórico»: vale decir, no dice otra cosa que sí mismo, y es producido en la conciencia por el mismo proceso que, en la naturaleza, produce las fuerzas que el mito pone en escena. No tiene, pues, que interpretarse; él mismo se explica: «*die sich selbst erklärende Mythologie*»⁵⁸: la mitología explicándose o interpretándose. El mito es la naturaleza comunicándose al hombre, a la vez inmediatamente—porque ella *se* comunica—, y mediatamente—porque ella comunica (habla). Es lo contrario, en suma, de una dialéctica; o mejor, es su acabamiento, e se más allá del elemento dialéctico. La dialéctica, en general, es un proceso que le sobreviene a algún dato. Podría decirse lo mismo de su gemela, la dialogía. Y el dato, siempre, es de cierta forma *lógos* o un *lógos*

⁵⁵ Los rasgos de esta caracterización son tomados de varios de entre los que cité al comienzo. Agregó aquí un rasgo de Heidegger. Éste, en lo que dice acerca del mito, es en no pocos aspectos tributario de la tradición romántica y de la «escena» del mito. Sin embargo, su discreción, inclusive su reserva, para con el motivo del mito, es igualmente notable. Pudo escribir: «El mito es lo que amerita ser lo más pensado» (*Vorträge und Aufsätze*); pero también: «La filosofía no se desarrolló a partir del mito. No nace más que del pensar y en el pensar. Mas el pensar es el pensar del ser. El pensar no nace. Etc.» (*Holzwege*). Más que un pensamiento del mito, se trata aquí de un pensamiento *en el extremo* del mito; en ello—por lo demás— heredero de Hölderlin.

⁵⁶ Cfr. Pierre Clastres, *Le Grand Parler*, París: Seuil, 1974.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Signes*, París: Gallimard, 1960, pág. 156.

⁵⁸ *Philosophie de la mythologie*, 7ª conferencia.

(una lógica, una lengua, una estructura cualquiera). Pero, inmediato, el propio mito es la donación del *lógos* que mediatiza, es el surgimiento de su ordenamiento. Podría decirse, con todo rigor, y haciéndole así plena justicia al mito estructural, que el mito, desde su nacimiento (y tómesese este nacimiento en Platón, en Vico, en Schlegel o en otro) es el nombre del *lógos estructurándose*, o bien, lo que es lo mismo, el nombre del *cosmos estructurándose en lógos*.

Inclusive antes del recital, el mito está hecho de una emergencia, de una situación inaugural. «Antes que ser un relato fijo», escribía Maurice Leenhardt, «es el habla, la figura, el gesto que circunscribe el acontecimiento en el corazón del hombre, emotivo como un niño⁵⁹.» Así, en su gesto inicial (pero el mito es siempre inicial o es de lo inicial), representa, o más bien presenta, lo *vivo* del *lógos*. La mitología, entendida como el invento o el recital de los mitos (pero el recital no se distingue del invento), es «vívida y viviente»: en ella «se hacen escuchar las palabras brotadas de la boca de la humanidad presente al mundo⁶⁰». Es un habla viva de origen. Viva porque de origen y de origen porque viva. En su primera declamación se levantan simultáneamente las albas del mundo, de los dioses y de los hombres. De este modo, el mito produce bastante más que una primera cultura. Porque el mito es la «cultura general», es infinitamente más que una cultura: es la trascendencia (de los dioses, del hombre, del habla, del cosmos —poco importa) inmediatamente presentada, inmediatamente inmanente a eso mismo que trasciende y que ilumina o que asigna a su destino. El mito es la apertura de una boca inmediatamente adecuada a la clausura de un universo.

Por ello el mito no está hecho de un habla cualquiera, y por ello no habla una lengua cualquiera. Es la lengua y el habla de las cosas mismas que se manifiestan; es la comunicación propia de las cosas: no dice la apariencia ni el aspecto de las cosas, sino que en él habla el ritmo, resuena la música de las cosas. Pudo escribirse: «El mito y el *Sprachgesang* (el canto de la lengua) son en el fondo una y la misma cosa⁶¹.» El mito es muy exactamente el *encantamiento* que hace levantar un mundo y acontecer una lengua, que hace levantar un mundo en el acontecimiento de una lengua. Por ello es indisociable de un rito, o de un culto. En verdad, su enunciación, su recital mismo es, ya, el rito. El ritual mítico es la articulación comunitaria del habla mítica.

*
* *

Esta articulación no viene a agregarse al mito: el habla mítica es comunitaria por esencia. Hay tan poco mito privado como lengua estrictamente idiomática. El mito sólo surge de una comunidad y para ella: se engendran uno a otro,

⁵⁹ *Do Kamo*, París, 1947, pág. 249.

⁶⁰ M. Détiéne, *op. cit.*, pág. 230.

⁶¹ W. F. Otto, «Die Sprache als Mythos», en *Mythos und Welt*, Stuttgart, 1962, pág. 285. Por la palabra —que fabrica— «*Sprachgesang*» (parecida al *Sprechgesang* de Schönberg), Otto quiere designar conjuntamente el ritmo y la melodía presentes en la lengua, y que hacen, según él, «el ser supremo, cercano a lo divino, de las cosas mismas.»

infinitamente e inmediatamente⁶². Nada es más común, nada es más absolutamente común que el mito. La dialogía sólo puede llegar a quienes han sido ubicados sobre los ejes o en los casilleros de un dispositivo del intercambio y/o de la función simbólica. Es el mito el que dispone las ubicaciones, y/o el que simboliza. El mito opera los repartos o las particiones que distribuyen una comunidad, que la distinguen para sí misma y que la articulan en sí misma. Ni dialogía, ni monólogo, el mito es el habla única de muchos, que se reconocen así, que comunican y que comulgan en el mito.

Sucede que el mito contiene necesariamente ese pacto de su propio reconocimiento: en un mismo movimiento, en una misma frase, en suma, el mito dice lo que es y dice que nos ponemos de acuerdo para decir que aquello es (dice también, pues, lo que es decir). No comunica un saber por otro lado verdadero, *se* comunica a sí mismo (en eso es otra vez *tautegórico*); vale decir que con todo saber, acerca del objeto que sea, comunica también la comunicación de ese saber.

El mito comunica lo común, el *ser-común* de lo que revela o de lo que relata. Al mismo tiempo, por consiguiente, que cada una de estas revelaciones, revela también la comunidad a sí misma, y la funda. El mito es siempre mito de la comunidad, vale decir, es siempre mito de la comunión —voz única de muchos— capaz de inventar y de compartir el mito. No hay mito que no presuponga al menos (cuando no la enuncia él mismo), el mito de la revelación comunitaria (o popular) de los mitos.

La comunidad del mito es, así, propiamente, la humanidad *mitante* que accede a sí misma. El mito de la comunión, al igual que el comunismo —«en cuanto *apropiación* real de la esencia *humana* por el hombre y para el hombre; por eso, como regreso total (...) del hombre a sí en cuanto que hombre social⁶³—, es el mito, absoluta, rigurosamente, en la reciprocidad total del mito y de la comunidad en el seno del pensar o del mundo míticos.

(Lo que no impide —más bien al contrario— que el mito sea, al mismo tiempo y la mayoría de las veces, aquel de un héroe aislado. A un título o a otro, este héroe hace que la comunidad comulgue —y que comulgue siempre, en definitiva, en la comunicación (operada en él mismo) de la existencia y del sentido, del individuo y del pueblo: «La forma canónica de la vida mítica es, precisamente, la del héroe. En éste lo pragmático es a la vez simbólico⁶⁴.»)

Por ello no puede haber humanidad que no renueve incesantemente el gesto de su *mitación*. El pensamiento de una «nueva mitología», aparecida en Jena

⁶² Así lo enuncia la definición wagneriana: «El *mito* contiene la fuerza poética de un pueblo» (en M. Frank, *op. cit.*, pág. 229). Y Lévy-Strauss: «Las obras individuales son todas mitos en potencia, pero es su adopción sobre el modo colectivo la que actualiza, llegado el caso, su “mitismo”.» *Op. cit.* pág. 560.

⁶³ Marx, *Texte zur Methode und Praxis II, Pariser Manuskripte*, Hamburg: Rowohlt, 1971, pág.

75.

⁶⁴ Walter Benjamin, *Las afinidades electivas de Goethe*, en *Gesammelte Schriften*, I-1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pág. 157.

alrededor de 1798⁶⁵, contiene, a la vez, la idea de una innovación necesaria para suscitar un nuevo mundo humano sobre el fondo del mundo finito de la antigua mitología, y la idea de que la mitología es siempre la forma obligada —y acaso la esencia— de la innovación. Una humanidad nueva debe surgir de/en su mito nuevo, y este mito mismo no debe ser menos (según Schlegel) que la totalización de la literatura y de la filosofía modernas, así como de la mitología antigua reanimada y adscrita a las mitologías de los otros pueblos del mundo. La totalización de los mitos va a la par con el mito de la totalización, y la «nueva» mitología consiste en el fondo, esencialmente, en la producción de un habla que llegaría a unir, totalizar y así (re)poner en el mundo el conjunto de las hablas, de los discursos y de los cantos de una humanidad que se está realizando (o acabando).

*
* *

Es entonces posible decir que el romanticismo, el comunismo y el estructuralismo, componen juntos, por el efecto de una comunidad secreta pero muy precisa, la última tradición del mito, la última manera para el mito de inventarse y de transmitirse (lo que, para él, es una misma cosa). Se trata de la tradición de la *mitación* del propio mito: el mito se vuelve (*quiere* volverse, por la voluntad de su propio poder) su propia enunciación, la *tautogoría* de sí mismo, que vale por su propia verdad y por su propia realización, por su supresión y por su inauguración enteramente nueva, y así la inauguración final de lo inaugural mismo que ha sido siempre el mito. El mito se realiza dialécticamente: supera todas sus figuras «míticas», para enunciar la pura mito-logía de un habla absolutamente fundadora, simbolizadora o distribuidora.⁶⁶

*
* *

Es aquí que la cosa se interrumpe.

La tradición es suspendida en el momento mismo en que se realiza. Se interrumpe en este punto preciso: allí donde conocemos bien la escena, allí donde sabemos que se trata de mito.

Sin duda no sabemos lo que pasó o lo que pasa con la verdad mítica de los hombres que viven en el seno de lo que llamamos «los mitos». Pero sabemos que nosotros —nuestra comunidad (si nuestra humanidad moderna, y post-moderna, es una comunidad)—, no tenemos relación con el mito del cual hablamos,

⁶⁵ Fue el mito de una comunidad efímera donde se cruzaban Schelling, Hölderlin, Hegel y los Schlegel. Cfr. *El programa más antiguo del idealismo alemán*, y el *Discurso sobre la mitología* de F. Schlegel, entre otros textos. (Cfr. *L'absolu littéraire* de Ph. Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, París, Seuil, 1980).

⁶⁶ Pero esta tradición es tan vieja como el concepto o el mito del mito: Platón es el primero que invoca a una nueva mitología, que debe ser la de la Ciudad, y que debe asegurar su salvación garantizándola contra la seducción de los mitos antiguos. Cfr. M. Détiene, *op. cit.*, cap. V.

precisamente en el momento de realizarlo o de querer realizarlo. En cierto sentido, ya no nos queda, del mito, más que su realización, o no nos queda más que su voluntad. Pero no estamos ni en la vida, ni en el invento, ni en el habla, míticas. Desde el momento en que hablamos de «mito», de «mitología», significamos esta negación, al menos tanto como significamos la afirmación de algo. Por ello nuestra escena y nuestro discurso del mito, todo nuestro pensamiento mitológico, compone un mito: hablar del mito no fue jamás otra cosa que hablar de su ausencia. Y la propia palabra «mito» designa igualmente la ausencia de lo que nombra.

Es lo que produce la interrupción: *el «mito» está cortado con su propio sentido, sobre su propio sentido, por su propio sentido*. Si al menos posee un sentido propio...

Para decir que el mito es un mito (que el mito es *un mito*, o que «el mito» es un mito...), hubo que jugar con los dos sentidos—bastante distintos, y opuestos—de la palabra «mito». La frase significa en efecto que el mito, en cuanto inauguración o fundación, es un mito, vale decir una ficción, un simple invento. Esta disparidad de los sentidos posibles de «mito» es en cierto sentido tan antigua como Platón y Aristóteles. Sin embargo, su solicitud en la frase moderna que subtiende nuestro saber del mito: «el mito es un mito», no presenta por casualidad, bajo la figura de la ocurrencia, la estructura del abismo. Pues se trata, en esta frase, al mismo tiempo que de dos sentidos heterogéneos para una misma palabra, de una misma realidad mítica, o de una misma idea del mito, cuya desunión interna (o algo por el estilo) engendra los dos sentidos y su infinita relación irónica. Es el mismo mito el que la tradición del mito pensó como fundación y como ficción. La sentencia que juega con la desunión pone en obra los recursos de una unión anterior, secreta y profunda, en el corazón del propio mito.

En efecto, el pensar mítico —que opera en cierta forma a través del relevo dialéctico de los dos sentidos del mito⁶⁷— no es otra cosa que *el pensamiento de una ficción fundadora, o de una fundación por la ficción*. Harto lejos de oponerse, ambos conceptos se esposan en el pensamiento mítico del mito. Cuando Schlegel reclama una «nueva mitología», llama expresamente al arte, a la poesía y a la

⁶⁷ Se trata de una simplificación, por supuesto. Lo que había distinguido y constituido estos dos sentidos era *ya* la operación del pensar mítico, vale decir del pensar filosófico, único capaz de asignar los dos conceptos de «fundación» y de «ficción». (Cfr., acerca de la elaboración platónica del sentido de *mythos*, Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, París, 1982). El verdadero pensamiento del mito es la filosofía, que siempre —por fundación— quiso decir la verdad 1) del mito, 2) con respecto al (o en contra del) mito. Las dos verdades juntas componen el mito filosófico del relevo lógico/dialéctico del mito. En este relevo, la «ficción» se convirtió integralmente en «fundación». Así F. Fédier, por ejemplo, puede escribir que para Hölderlin el mito no tiene «el sentido corriente hoy; aquél, en suma, de la ficción». Es, en cambio, «habla pura, habla que revela» (en *Qu'est-ce que Dieu?*, *op. cit.*, pág. 133). Así, el relevo —profundamente tributario de una metafísica del sujeto hablante, o de un habla como sujeto— consiste en fundar la verdad en una veracidad, en la «revelación» de un decir, vale decir en la determinación más fina, más desligada de una ficción: la de una dicción. Toda la problemática filosófica de la *Dichtung* está metida allí.

imaginación creadora. Es la imaginación, en efecto, quien detenta el secreto de una fuerza original de la naturaleza —única capaz de verdaderas inauguraciones. La ficción poética es el verdadero —si no el verídico— origen del mundo. Y cuando Schelling se opone, en un sentido, a Schlegel y a todos a quienes reprocha considerar la mitología como una ficción, cuando declara que las fuerzas que operan en el mito «no eran fuerzas imaginarias, sino los verdaderos poderes teogónicos mismos⁶⁸», su crítica no se ejerce menos en provecho de lo que habría que llamar una auto-imaginación, o un auto-ficcionalamiento de la naturaleza.

El análisis de la mitología por Schelling es sin duda el más poderoso que haya sido producido, hasta el análisis estructural. Puede incluso pensarse que uno y otro constituyen dos versiones —«idealista» y «positiva»— de un mismo mito de la mitología, y de una misma mito-logía del mito⁶⁹.

Según este mito, o según esta lógica, la mitología no podría ser denunciada como una ficción, pues *la ficción que ella es es una operación*: una operación de engendramiento en el primer caso, de distribución del intercambio en el segundo. El mito no es «un mito» si detenta en cuanto mito este poder operatorio, y si este poder operatorio no es, en su fondo, heterogéneo, sino más bien homogéneo a las operaciones diferentes aunque similares que realizan, para uno, la conciencia, para el otro, la ciencia. En este sentido, el mito no es susceptible de ser analizado conforme una verdad distinta a la suya, y por consiguiente de ningún modo en términos de «ficción», sino que debe ser analizado conforme a la verdad que su ficción le confiere, o más precisamente conforme a la verdad que el ficcionalamiento *mitante* confiere a los dichos y a los relatos *míticos*. Es lo que exige Schelling con la «tautogoría». El mito se significa a sí mismo, y convierte así su propia ficción en fundación o en inauguración del *sentido* mismo.

El mito no sólo está, pues, hecho de una verdad propia, *sui generis*; sino que tal vez tiende a volverse la verdad misma, esta verdad que para Spinoza como para el pensamiento esencial de la filosofía en general *se ipsam patefacit*. Pero es otra vez esta «patefacción» del mito, incluso es justamente ella quien le confiere el carácter de la ficción —en un autoficcionalamiento. Así como lo admite Schelling, «es verdad en cierta forma» que «las expresiones de la mitología son figuradas»: pero ellas son «para la conciencia mitológica» lo mismo que la impropiedad de la mayoría de nuestras «expresiones figuradas». Vale decir, así como en la lengua esta figuración es apropiada, al interior de la mitología la impropiedad es propia, apropiada a la verdad y a la ficción del mito. *La mitología*

⁶⁸ *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart, 1858, pág. 379.

⁶⁹ Cfr., para limitarse a una aproximación llamativa, esta frase de Lévi-Strauss al final de *L'homme nu* (pág. 605): «Los mitos (...) no hacían otra cosa que generalizar los procesos de engendramiento del pensamiento, revelados a éste cuando se ejerce, y que son por doquier los mismos, porque el pensamiento, y el modo que lo engloba y que él engloba, son dos manifestaciones correlativas de una misma realidad.»

es entonces una figuración propia. Tal es su secreto, y el secreto de su mito—de su verdad— para toda la conciencia occidental⁷⁰.

Ser la figuración propia, ser la propia figuración de lo propio, es realizar propiamente —impropiamente—propiamente, como suplemento de propiedad⁷¹— lo propio mismo. La naturaleza con sus «poderes» no advendría a su verdad sin el doble proceso de la «teogonía» natural y figurada, efectiva y representada en la conciencia, presentándose, profiriéndose en su *mythos*.

No se trata, con Schelling, de una representación segunda, de una interpretación de la naturaleza por una conciencia primitiva. Se trata más bien de esto: a saber, que la naturaleza, en el origen, engendra los dioses afectando la conciencia inmediata (que se vuelve de ese modo, y sólo de ese modo, conciencia verdadera). La afecta desde el exterior, la afecta con el *stupor*, dice Schelling (*stupefacta quasi et attonita*)⁷². Es la representación misma la que nace en este estupor anterior a toda representación. Es la ruptura representativa misma, esta «ruptura inicial operada por el pensamiento mítico» de la que habla Lévi -Strauss, y más precisamente esta ruptura operada por «el esquematismo primero del pensamiento mítico⁷³».

Aquí como en Kant, el «esquematismo» designa la operación esencial de una imaginación trascendental, que produce, en Kant, las «imágenes no sensibles» que proveen una «regla para la producción de las imágenes empíricas», mientras que, en Lévi -Strauss, por un movimiento inverso pero simétrico, el mito «subsume las individualidades bajo el paradigma, alarga y empobrece al mismo tiempo los datos concretos imponiéndoles cruzar uno tras otro los umbrales discontinuos que separan el orden empírico del orden simbólico, luego del orden imaginario, y finalmente del esquematismo». Se puede ver que el mito es, en suma, la auto-figuración trascendental de la naturaleza y de la humanidad, o bien más precisamente la auto-figuración —o la auto-imaginación— de la naturaleza como humanidad y de la humanidad como naturaleza. El habla mítica es así el performativo de la humanización de la naturaleza (y/o de su divinización), y de la naturalización del hombre (y/o de su divinización). En el fondo, el *mythos* es el *acto de lenguaje* por excelencia, la *performance* del paradigma, tal como el *lógos* se la ficciona para proyectar en ella la esencia y el poder que piensa como suyos.

A este respecto, el objetivo romántico de una nueva mitología ficcionante, imaginaria, actuante, poética y performativa no hace sino sacar a la luz el pensamiento de la procedencia del mito del mito: consiste en el pensamiento de una ontología poético-ficcionante, de una ontología presentada bajo la figura de

⁷⁰ *Philosophie der Mythologie*, Stuttgart, 1857, pág. 139. Para el análisis de esta realización poético-mitológica de la filosofía —simétrica de su relevo del mito— cfr. Ph. Lacoue-Labarthe en *Le sujet de la philosophie*, París: Flammarion, 1979 (especialmente, «Nietzsche apocryphe»).

⁷¹ Conforme a la lógica de lo «propio» tal como J. Derrida analizó sus constreñimientos metafísicos en *De la grammatologie* o en «La mythologie blanche» (en *Marges — de la philosophie*, París: Minuit, 1972).

⁷² *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Stuttgart, 1856, pág. 193.

⁷³ *L'homme nu*, pp. 607 y 603.

una ontogonía donde el ser se engendra *figurándose*, dándose la imagen propia de su propia esencia, y la auto-representación de su presencia y de su presente. *Die sich selbst erklärende Mythologie* es el correlato de un ser esencialmente *mitante*, o de una esencia mitante del ser. Y el mito del mito, su verdad, es que la ficción es en efecto, en esta ontogonía, inaugural. El ficcionamiento es en suma el sujeto del ser. La *mímesis* es la *poíesis* del mundo en tanto que mundo verdadero de los dioses, de los hombres y de la naturaleza. El mito del mito no es en absoluto una ficción ontológica; es enteramente una ontología de la ficción, o de la representación: es entonces una forma particularmente realizada y realizante de la ontología de la subjetividad en general.

Pero es eso, igualmente, lo que provoca la interrupción. De Schelling a Lévi-Strauss, de la primera a la última versión del pensamiento mítico, se va de una interrupción a otra. En el comienzo, el poder del mito provoca estupor a la conciencia, y la pone «fuera de sí misma» (vale decir la vuelve consciente). Al final, la conciencia devenida conciencia de sí y de la totalidad en cuanto que mito se suspende sobre (o como) la conciencia de la esencia mítica (o: subjetiva) del «sí-mismo» de todo. Lévi-Strauss escribe en efecto:

«Mi análisis hace resaltar, pues, el carácter mítico de los objetos: el universo, la naturaleza, el hombre, que a lo largo de miles, de millones, de millares de años no habrán, a fin de cuentas, hecho nada más que desplegar, al modo de un vasto sistema mitológico, los recursos de su combinatoria antes de involucionar y de aniquilarse en la evidencia de su caducidad⁷⁴.»

O bien, incluso:

«Para el hombre la sabiduría consiste en mirarse vivir su interioridad histórica provisoria, sabiendo a la vez (mas en otro registro) que lo que vive tan completamente e intensamente es un mito, que aparecerá tal a los hombres de un siglo por venir...⁷⁵»

La desunión de los sentidos del «mito» se produce, pues, otra vez, en el seno mismo del pensamiento que creía apartar la denuncia del mito como ficción en el seno del pensamiento de una comunión de la fundación y de la ficción (de la fundación por la ficción). Es en efecto el mismo Lévi-Strauss quien afirmaba, en un tono a fin de cuentas muy próximo al de Schelling, que los mitos, «lejos de ser obra de una “función fabuladora” que le da la espalda a la realidad», preservaban «modos de observación y de reflexión» cuyos resultados, «asegurados mil años» antes de los de las ciencias modernas, «son siempre el substrato de nuestra civilización»⁷⁶.

⁷⁴ *L'homme nu*, pp. 620-621.

⁷⁵ *La pensée sauvage*, París: Plon, 1962, pág. 338.

⁷⁶ *Ídem*, pág. 25.

La frase «el mito es un mito» posee *simultáneamente y en el mismo pensamiento* el valor de la ironía desencantada («la fundación es una ficción») y el de la afirmación onto-poético-lógica («la ficción es una fundación»).

Por ello el mito está interrumpido. Está interrumpido por su mito.

Por ello la idea de una «nueva mitología» no sólo es peligrosa: es vana, puesto que una nueva mitología supondría, como su condición de posibilidad, un mito del mito que no estuviera sometido a la lógica rigurosa cuyo proceso se ha desplegado entre Schelling y Lévi-Strauss⁷⁷ —o bien, entre Platón y nosotros—, y que consiste sin duda esencialmente en esta lógica —o en esta *mítica*— nihilista o aniquilante: el ser que el mito engendra implosiona en su propia ficción.

*
* *

El poder del mito se extendió entre dos interrupciones: la interrupción de la mera naturaleza, y la interrupción del propio mito. La convocatoria al poder del mito (y esa convocatoria puede ser poética o puede ser política; y sólo puede ser, necesariamente, ambos a la vez: es eso el mito; es la poeticidad de lo político y la politicidad de lo poético—fundación y ficción—, en tanto que estén —lo poético y lo político— comprendidos en el espacio de pensamiento del mito), este llamado o esta voluntad del poder del mito se mantuvo entre estas dos interrupciones. Entre la naturaleza abierta por una auto-figuración de su poder natural, y la cultura cerrada por una auto-resolución de sus figuras ilusorias.

Esencialmente, esta voluntad del poder del mito fue totalitaria. Acaso define incluso el totalitarismo (o lo que designo como el inmanentismo)—el cual, por esto mismo, está también, de derecho, interrumpido...

Usando, para la claridad de la exposición, una muy mala distinción, podría decirse que la voluntad (del poder) del mito es dos veces totalitaria e inmanentista: en su forma y en su contenido.

En su forma, porque la voluntad del mito, que se revela más exactamente como la voluntad de la mitación, acaso no es otra cosa que la voluntad de la voluntad⁷⁸.

⁷⁷ Por lo demás, no es la sola idea de una «nueva mitología» la que está en juego, sino toda la idea de una ficción directriz o reguladora. A la luz de esto, el modelo kantiano de la «idea reguladora» no es, hasta cierto punto, más que una variante moderna del funcionamiento mítico: se conoce como la ficción de un mito que no advendría pero que entregaría una regla para pensar y para actuar. Hay, de este modo, toda una filosofía del «*como si*» (que no solamente pertenece a Vaihinger, del cual conocemos *Die Philosophie des Als Ob*, sino también a Nietzsche, a Freud, y a todo un modo moderno de pensar), que no se puede ciertamente confundir con una mitología, pero que no deja de revestir un aspecto comparable. Es siempre de fundación en la ficción de lo que se trata. Inclusive la utilización reciente que hace Lyotard de la Idea reguladora (en *Le différend*, *op. cit.*), distinguida expresamente del mito y opuesta a él, no me parece determinada de manera suficientemente precisa para escapar completamente a este funcionamiento. Ocurre que hay que llegar a pensar una interrupción o una suspensión de la Idea como tal: lo que su ficción hace ver debe ser suspendido; su figura, inacabada.

⁷⁸ En la cual Heidegger resuelve la voluntad de poder de Nietzsche, y circunscribe la esencia última de la subjetividad.

La definición de la voluntad, en efecto, hay que tomarla de Kant: la voluntad, que no es otra cosa que la facultad de desear determinada conforme a la razón, es la facultad de ser causa por sus representaciones de la realidad de estas representaciones mismas. La naturaleza *mitante* de Schelling es una voluntad; es incluso, anticipando a Schopenhauer, la voluntad del mundo y el mundo como voluntad. El mito no es la simple representación. Es la representación que opera, produciéndose ella misma —mímesis auto-poética— como efecto: la ficción que funda, no un mundo ficticio (es lo que Schelling y Lévi-Strauss rechazan), sino el ficcionamiento como elaboración de un mundo, o el devenir-mundo del ficcionamiento. Dicho de otro modo: la elaboración de un mundo del sujeto, el devenir-mundo de la subjetividad.

Teogonía, cosmogonía, mitogonía y mitología, la voluntad del mito es la voluntad del mito de la voluntad. Lo he dicho ya: esencialmente, el mito se comunica a sí mismo, y no otra cosa. Comunicándose, hace ser lo que dice, funda su ficción. Esta eficaz comunicación de sí es la voluntad —y la voluntad es la subjetividad presentada (representándose) como una totalidad sin remanente.

La voluntad mítica es totalitaria en su contenido, puesto que éste es siempre la comunión. Todas las comuniones: del hombre con la naturaleza, del hombre con Dios, del hombre consigo mismo, de los hombres entre ellos. El mito se comunica necesariamente como mito propio a la comunidad, y comunica un mito de la comunidad: la comunión, el comunismo, el comunitarismo, la comunicación, la comunidad misma, tomada simplemente y absolutamente, la comunidad absoluta. Así, para dar de ella una figura (un mito) ejemplar, la comunidad de los Indios Guaraní, para Pierre Clastres:

«Su gran dios Namandu surge de las tinieblas e inventa el mundo. Hace que advenga primero la Palabra, sustancia común a los divinos y a los humanos. (...) La sociedad es el goce de ese bien común que es la Palabra. Instituida *igual* por decisión divina —¡por naturaleza!—, la sociedad se reúne en un todo uno, vale decir indiviso (...) los hombres de esta sociedad son *todos uno*⁷⁹.»

La comunidad absoluta —el mito— no es tanto la fusión total de los individuos como la *voluntad* de la comunidad: el deseo de llevar a cabo con el poder del mito la comunión que el mito representa, y que representa como una comunión o como una comunicación de las voluntades. Resulta la fusión: el mito representa la inmanencia de las existencias múltiples a su propia ficción única, que las reúne y les da, en su habla y como tal habla, su figura común.

Esto no sólo significa que la comunidad es un mito, que la comunión comunitaria es un mito. Esto significa que el mito, que la fuerza y la fundación míticas, son esenciales a la comunidad, y que no puede entonces haber comunidad fuera del mito. Allí donde hubo mito, si hubo tal cosa o si podemos saber lo que eso quiere decir, hubo, necesariamente, comunidad. Y recíprocamente.

⁷⁹ Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, París: Seuil, 1980, pág. 125.

Pero entonces la interrupción del mito es también, necesariamente, la interrupción de la comunidad.

*
* *

Si no hay mitología nueva, no hay, ni habrá, comunidad nueva. Si el mito es un mito, la comunidad se reabsorbe con él en este abismo, o se disuelve en esta ironía. Asimismo, lamentar la «pérdida de la comunidad» viene, la mayor parte de las veces, junto a un lamento de la «pérdida» del poder de los mitos.

Y, con todo: la simple y llana supresión, sin remanentes, de la comunidad, es una desdicha. No una desdicha sentimental, ni aun ética, sino una desdicha—una calamidad— ontológica. Es una privación de ser para el ser que está esencialmente, y más que esencialmente, *en común*. El ser *en común* significa que los seres singulares no están, no se presentan, no aparecen más que en la medida en que com-parecen, en que están expuestos, presentados u ofrecidos unos a otros. Esta comparecencia no se agrega a su ser, sino que su ser en ella viene al ser.

Por ello la comunidad no desaparece. Nunca desaparece. La comunidad resiste: en un sentido, lo he dicho, es la resistencia misma. Sin la comparecencia del ser—o de los seres singulares—, no habría nada, o más bien no habría más que el ser apareciéndose a sí mismo, ni siquiera *en común* consigo, sino el Ser inmanente sumergido en una espesa parencia. La comunidad resiste a esta inmanencia infinita. La comparecencia de los seres singulares—o de la singularidad del ser— mantiene una distancia abierta, un espaciamiento, en la inmanencia.

¿Hay algún mito para esta comunidad de la comparecencia? No lo hay, de ser el mito siempre mito de la reunión, de la comunión de la comunidad. Al contrario, es la interrupción del mito la que nos revela la naturaleza disyunta u oculta de la comunidad. En el mito, la comunidad es proclamada: en el mito interrumpido, la comunidad revela ser lo que Blanchot ha llamado «*la comunidad inconfesable*».

¿Posee lo inconfesable algún mito? Por definición, no lo posee. La ausencia de confesión no produce un habla, ni un relato. Pero si la comunidad es inseparable del mito, ¿no tendría que haber, por una paradójica exigencia, un mito de la comunidad inconfesable? Eso no obstante es imposible. Hay que repetirlo: la comunidad inconfesable, el retiro de la comunión o del éxtasis comunitario, son revelados por la interrupción del mito. Y la interrupción del mito no es un mito: «Es imposible impugnar la ausencia de mito», escribía Bataille.

Estamos, pues, abandonados a esta «ausencia de mito». Bataille lo definía así:

«Si decimos simplemente, a cuenta de la lucidez, que el hombre actual se define por su avidez de mito, y si agregamos que se define también por la conciencia de no poder acceder a la posibilidad de crear un mito verdadero, hemos definido una suerte de mito que es la *ausencia de mito*⁸⁰.»

⁸⁰ «L'absence de mythe» en *Le surréalisme en 1947*, ed. Maeght, 1947 y la conferencia «La religion surréaliste», en *Œuvres*, t. VII, París, 1970, pp. 381 y ss.

Bataille llegaba a esta definición después de haber abordado la proposición, proveniente del surrealismo (vale decir de un avatar del romanticismo), de crear nuevos mitos. Adelantaba al instante que «ni estos mitos ni estos ritos serán verdaderos mitos o ritos por el hecho de que no recibirán el asentimiento de la comunidad.» Este asentimiento no puede ser obtenido si el mito no proviene, ya, de la comunidad —aunque fuera a través de la boca de uno solo, que le dé su voz singular. La idea misma del invento de un mito, en este sentido, es una contradicción en los términos. La comunidad y por consiguiente el individuo (el poeta, el sacerdote, o el auditor de ellos) no inventan el mito: al contrario, es en él que son inventados o que se inventan ellos mismos. Y en la medida en que se define por la pérdida de la comunidad, el hombre moderno se define por la ausencia de mito.

Al mismo tiempo, Bataille define la propia ausencia de mito como «una suerte de mito». Así se explica:

«Si nos definimos como incapaces de llegar al mito y como sufriendo, definimos el fondo de la humanidad actual como una ausencia de mito. Y esta ausencia de mito puede encontrarse ante quien la vive —que la vive, entendámonos, con la pasión que animaba a quienes otrora ya no querían vivir en la apagada realidad, sino en la realidad mítica [Bataille también entonces define aquí el mito como un *mito*]—, esta ausencia de mito puede encontrarse ante él como infinitamente más exaltante que lo que otrora fueron los mitos que estaban ligados a la vida cotidiana.»

Lo que hace un mito de la ausencia de mito ya no es, ya no directamente por lo menos, su carácter comunitario. Al contrario, la relación mítica con la «ausencia de mito» es presentada como la relación, en apariencia, de un individuo. Si la ausencia de mito es la condición común del hombre actual, esta condición no hace, más bien deshace la comunidad. Lo que asegura la función de una vida conforme al mito, aquí, es la pasión, o la exaltación, con la cual el contenido del mito —aquí, la «ausencia de mito»— puede ser compartido. Lo que Bataille entiende por la «pasión» no es otra cosa que un movimiento que lleva hasta el límite, y al límite del ser. Si el ser se define en la singularidad de los seres (es en el fondo la manera en que Bataille, conscientemente o no, transcribe el pensamiento heideggeriano de la finitud del ser), vale decir si el ser no es el Ser que comulga en sí mismo con sí mismo, si el ser no es su propia inmanencia, sino que *es* lo singular de los seres (es así como transcribiría yo a Heidegger y Bataille el uno por el otro), si reparte las singularidades, siendo él mismo repartido por ellas, entonces la pasión lleva hasta el límite de la singularidad: lógicamente, este límite es el lugar de la comunidad.

Este lugar, o este punto, podría ser aquel de la fusión, de la consumación y de la comunión en una inmanencia reencontrada, deseada otra vez, otra vez puesta en escena: podría ser un nuevo mito, vale decir la renovación del viejo mito siempre idéntico a sí mismo. Pero en este punto—en el punto de la comunidad— no hay, precisamente, comunidad: luego tampoco hay mito. La ausencia de mito se

acompaña, Bataille lo dice enseguida, de la ausencia de comunidad. La pasión de la ausencia de mito toca la ausencia de comunidad. Y es en eso mismo que puede ser una pasión (algo distinto de una voluntad de poder).

Este punto no indica el reverso o el negativo de una comunidad reunida en su mito y por él. Pues lo que Bataille llama la ausencia de comunidad no es la llana y simple disolución de la comunidad. La ausencia de comunidad aparece en el reconocimiento de que toda comunidad, a través de la fusión que busca esencialmente, y por ejemplo a través de «la fiesta antigua», no puede dejar de «crear un individuo nuevo, que podría llamarse el individuo colectivo». La fusión comunitaria, en lugar de propagar su movimiento, reconstituye la separación: comunidad contra comunidad. Así, la realización de la comunidad es su supresión. Alcanzar la inmanencia acaba con otra inmanencia más: alcanzar la inmanencia acaba la inmanencia misma.

Mas la ausencia de comunidad representa en cambio lo que no realiza a la comunidad, o la comunidad misma en tanto que no se realiza, y que no se engendra como un nuevo individuo. En este sentido, «la pertenencia de toda comunidad posible a lo que llamo (...) ausencia de comunidad debe ser el fundamento de toda comunidad posible». La obra de la comunidad, la comunidad en tanto que obra, el comunismo, no se realiza en la ausencia de comunidad. Sino que la pasión de la comunidad se propaga, inoperante, exigente, pidiendo pasar todo límite, toda realización que encierre la forma de un individuo. No es, pues, una ausencia, es un movimiento, es la inoperancia en su singular «actividad», es una propagación: es la propagación, inclusive el contagio, o aun la comunicación, de la propia comunidad, que se propaga o que comunica su contagio *por su interrupción* misma.

Interrumpe la fusión, suspende la comunión. Y esta detención, esta ruptura, remite otra vez a la comunicación de la comunidad. Esta interrupción, en lugar de encerrar, expone otra vez la singularidad a su límite, vale decir a la otra singularidad. En lugar de realizarse en una obra mortal y en la inmanencia de un sujeto, la comunidad se comunica por la repetición y por el contagio de los nacimientos: cada nacimiento expone otra singularidad, un límite suplementario, y por tanto otra comunicación. No es lo contrario de la muerte, pues la muerte de este ser singular que acaba de nacer está igualmente inscrita y es comunicada por su límite. Está ya expuesto a su muerte, y nos expone con él. Pero eso significa esencialmente que esta muerte y este nacimiento nos son retirados, que no son nuestra obra, ni la obra de la colectividad.

La interrupción vierte a la comunidad por todas partes hacia afuera, en lugar de reunirlos hacia un centro —o bien, su centro es el lugar geométrico de una exposición indefinidamente multiplicada. Los seres singulares comparecen: esta comparecencia hace el ser de ellos, los comunica los unos con los otros. Pero la interrupción de la comunidad, la interrupción de una totalidad que la realizaría, es la ley misma de la comparecencia. El ser singular aparece a otros seres singulares; les es comunicado singular. Es un contacto, es un contagio: un tocar: la

transmisión de un temblor al borde del ser, la comunicación de una pasión que nos hace ser semejantes, o de la pasión de ser semejantes, de ser *en* común.

La comunidad interrumpida no se huye: ella, más bien, no se pertenece, no se reúne, se comunica, de lugar singular en lugar singular. «La base de la comunicación, escribe Blanchot, no es necesariamente el habla, o el silencio, que es su fondo y su puntuación; sino que es la exposición a la muerte, ya no de mí mismo, sino del otro cuya presencia viviente y más próxima es ya su eterna y su insoportable ausencia.»

Así, «el mito de la ausencia de mito» —que responde a la comunidad interrumpida— no es otro mito, un mito negativo (ni el negativo de un mito); antes bien: es este mito sólo en la medida en que consiste en la interrupción del mito. No es un mito: no hay mito de la interrupción del mito. Sino que la interrupción del mito define la posibilidad de una «pasión» igual a la pasión mítica —y sin embargo desencadenada por la suspensión de la pasión mítica: una pasión «consciente», «lúcida», así como lo dice Bataille, una pasión abierta por la comparecencia y para ella, la pasión ya no de fundirse, sino de estar expuesto, y de saber que *la comunidad misma no limita la comunidad*, que está siempre más allá, vale decir afuera, ofrecida afuera de cada singularidad, y por ello siempre interrumpida en el borde de la más pequeña de estas singularidades.

La interrupción está al borde; o, mejor, forma el borde donde los seres se tocan, se exponen, se separan, comunican así y propagan su comunidad. En este borde, entregada a este borde y suscitada por él, nacida de la interrupción, hay una pasión —que es, si se quiere, lo que queda del mito, o que es más bien *ella misma la interrupción* del mito.

*
* *

La interrupción del mito —y la interrupción del mito en cuanto pasión de la comunidad— desjunta al mito de sí mismo, o lo retira de sí mismo. No basta con decir: «el mito es un mito», pues la fórmula de la ironía, ya lo he dicho, es en el fondo la misma que la fórmula de la identidad del mito (y de su identidad mítica...).

En la interrupción ya no queda nada que hacer con el mito, porque el mito es siempre un acabamiento, una realización. Mas en la interrupción tampoco está el silencio —el silencio mismo puede tener su mito, o puede ser el propio mito en uno de sus acabamientos. En la interrupción del mito, algo se da a la escucha: eso que queda del mito cuando es interrumpido: nada, a no ser la voz misma de la interrupción —si puede decirse.

Pero esta voz es la voz de la comunidad, o la voz de la pasión de la comunidad. Si se debe afirmar que el mito es esencial a la comunidad —esencial eso sí en el sentido en que la acaba, en que le da una clausura y un destino de individuo, de totalidad acabada—, habrá que afirmar también, pues, que en la interrupción del mito se hace escuchar la voz de la comunidad interrumpida, la voz de la

comunidad inacabada, expuesta, hablando como el mito, pero sin ser en nada el habla mítica.

Esta voz parece sostener todavía las declaraciones del mito, pues en la interrupción no hay nada nuevo que escuchar, no hay un nuevo mito que surja, sino que es el viejo recital el que se cree oír. Cuando una voz, o cuando una música, es de pronto interrumpida, se oye al mismo tiempo otra cosa, una mixtura o un entre dos de silencio y de ruidos diversos que el sonido recubría. Pero en esta otra cosa se oye otra vez la voz o la música, convertidas de alguna manera en la voz o en la música de su propia interrupción: algo así como un eco, pero que no repetiría eso de lo cual sería la reverberación.

En sí mismas, en su presencia y en su realización, la voz o la música se deshacen, se disuelven. La prestación mitológica se termina, no corre ya, no anda ya (si hubo de andar como pensamos que debía andar, en nuestra mitología funcional, estructural y comulgante). Pero la voz y la música interrumpidas imprimen, de alguna manera, al murmullo o al rumor que la interrupción levanta, el esquema de su retirada. Ya no es la prestación —o la *performance*, como dicen los lingüistas o los artistas—, pero no por eso deja de tener voz, o de tener música. Existe una voz de la interrupción, y su esquema se imprime en el rumor de la comunidad expuesta a su propia dispersión. Cuando la emisión del mito se detiene, la comunidad —que no se acaba, que no fusiona, sino que se propaga y se expone— se deja oír de cierta forma. No habla, sin duda; tampoco produce una música. Lo dije: ella misma es la interrupción, pues el mito se interrumpe sobre esta exposición de los seres singulares. Pero la propia interrupción posee una voz singular, una voz o una música, a la vez retirada, retomada, retenida y expuesta en un eco que no repite... es la voz de la comunidad, y que acaso, a su modo, confiesa lo inconfesable sin decirlo, enuncia sin declararlo el secreto de la comunidad, o más precisamente aún, que presenta, sin enunciarla, la verdad sin mito del estar-en-común sin fin, de este ser *encomún* que no es un «ser común», que la comunidad misma, pues, no limita, y que el mito es incapaz de fundar o de contener. Existe una voz de la comunidad que se articula en la interrupción y por la interrupción misma.

Se le ha dado un nombre a esta voz de la interrupción: la literatura (o la escritura, si se quiere tomar aquí las dos palabras en las acepciones en que se corresponden). Este nombre, sin duda, no conviene. Pero ningún nombre conviene aquí. El lugar o el momento de la interrupción no tiene conveniencia. Blanchot habla de «la única comunicación que desde ahora conviene y que pasa por la inconveniencia literaria». La inconveniencia de la literatura es que no conviene al mito de la comunidad, ni a la comunidad del mito. No conviene, ni a la comunión, ni a la comunicación.

Con todo, si este nombre de «literatura» siempre es susceptible de no convenirle a la propia «inconveniencia literaria», ¿no es, acaso, porque la literatura posee las relaciones más estrechas con el mito? ¿Acaso el mito no es el origen de la literatura, el origen de toda literatura, y, en un sentido, quizá, su único

contenido, su único relato, a menos que sea su única situación (la del relator, que es su propio héroe)? ¿Existe acaso alguna escena literaria que no sea retomada de la escena mitológica (y esto vale también, en este sentido, para la escena o las escenas filosóficas, que, de este modo u otro, pertenecen al «género» de la literatura)?

No sólo la literatura es la heredera (o el eco) del mito, sino que sin duda la literatura ha sido y debe ser pensada, en un sentido, ella misma como mito —y como el mito de la sociedad sin mitos⁸¹. En el propio Blanchot, en un texto antiguo ya, puede leerse que en la literatura «todo debe desembocar en una invención mítica; no hay obra más que allí donde se abre la fuente de las imágenes reveladoras⁸²». No es seguro que Blanchot se conformaría hoy con esta frase. Ciertamente, sólo hay obra si hay «revelación» (puede enseguida interrumpírseme: ¿qué haremos con la palabra «revelación»? ¿acaso no va con «mito», como por lo demás con «imagen»? —pero estamos en el espacio de la inconveniencia absoluta: cada una de estas palabras dice también su propia interrupción). Pero la revelación de la literatura no revela, como la revelación del mito, una realidad realizada, ni la realidad de una realización. No revela, de modo general, *algo* —revela más bien lo irrevelable: a saber, que ella misma, como obra que revela, como obra que permite acceder a una visión y a la comunión de una visión, está esencialmente interrumpida.

En la obra hay parte de mito y parte de literatura, o de escritura. La segunda interrumpe al primero: «revela», precisamente, a través de la interrupción del primero (a través del inacabamiento del relato o del discurso), revela, incluso ante todo, su interrupción. Y es en esto que puede ser llamada, si puede serlo aún —y ya no lo puede—, un «invento mítico».

Pero la parte del mito y la parte de la literatura no son dos partes separables y oponibles en el seno de la obra. Serían partes, más bien, en el sentido en que la comunidad comparte o se reparte las obras de diferentes maneras: ya al modo del mito, ya al modo de la literatura. El segundo es la interrupción del primero. La «literatura» (o la «escritura») es lo que en la literatura, vale decir en el reparto o en la comunicación de las obras, interrumpe al mito —dándole voz al estar-en-común, que no posee mito y que no puede poseer. O mejor —pues el estar en

⁸¹ Se encontraría, desde el romanticismo hasta nosotros, y aun fuera del contexto schlegeliano de la «nueva mitología», una seguidilla ininterrumpida de testimonios sobre esta versión mitológica, o mitopoiética, de la literatura. Un ejemplo muy reciente sería Marc Eigeldinger, *Lumières du mythe*, París: P.U.F., 1983.

⁸² *Faux-pas*, París: Gallimard, 1943, pág. 222. Poco antes, Blanchot definía la dimensión mítica, opuesta a la psicología, como «el signo de grandes realidades que se alcanzan por un trágico esfuerzo contra sí mismo». Después de la redacción de mi texto, conocí el artículo de Blanchot «Les intellectuels en question» (en *Le débat*, mayo de 1984), donde pude leer: «Los Judíos encarnan (...) el rechazo de los mitos, la renuncia a los ídolos, el reconocimiento de un orden ético que se manifiesta por el respeto a la ley. Lo que Hitler quiere aniquilar en el judío, en el “mito del judío”, es precisamente el hombre liberado de los mitos.» Es también una manera de indicar dónde y cuándo se interrumpió definitivamente. Agrego: «el hombre liberado de los mitos» pertenece desde ahora a una comunidad que nos concierne dejar que llegue, y que se escriba.

común no *está* en ninguna parte, y no subsiste en un lugar mítico que podría sernos revelado—, la literatura no le da una voz, sino que es el ser *en* común el que *es* literario (o escripturario).

*
* *

¿Qué quiere decir esto? ¿Quiere esto decir algo?

Escribí que la única cuestión que se propone es la del «comunismo literario», o bien la de una «experiencia literaria de la comunidad». Blanchot insistió: «La comunidad, en su fracaso mismo, está en parte ligada con un tipo de escritura», y: «Comunidad ideal de la comunicación literaria». Esto siempre puede representar un mito más, un nuevo mito, e incluso ni tan nuevo como algunos podrían creerlo: es en los románticos de Jena que se dibuja por primera vez (que en realidad, tal vez, no es la primera) el mito de la comunidad literaria, prolongada de varios modos diferentes hasta nosotros por todo lo que pudo parecerse a la idea de una «república de los artistas», o a la idea del comunismo (por ejemplo, de un cierto maoísmo) y de su revolución presentes, *tels quels*, en la escritura misma.

Mas, porque la interrupción del mito no representa un mito, el estar-en-común del que hablo—del cual intentamos, varios, hablar, vale decir escribir— no tiene nada que ver ni con el mito de la comunión por la literatura, ni con aquel de la creación literaria por la comunidad. Si se puede decir —o si al menos puede intentarse decir, con una plena conciencia de la inconveniencia— que el estar-en-común *es* literario, vale decir, si puede intentarse decir que posee su propio estar en la «literatura» (en la escritura, en una cierta voz, en una música singular, pero también en una pintura, en una danza, y en el ejercicio del pensamiento...), habrá que designar por «la literatura» este estar mismo, en sí mismo, vale decir esta cualidad ontológica singular del ser que lo da *en* común, que no lo reserva antes o después de la comunidad, como una esencia del hombre, de Dios o del Estado, que acabase la comunión que la realiza, sino que hace que este ser sólo pueda *estar* compartido *en común*, o, más bien, que su cualidad de ser, su naturaleza y estructura, sean el reparto (o la exposición).

Es tan incierto y difícil describir la estructura del reparto como asignar su naturaleza. El reparto reparte y se reparte: es estar en común. No se hace el relato de eso, no se determina su esencia: de eso no hay mito, ni filosofía. Sino que «la literatura» realiza el reparto. Lo realiza, o lo es, en la misma medida en que interrumpe el mito. El mito está interrumpido por la literatura, en la misma medida en que la literatura no acaba.

Si la literatura no acaba, no es en el sentido mítico de una «poesía infinita», según los deseos del romanticismo. Tampoco en el sentido en que la «inoperancia» de Blanchot fuera alcanzada y presentada por las obras⁸³. Pero tampoco en el sentido en que esta «inoperancia» fuera un mero afuera de la obra.

⁸³ «la inoperancia que habita las obras, aun si ellas no pudieran alcanzarla» (*La communauté invouable*, pág. 38).

La literatura no acaba en el lugar mismo en que acaba: en su borde, justo en la línea del reparto —una línea a veces recta (el borde, el reborde de un libro), a veces increíblemente contorneada o quebrada (la escritura, la lectura). No acaba en el sitio en que la obra pasa de un autor a un lector, y de este lector a otro lector, y de este lector a otro lector o a otro autor. No acaba en ese sitio en que la obra pasa a otra obra del mismo autor, ni en ese otro sitio en que pasa a otras obras de otros autores. No acaba allí donde su relato pasa a otros relatos, su poema a otros poemas, su pensamiento a otros pensamientos, o a la suspensión inevitable del pensamiento o del poema. Porque inacabada e inacabante, ella es literatura. Y es literatura si es un habla (una lengua, un idioma, una escritura)—la que sea, escrita o no, ficción o discurso, literatura o no— que no pone en juego nada distinto que el ser *en común*.

La «literatura», pensada como la interrupción del mito, se comunica, solamente —en el sentido en que no pone en juego, en que no pone en operación y no entrega a la inoperancia más que la comunicación misma, el paso de uno a otro, el reparto de uno por otro. En la literatura —a diferencia del mito, que se comunica a sí mismo, que comunica su comunión— no es la literatura lo que está en cuestión. Es verdad que la textura profunda de la obra literaria parece responder a la misma intención que la del mito: es verdad que el texto no representa nada diferente de sí mismo, y que su historia es siempre su propia historia, su discurso el discurso de sí mismo. Y en esta misma medida, puede haber un mito del texto⁸⁴.

Pero el texto que relata su propia historia relata una historia inacabada, la relata interrumpida e interrumpe, esencialmente, su recital. El texto se interrumpe allí donde se reparte —a cada momento, de ti, de él o de ella, a ti, a mí, a ellos. En un sentido, es el reparto del mito. Es la comunidad que se intercambia y que se distribuye el mito. Nada se asemeja mejor a nuestro mito de la fundación y de la comunión de la tribu o del pueblo, inclusive de la humanidad. Con todo, no se trata de eso. Ya no es la escena originaria de nuestra comunión. Esto no quiere decir que no haya teatro —como si pudiera haber literatura sin teatro. Sino que el teatro, aquí, ya no cuenta como escena de la representación: cuenta como el borde extremo de esta escena, como la línea de reparto donde los unos están expuestos a los otros.

En esta línea extrema y difícil, lo compartido no es la comunión, no es la identidad acabada de todos en uno, y no es ninguna identidad acabada. Lo compartido no es esa anulación del reparto, sino el reparto mismo, y por consiguiente la no-identidad de todos, de cada uno consigo mismo y con el otro, la no-identidad de la obra misma consigo misma, y de la literatura, finalmente, con la literatura misma.

Asimismo, cuando el texto relata su propia historia, y la relata inacabada, y se interrumpe él mismo —y cuando incluso relata esta interrupción, pero finalmente

⁸⁴ Así como hay, por lo demás, un texto del mito, que lo interrumpe al propio tiempo en que lo reparte y lo reinscribe en la «literatura»: ésta quizá nunca se alimenta más que de mitos, pero no se escribe más que con su interrupción.

se interrumpe otra vez—, sucede que este texto no se posee a sí mismo como cuestión, como fin, ni como principio. En un sentido, la literatura no viene más que de la literatura, y a ella vuelve. Mas en otro sentido—que sin cesar interfiere en el primero, y de modo tal que en cada interferencia es el mito el que es interrumpido—, el texto, o la escritura, no procede más que de la relación singular entre los seres singulares (se los llama, o se los ha llamado hasta ahora: los hombres, los dioses, y también los animales; pero todavía son nombres mitológicos). De allí procede; o *es esta relación*, le confiere la nervadura ontológica: el ser en cuanto ser *en* común es el ser (de) la literatura. No es un ser de literatura: no es una ficción, ni narrativa, ni teórica. Al contrario, esto quiere decir que la literatura, por lo menos desde el momento en que comprendemos por esta palabra la interrupción del mito, tiene por ser (por esencia, si se quiere, o aun, por constitución trascendental) la exposición común de los seres singulares, su comparecencia. El escritor más solitario no escribe sino para el otro. (Aquél que escribe para lo mismo, para sí mismo o para l o anónimo de la masa indistinta, no es un escritor.)

No porque hay literatura hay comunidad. Sin duda puede decirse que porque hay literatura, hay ese mito de la comunión, y por añadidura ese mito de la comunión literaria. A este respecto, la literatura que correspondió a la gran interrupción moderna de los mitos engendró inmediatamente su propio mito. Pero es este mito, desde ahora, el que se interrumpe a su vez. Y la interrupción revela que, porque hay comunidad, hay literatura: la literatura inscribe el estar-en-común, el estar para el otro y por el otro⁸⁵. Nos inscribe expuestos los unos a los otros, y a nuestras muertes respectivas a través de las cuales nos alcanzamos—en el límite— mutuamente. Alcanzarse —en el límite— no es comulgar, acceder a otro cuerpo, total, donde todos se funden. Alcanzarse, tocarse, más bien, es tocar el límite donde el ser mismo, el estar-en-común, nos oculta los unos a los otros, y ocultándonos, retirándonos del otro ante el otro, nos expone a él.

Es un nacimiento: no terminamos de nacer en la comunidad. Es la muerte—pero si está permitido decirlo, no es la muerte trágica; o bien, si es más justo decirlo así, no es la muerte mítica, ni esa a la que sigue una resurrección, ni esa que se prolonga en un mero abismo: es la muerte en tanto que reparto, y en tanto que exposición. No es el dar muerte—no es la muerte como exterminación—, y tampoco es la muerte como obra o como el adorno denegador de la muerte. La muerte es esa inoperancia que nos une porque interrumpe nuestra comunicación y nuestra comunión.

*
* *

⁸⁵ En ello no es el amor, y aun lo excluye. La comunidad de los amantes excede, en un sentido, el reparto, y no se deja inscribir. Pero el amor como asunción de la comunidad es precisamente un mito, incluso es el mito. La literatura inscribe su interrupción. En esta interrupción, una voz que ya no es la voz irrisoria de los amantes, sino que viene de su amor, se deja oír en la comunidad.

Es porque hay eso—esa inoperancia que reparte nuestro estar en común—que hay «la literatura». Vale decir el gesto indefinidamente retomado e indefinidamente suspendido de tocar el límite, de indicarlo y de inscribirlo, pero sin cruzarlo, sin abolirlo en un cuerpo común. Escribir para el otro es en realidad escribir a causa del otro. El escritor no otorga nada y no destina nada a los otros, no tiene en vista, como su proyecto, comunicarles cosa alguna, ni un mensaje, ni a sí mismo. Sin duda, siempre hay mensajes, y siempre hay personas, e importa que los unos y los otros —si puedo tratarlos un instante como idénticos— se comuniquen. Pero la escritura es el gesto que obedece a la pura necesidad de exponer el límite: no el límite de la comunicación, *sino el límite sobre el cual la comunicación tiene lugar*.

La comunicación, en verdad, es sin límites, y el estar en común se comunica al infinito de las singularidades. En lugar de inquietarse por el gigantesco (se dice) crecimiento de nuestros medios de comunicación, y de temer en ello el debilitamiento del mensaje, haríamos mejor en regocijarnos con serenidad: la comunicación «misma» es infinita entre los seres finitos. Siempre y cuando estos seres no quieran comunicarse mitos de su propia infinitud: pues si tal es el caso, desconectan al punto la comunicación. Mas la comunicación tiene lugar en el límite, en los límites comunes donde estamos expuestos y donde ella nos expone.

Lo que tiene lugar en este límite exige la interrupción del mito. Exige que ya no sea dicho que un habla, que un discurso o que una fábula, nos reúne más allá (o más acá) del límite. Exige al contrario que la interrupción misma se haga oír, con su voz singular. Esta voz es algo así como la cisura o la impresión, dejada por la interrupción, de la voz del mito.

Es cada vez la voz de uno solo, aparte, que habla, que relata, que a veces canta. Dice un origen y un final—el final del origen, en verdad—, los pone en escena y él mismo se pone en la escena. Pero llega al borde de la escena, al borde extremo, y habla al límite de su voz. O bien, nosotros somos quienes nos mantenemos en la extremidad más alejada y que lo escuchamos en el límite. Todo es cuestión de disposición práctica, ética, política —¿por qué no agregar: espiritual?—, alrededor de este surgimiento de una voz. Siempre podréis rehacer un mito. Pero esta voz, u otra, siempre comenzará a interrumpir el mito—enviándonos al límite.

En este límite, quien se expone y a quien —si escuchamos, si leemos, si nuestra condición ética y política es de escucha y de lectura— nos exponemos nosotros mismos, no nos entrega un habla fundadora. Al contrario, la suspende, la interrumpe y dice que la interrumpe.

Eso mismo, sin embargo, su habla, posee algo de inaugural. Cada escritor, cada obra, inaugura una comunidad. De ese modo hay un irrecusable e irreprimitable comunismo literario, al cual pertenece cualquiera que escriba (o lea), o intente escribir (o leer) exponiéndose —no imponiéndose (y quien se impone sin exponerse en absoluto, ya no escribe, ya no lee, ya no piensa, ya no comunica). Pero el comunismo, aquí, es inaugural, no final. No está acabado, está hecho, en cambio, de la interrupción de la comunión mítica y del mito comulgante. Esto no

quiere decir que sería, en una leve retirada del mito en el sentido fuerte, simplemente «una idea». El comunismo del estar en común y de la escritura (de la escritura del estar en común) no es ni una idea, ni una imagen —ni un mensaje, ni una fábula— ni una fundación, ni una ficción. Consiste, entero —en ello total y no totalitario—, en el gesto inaugural, que cada obra retoma, que cada texto retraza: llegar al límite, dejarlo aparecer como tal, interrumpir el mito.

Lo inaugural, es avanzar así, es avanzar aquí, en la línea del reparto —de ti a mí, del silencio al habla, de todos al singular, del mito a la escritura. Y no hay continuación: este gesto inaugural no funda nada, no conlleva ningún establecimiento, no administra ningún intercambio; ninguna historia de la comunidad se engendra allí. En cierto sentido, la interrupción del mito tiene lugar en el *estupor*, como, según Schelling, su nacimiento, pues representa también la interrupción de un cierto discurso del proyecto, de la historia y del destino comunitarios. Pero al mismo tiempo, la interrupción compromete: compromete a no anular su gesto, a recomenzarlo más bien. Y en este sentido, hay historia, otra vez, hay otra historia que nos ocurre, que nos está ocurriendo desde la interrupción del mito.

Ya no se tratará, desde ahora, de una literatura que despose o que desvele la forma de la Historia, ni del comunismo acabando esta Historia. Se tratará, más bien, y a decir verdad ya se está tratando, de una historia que nos ocurre en un comunismo literario. Este comunismo no es casi nada —ni siquiera es «un comunismo», en el sentido en que se quiera tomar esta palabra (pero hay que decirlo: si esta palabra no hubiese tenido, en otros lugares, sentido, si no hubiese tenido esos sentidos múltiples, míticos o prácticos, la historia de la que hablo no nos pasaría). Esto no nos ofrece, por el momento, más que una pobre verdad: no escribiríamos si nuestro ser no estuviera repartido. Y esta otra, por consiguiente: si escribimos (lo que puede ser, igualmente, una manera de hablar...), compartimos el estar en común, o bien, estamos repartidos, y expuestos, en él.

Así, una vez el mito interrumpido, la escritura nos relata otra vez nuestra historia. Pero ya no es un relato —ni grande, ni pequeño—, es más bien una ofrenda: una historia nos es dada. Vale decir que el acontecimiento —y el advenimiento— nos es propuesto, sin que un desarrollo nos sea impuesto. Se nos ofrece⁸⁶ que la comunidad llegue, o mejor, que nos ocurra algo en común. Ni un origen, ni un final: algo *en* común. Solamente un habla, una escritura —compartidas, repartiéndonos.

En cierto sentido, nos comprendemos a nosotros mismos y al mundo compartiendo esta escritura, así como el grupo se comprendía escuchando el mito. Sin embargo, comprendemos solamente que no hay comprensión común de la comunidad, que el reparto no produce una comprensión (ni un concepto, ni una

⁸⁶ El motivo de la ofrenda fue expuesto en «L'offrande sublime», *Poétique* n°30, 1984.

intuición, ni un esquema), que no produce un saber y que a nadie le da, ni a la propia comunidad, el dominio del estar en común.

*
* *

Sin duda, el escritor es siempre de algún modo el relator del mito, su narrador, su fabulador, y también es siempre el héroe de su propio mito. O bien, la escritura misma, o la literatura, es su propio recital, se pone en escena de tal suerte que es otra vez la escena mítica la que se reconstituye. A pesar de ello, en el seno de esta repetición inevitable, algo le ocurre al escritor desde la interrupción del mito. Pues es también la interrupción del mito del escritor—un mito acaso tan viejo como los mitos en general, y con todo tan reciente como la noción moderna del escritor, pero sobre todo un mito con cuya mediación (entre otros) se elaboró el mito moderno del mito: el relator primitivo fue imaginado a partir del escritor, y le fue remitido como su modelo original. (Esto representa, en una palabra, el *sujeto* de la literatura, del habla o de la escritura, un sujeto que puede adoptar todas las formas, desde el mero relator-enunciador hasta el auto-engendramiento del texto, pasando por el genio inspirado.)

El mito del escritor está interrumpido: hay una escena, una actitud, una creatividad del escritor que ya no son posibles. Lo que se habrá denominado la «escritura», y el pensamiento de la «escritura», habrán tenido como objeto, precisamente, volverlas imposibles. Y por consiguiente volver imposible un cierto tipo de la fundación, de la proferencia y de la realización literaria y comunitaria: en definitiva, una política.

El don o el derecho de decir (y de decir los dones o los derechos) ya no son el mismo don ni el mismo derecho, y ya no son, acaso, ni un don, ni un derecho. Ya no hay la legitimidad mítica, esa que el propio mito confería a su relator. La escritura se conoce más bien como ilegítima, arriesgada, expuesta al límite, nunca autorizada. Pero no es un anarquismo complaciente. Puesto que así es como la escritura obedece a la ley —de la comunidad.

La interrupción del mito del escritor no es la desaparición del escritor. Sobretudo no es «la muerte del último escritor», tal como Blanchot la representó. Al contrario, el escritor está allí otra vez, está, si puede decirse, más propiamente (de modo, pues, más inconveniente), allí, cuando su mito se interrumpe. Él es lo que imprime, por medio de la interrupción, la suspensión de su mito: no es el autor, tampoco es el héroe, y acaso tampoco es lo que se llamó poeta, ni lo que se llamó pensador, sino que una voz singular (una escritura: esto puede ser, igualmente, una manera de hablar...). Y es esta voz singular, resueltamente e irreductiblemente singular (mortal), *en común*: igualmente no se puede ser nunca «una voz» («una escritura») más que *en común*. En la singularidad tiene lugar la experiencia literaria de la comunidad—vale decir la experiencia «comunista» de la escritura, de la voz, del habla dada, representada, jurada, ofrecida, compartida, abandonada. El habla es comunitaria a la medida de su singularidad, y singular a

la medida de su verdad de comunidad. Esta propiedad en forma de quiasma no pertenece sino a lo que llamo habla, voz, escritura o literatura—y la literatura en este sentido no posee otra esencia última que esta propiedad.

TERCERA PARTE

« EL COMUNISMO LITERARIO »

«La literaura no puede asumir la tarea de ordenar la necesidad colectiva.» (Bataille)

La comunidad del mito interrumpido, es decir la comunidad que en cierto sentido está sin comunidad, o bien el comunismo sin comunidad, es nuestra destinación. Es decir, ella (o él) es aquello a lo que estamos llamados, o enviados, como a nuestro porvenir más propio. Mas no es «un porvenir», no es una realidad final en instancia de realización según la demora y la dirección de una aproximación, de un maduramiento o de una conquista. Pues si tal fuera el caso, su realidad sería mítica —al igual que la eficacia de su idea.

La comunidad sin comunidad es un *por venir*, en el sentido en que siempre está *viniendo*, sin parar, al seno de una colectividad (es porque no deja de venir que resiste sin fin a la propia colectividad y al individuo). Sólo es eso: llegar al límite de la comparecencia, a este límite al que estamos en efecto convocados, llamados y enviados—y desde donde somos convocados, llamados y enviados. El llamado que nos convoca, así como el que nos dirigimos, en el límite, unos a otros (es sin duda, de uno a otro, el mismo llamado, y no es el mismo) puede denominarse, a falta de otro nombre mejor, la escritura, o la literatura. Pero ante todo, su esencia no consiste en ser la «cosa literaria» —la comprendamos como la comprendamos (como arte o como estilo, como producción de textos, como comercio o comunicación del pensamiento y del imaginario, etc.)—, y tampoco consiste en aquello que el vocabulario del «llamado» hace escuchar como la invocación, la proclamación, también la declamación, y la efusión de una subjetividad solemne. Esta esencia no está hecha sino del gesto que interrumpe, de un trazo —de una incisión y/o de una inscripción—, la hechura y la escena del mito⁸⁷.

Sin duda la interrupción del mito es tan antigua como su exhibición o como su designación en cuanto «mito». Esto significa que «la literatura» comienza... con la literatura (épica, trágica, lírica, filosófica: estas distinciones poco importan

⁸⁷ De manera general: la interrupción, la suspensión y la «diferencia» del sentido en el origen mismo del sentido, o aun el ser-trazo (siempre-ya trazado) del «presente vivo» en su estructura más propia (es decir nunca estructura de propiedad), constituyen, si es menester recordarlo, los rasgos fundamentales de lo que Jacques Derrida pensó con los nombres de «escritura» o de «archi-escritura».

aquí). Si la escena realizada del mito —la escena de la experiencia vivida y de la *performance* del mito— es un montaje en cierto sentido tan tardío en nuestra historia, se debe a que esta escena, en definitiva, es la escena del mito de la literatura, una escena que la literatura (re)constituyó como para borrar el trazo de escritura con el cual había incidido al mito.

Pero quizás, a fin de cuentas, todo ello apenas significa esto: el mito sería tan sólo el invento de la literatura. Ésta, que interrumpe al mito, no dejaría de restablecer una continuidad más allá de esta interrupción.

Ella no sabe qué interrumpió: sólo sabe que se inaugura con un trazo, con una incisión, y llama «mito» lo que ella se representa como habiendo estado presente más acá de este trazo. Desde entonces, su propio mito es reanudarse con el «mito», refundarse en el «mito» (en su poder poiético y performativo), es decir en *sí misma*... Pero en la medida en que este mito la fascine, el trazo de escritura —que desafía a esta fascinación— no debe dejar nunca de interrumpirla otra vez.

La literatura se interrumpe: es en ello que, esencialmente, es literatura (escritura) y no mito. O mejor dicho: lo que se interrumpe —discurso o canto, gesto o voz, relato o peripecia—, *eso* es la literatura (o la escritura). Lo mismo que interrumpe o suspende su propio *mýthos* (es decir su *lógos*).

*
* *

Aquí, en esta suspensión, tiene lugar el comunismo sin comunión de los seres singulares. Aquí tiene lugar el *tener-lugar* de la comunidad, él mismo sin lugar, sin espacio reservado ni consagrado para su presencia: no en una obra que la realizaría, y menos aún en *sí misma* en cuanto obra (Familia, Pueblo, Iglesia, Nación, Partido, Literatura, Filosofía), sino en y como la inoperancia de todas sus obras.

Hay la inoperancia de las obras de los individuos en la comunidad (de los «escritores», sea cual sea el modo de su escritura), y hay la inoperancia de las obras que la comunidad opera por *sí misma* y como tal: sus pueblos, sus ciudades, sus tesoros, sus patrimonios, sus tradiciones, su capital y su propiedad colectiva de saber y de producción. Se trata de la misma inoperancia: la obra en la comunidad y la obra de la comunidad (cada una, por lo demás, perteneciendo a la otra, cada una pudiendo, o bien ser reapropiada, o bien despojada de su obra, en la otra) no poseen su verdad en el acabamiento de su operación, ni en la sustancia y unidad de su *opus*. Mas 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 los unos a los otros por esta exposición que yace 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.

La obra — ya sea lo que se designa como «una obra», o ya sea la comunidad que se presenta como obra (y siempre una está en la otra y puede ser por la otra rentabilizada, capitalizada, o bien expuesta otra vez)— la obra debe estar ofrecida a la comunicación.

Esto no quiere decir que ella deba ser «comunicable»; esto no exige de ella ningún tipo de transmisibilidad. No se trata de mensaje: ni un libro, ni una música, ni un pueblo son, como tales, los portadores o los mediadores de un mensaje. La función del mensaje concierne a la sociedad, y no tiene lugar en la comunidad. (Por ello la gran mayoría de las críticas dirigidas al carácter «elitista» de las obras no tiene pertinencia alguna: del escritor a aquel que, por falta de información y formación, no puede ser su lector, la comunicación no es la de un mensaje—sino que tiene lugar.⁸⁸)

Que la obra esté ofrecida a la comunicación quiere decir que está efectivamente *ofrecida*, vale decir presentada, propuesta y abandonada en el límite común donde se reparten los seres singulares. La obra, desde el momento en que opera, al instante de su acabamiento—vale decir, igualmente, desde su proyecto, y en su textura misma—, la obra debe estar abandonada a este límite. Y ello sólo puede suceder si la obra no hace otra cosa, por sí misma y para sí misma, que trazar y retrazar este límite: dicho de otro modo, si no hace otra cosa que inscribir la singularidad/la comunidad, o inscribirse ella misma como singular/común, como infinitamente singular/común.

(Digo: la obra «debe...» —y esto no puede ser ordenado por ninguna voluntad, a ninguna voluntad. Esto no puede ser el objeto, ni de una moral, ni de una política de la comunidad. Con todo, está prescrito... Y una política puede en todo caso proponerse que esta prescripción pueda siempre abrirse un acceso libre.)

Cuando la obra está así ofrecida a la comunicación, en absoluto transita en un espacio común. Lo repito: sólo el límite es común, y el límite no es un lugar, sino el reparto de los lugares, su espaciamento. No hay lugar común. La obra en cuanto obra bien puede ser una obra común (y siempre lo es bajo algún título: nunca se opera solo, nunca se escribe solo, y el «ser singular» no es representado, todo lo contrario, por el individuo aislado): ofrecida, en su inoperancia, no entra en una sustancia común, no circula en un intercambio común. No se funda en la comunidad misma como obra, y no se pone a funcionar en el comercio de la sociedad. El carácter de la *comunicación*, que la obra sólo adopta bajo la condición de estar abandonada en cuanto obra, no consiste ni en una interioridad unitaria, ni en la circulación general. Pero ocurre con este carácter lo mismo que ocurre, para Marx, con el carácter «social» de los trabajos en las «comunidades» primitivas:

«En la industria patriarcal de los campos (...) donde el hilandero y el tejedor compartían el mismo techo, donde las mujeres hilaban y los hombres tejían para las puras

⁸⁸ Sólo en la medida en que lleguemos a pensar esto podremos liberarnos del concepto sociológico de la «cultura».

necesidades de sus familias, hilo y tela eran productos *sociales*, hilar y tejer eran trabajos *sociales* en los propios límites de la familia. Mas su carácter social no consistía en el hecho de que el hilo se intercambiaba como equivalente general con la tela, otro equivalente general, o que ambos se intercambiaran en cuanto expresiones equivalentes del mismo tiempo de trabajo general. Es al contrario la organización de la familia, con su división natural del trabajo, la que imprimía al producto del trabajo su carácter social particular. (...) Los trabajos determinados del individuo producidos en naturaleza constituyen aquí el lazo social; la particularidad y no la generalidad del trabajo (...) Es sencillamente la comunidad, establecida antes de la producción, la que impide que el trabajo de los individuos sea trabajo privado y su producto un producto privado; es ella la que hace aparecer el trabajo individual como una función directa de un miembro del organismo social.»⁸⁹

Poco importa, por el momento, que se aprecie lo que hay de ilusión retrospectiva en esta interpretación, que para Marx representa la verdad «del trabajo en común bajo su forma primitiva, tal como la encontramos en el umbral de la historia de todos los pueblos civilizados». Sólo importa —allende la ideología nostálgica que le es común con no pocas otras— el pensamiento de la comunidad que a pesar de todo se propone —pues es un pensamiento, y no solamente un relato idílico, listo para convertirse en prospectiva utópica. La comunidad significa aquí la particularidad socialmente expuesta, y se opone a la generalidad socialmente implosionada propia del capitalismo. Si hubo un acontecimiento del pensamiento marxista, y si no lo hemos finiquitado, éste tiene lugar en la apertura de este pensamiento⁹⁰.

El capital niega la comunidad porque coloca la identidad y la generalidad de la producción y de los productos antes que ella: la comunión operatoria y la comunicación general de las obras. (Y cuando juega el juego de la multiplicación de las diferencias, nadie se equivoca: la diferencia no pertenece a la obra o al producto como tal.) Lo dije: es una obra mortal. Es la obra mortal del comunismo capitalista (también cuando se llama «sociedad liberal avanzada»), e igualmente del capitalismo comunista (llamado «comunismo real»). Enfrente, o aparte de uno y de otro —y resistiendo a uno y a otro, en cada sociedad—, está lo que Marx designa en la comunidad: la división de las tareas que no divide una generalidad previa (como si una tarea general de la sociedad, de la humanidad, pudiera ser dada y conocida de antemano... —sólo la acumulación del capital pudo querer representar tal tarea general), sino que articula singularidades unas sobre otras. Es la «socialidad» como un reparto, y no como una fusión; como una exposición, y no como una inmanencia⁹¹.

⁸⁹ *Œuvres*, Pléiade, t. I, pp. 284-285. Traducimos del francés. (N. del T.)

⁹⁰ De él dependen las reinterrogaciones del comunismo recordadas más arriba (cfr. Primera Parte, nota 2).

⁹¹ Pero no se deje de recordar que la uniformidad y la generalidad que regulan el capitalismo tienen por corolarios la atomización de las tareas en la división industrial del trabajo —distinguida de su división social—, y la dispersión solitaria de los individuos que de ella emana y que no ha terminado de emanar. De ahí una confusión posible de la singularidad y del individuo, de la articulación diferencial y de la compartimentación «privada», confusión sobre cuyo fondo se

Lo que Marx designa aquí, o aquello cuyo pensamiento por lo menos suscitó —y de modo tal que «no podemos sino ir más lejos»—, al igual que lo que indica cada vez que propone —como en el límite de su pensamiento, más allá de la propiedad privada y de su socialista abolición— la idea de la «propiedad individual» (por ejemplo: «propiedad realmente común de los propietarios individuales, no de la unión de estos propietarios que tienen en la ciudad una existencia diferente a la suya individual⁹²»); lo que Marx designa aquí es la comunidad en tanto que formada por una articulación de «particularidades», y no en tanto que fundada en una esencia autónoma que subsistiría por sí misma y que reabsorbería o asumiría en ella a los seres singulares. Si la comunidad «se establece antes de la producción», no es como un ser común que preexistiría a las obras, y que tendría que ser puesto en operación, sino que es en cuanto estar *en* común del ser singular.

Esto significa que la articulación cuya comunidad se forma y se reparte no es una articulación orgánica (aunque Marx no sepa designarla de otro modo). Sin duda, esta articulación es esencial a los seres singulares: éstos son lo que son en la medida en que están articulados unos sobre otros, en la medida en que están distribuidos y repartidos a lo largo de las líneas de fuerza, de escisión, de torsión, de chance, etc., líneas cuya urdimbre conforma su estar-en-común. Y esta condición significa además que estos seres singulares son, unos para otros, fines. Esto, conforme a una implicancia necesaria, llega a significar incluso que se remiten juntos, en algún aspecto y de algún modo, desde el seno de sus singularidades y en el juego de su articulación, a una *totalidad* que representa su fin común —o el fin común (la comunidad) de todas las finalidades que representan unos para otros y unos contra otros. Esto se asemejaría entonces a un organismo. Sin embargo, la totalidad o el todo de la comunidad no es un todo orgánico.

La totalidad orgánica es la totalidad en la cual se piensa la articulación recíproca de las partes bajo la ley general de una instrumentación cuya cooperación produce y sostiene el todo en cuanto forma y razón final del conjunto (es al menos lo que desde Kant se piensa como el «organismo»: no es seguro que un cuerpo viviente se piense sólo bajo este modelo). La totalidad orgánica es la totalidad de la operación como medio y de la obra como fin. Pero la totalidad de la comunidad —con ello entiendo: de la comunidad que resiste a su propia puesta en obra— es un todo de singularidades articuladas. La articulación no es la organización. No remite ni al motivo del instrumento, ni al motivo de la operación y de la obra. La articulación como tal no tiene que ver con un sistema operatorio de finalidades —aunque siempre pueda, sin duda alguna, estar relacionada a un tal sistema o integrarsele. Por sí misma, la articulación apenas es la juntura, o, más

tomaron los sueños, los ideales o los mitos de la sociedad comunitaria, comunista o comulgante — incluidos, naturalmente, los que Marx compartió o suscitó. Deshacer esta confusión, interrumpir el mito, es volverse disponible para una relación de los semejantes.

⁹² *Grundrisse*, V, Berlín: Dietz, 1953, pág. 348.

exactamente, el juego de la juntura: lo que tiene lugar allí donde piezas diferentes se tocan sin confundirse, donde se deslizan, giran o vuelcan una sobre otra, una en el límite de la otra —exactamente en su límite—, allí donde estas piezas singulares y distintas pliegan o se enderezan, doblan o se estiran juntas y una a través de la otra, una en la otra misma, sin que este juego mutuo —que sigue siendo, al mismo tiempo, un juego *entre* ellas— forme la sustancia o el poder superior de un Todo. Pero aquí, *el juego* de las articulaciones *es la totalidad misma*. Por ello un todo de singularidades, que por cierto es un todo, no se vuelve a cerrar sobre ellas para elevarlas a su poder: este todo es esencialmente la apertura de las singularidades en sus articulaciones, el trazado y el pulso de sus límites.

Esta totalidad es la totalidad de un diálogo. Hay un mito del diálogo: es el mito de una fundación «intersubjetiva» e intrapolítica del *lógos* y de su verdad unitaria. Hay la interrupción de este mito: el diálogo ya sólo se da a escuchar como la comunicación de la incomunicable singularidad/comunidad. Ya no escucho (ya no esencialmente) lo que el otro *quiere decir*(me), sino que en ello escucho que el otro, o que algo otro habla, y que hay una archi-articulación esencial de la voz y de las voces, que produce el ser *en* común mismo: *la voz es* siempre en sí misma articulada (diferente de sí misma, difiriéndose ella misma), y por ello no hay la voz, sino las voces plurales de los seres singulares. El diálogo, en este sentido, ya no es «la animación de la Idea en los sujetos» (Hegel), sólo está hecho de las articulaciones de las bocas: cada una sobre sí misma o en sí misma articulada, y frente a la otra, en el límite de sí misma y de la otra, en este lugar que no es un lugar sino por ser el espaciamiento de un ser singular—el espaciante de sí-mismo y de los otros—, y que lo constituye de entrada en ser de comunidad.

Esta articulación del habla, el diálogo, o más bien el reparto de las voces—que es también el estar-articulado del habla misma (o su estar-escrito)—, es, en el sentido que intento comunicar, «la literatura» (después de todo, el propio *arte* debe su nombre al mismo *etymon* de la juntura y de la dis-posición de la juntura).

Nada habría de exagerado en decir que la comunidad de Marx es una comunidad, en este sentido, de la literatura —o al menos que abre sobre tal comunidad. Una comunidad de la articulación, y no de la organización, y por este mismo hecho una comunidad que se sitúa «más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha», allí donde «comienza la expansión del poder humano que es su propio fin, el verdadero reino de la libertad»⁹³.

En referencia a tal formación, lo único exagerado, mirándolo más de cerca, sería la confianza aparentemente puesta en el epíteto «humano»: pues la comunidad inoperante, la comunidad de la articulación no podría ser simplemente *humana*. Y esto, por una razón de extrema simplicidad, pero decisiva: en el movimiento verdadero de la comunidad, en la flexión (en la conjugación, en la dicción...) que la articula, nunca se trata del hombre, siempre se trata *del fin del hombre*. El fin del hombre, esto no significa ni el objetivo del hombre, ni su

⁹³ Capítulo LII de *El Capital* (edición de Engels), *Werke*, XXV, Berlin: Dietz, 1964.

acabamiento. Esto significa algo completamente distinto: el límite al que sólo el hombre puede llegar, y, alcanzándolo, dejar de ser simplemente humano, demasiado humano.

El hombre no se transfigura ni en dios, ni en animal. No se transfigura en absoluto. Permanece hombre, faltar de naturaleza, faltar tanto de immanencia como de trascendencia. Pero al seguir siendo el hombre —en el límite (¿acaso el hombre es algo distinto de un límite?)— no provoca el advenimiento de una esencia humana. Al contrario, deja aparecer una extremidad, y sobre ella ninguna esencia humana puede tener lugar. Ese límite es el hombre: su exposición —a su muerte, al otro, a su estar-en-común. Vale decir siempre, finalmente, a su singularidad: su exposición singular a su singularidad.

El ser singular no es ni el ser común, ni el individuo. Hay un concepto del ser común y del individuo; hay una generalidad de lo común y de lo individual. No hay uno para el ser singular. No hay *ser* singular; sino que hay —lo que es diferente— una esencial singularidad *del ser* mismo (su finitud, en el léxico de Heidegger). Vale decir que el «ser singular» no es una especie de ente entre los entes. En cierto sentido, todo ente es absolutamente singular: nunca una piedra ocupa el lugar de otra piedra. Pero la singularidad del ser (esto es que el ser se da uno por uno —lo que nada tiene que ver con la idea de indivisibilidad con que se fabrica al individuo; todo lo contrario, la singularidad del ser singular divide sin fin el ser y los entes, o mejor divide el ser de los entes, que no es sino por esta división y como ella: singular/común)— la singularidad del ser es singular a partir del límite que la expone: el hombre, el animal o el dios fueron hasta ahora los nombres diversos de este límite, él mismo diverso. Por definición, el hecho de estar expuesto a este límite condena al riesgo—o a la oportunidad— de cambiar en él de identidad. Ni los dioses, ni los hombres ni los animales, están seguros de su identidad. En ello comparten un límite común —sobre el cual siempre están expuestos a su fin, como lo muestra, por ejemplo, el fin de los dioses.

El reparto de este límite se asemeja, hasta confundirse casi, a ese enlace donde el mito mantiene juntos y estructura a los hombres, a los dioses, a los animales y a la totalidad del mundo. Pero el mito enuncia sin cansancio el tránsito del límite, la comunión, la immanencia, o la confusión. La escritura, en cambio, o la «literatura», inscribe el reparto: en el límite, la singularidad adviene, y se retira (es decir nunca adviene como indivisible: no obra). El ser singular adviene en el límite: esto significa que sólo adviene en cuanto repartido. Un ser singular («usted» o «yo») posee muy exactamente la estructura y la naturaleza de un ser de escritura, de un ser «literario»: sólo está en la comunicación —que no comulga— de su trazo y su retiro. Se ofrece, se mantiene en suspenso.

*
* *

¿Qué deviene, en la comunicación de escritura, el ser singular? No deviene nada que no sea ya: deviene su propia verdad, deviene simplemente *la verdad*.

Tal es lo inaccesible para el pensamiento mítico, para el cual «el problema ya no se plantea», como lo escribía Benjamin⁹⁴. En el mito, o en la literatura mítica, las existencias no están ofrecidas en su singularidad: sino que los trazos de la particularidad contribuyen al sistema de una «vida ejemplar», de la cual nada se retira, donde nada permanece más acá de un límite singular, donde todo se comunica, y se impone a la identificación (esto puede tener lugar, lo recuerdo, tanto en la lectura como en la escritura: es cuestión del modo de inscripción, de operación o de inoperancia de la obra en la comunidad).

Lo cual no conduce a decir que la literatura mítica es simplemente la del héroe, y que la literatura de la verdad sería esa de quién sabe qué antihéroe... Se trata de algo diferente a los modelos, a los géneros, literarios. Todo puede jugarse en todos los géneros. Se trata antes bien de una existencia comunitaria de la obra — sea cual sea su género o su héroe: Áyax, Sócrates, Bloom, teogonía, discurso del método, confesiones, comedia humana o divina, locura del día, recuerdos de una muchacha del pueblo, correspondencia, odio de la poesía— de tal suerte que su comunicación, en lugar de acabarla, la inacaba, y suspende la realización de la figura heroico-mítica que no puede dejar de proponer (figura de un héroe en sentido estricto, figura del autor, figura de la propia literatura, o del pensamiento, o de la comunicación, figura de la ficción o figura de la verdad...). Pues la inoperancia está ofrecida allí donde la escritura *no acaba una figura*, o una figuración, y por consiguiente no propone una, o no impone su contenido o su mensaje ejemplar (que de inmediato significa legendario: mítico).

No que la obra renuncie a presentar algún ejemplo: en tal caso nunca sería una obra, cesaría antes de existir⁹⁵. Ella obra, es obra, si por lo menos se propone, ella misma (o al mismo tiempo su héroe, su autor, etc.), como un trazado que justamente debe ser, bajo el título que sea y por poco que sea, ejemplar. Pero a fin de cuentas, lo que en la obra responde a la escritura y a la comunidad, es aquello por lo cual tal trazado ejemplifica (si todavía se trata de un ejemplo...) el límite —la suspensión, la interrupción— de su propia ejemplaridad. Da a escuchar (a leer) el retiro de su singularidad, y comunica eso: que los seres singulares nunca son, unos para otros, figuras fundadoras, originarias, de los lugares o de las potencias de identificación sin más. La inoperancia tiene lugar en la comunicación del retiro de la singularidad sobre el mismo límite en que ésta se comunica ejemplar, sobre el límite en que hace y *deshace* su propia figura y su propio ejemplo. Naturalmente que eso no tiene lugar en ninguna obra: *nunca tiene lugar de manera ejemplar*, ni al borrarse, ni al exhibirse, sino que eso puede ser compartido por todas las obras: está ofrecido a la comunidad, ya que se trata de eso por lo cual la comunidad, desde ya, estaba expuesta en la obra como su inoperancia.

⁹⁴ *Op. cit.*

⁹⁵ La función constitutiva de la ejemplaridad en la literatura ha sido analizada y desconstruida — en el sentido estricto de la palabra— por Philippe Lacoue-Labarthe, particularmente en «Typographies» (*Mimesis des articulations*, París: Flammarion, 1975).

Aquí, el héroe mítico—y el mito heroico— interrumpe su pose y su epopeya. Dice la verdad: que no es un héroe, que ni siquiera y sobre todo no es el héroe de la escritura o de la literatura. Que no hay héroe, vale decir que no hay ninguna figura que asuma y presente sola el heroísmo de la vida y de la muerte de los seres comúnmente singulares. Dice la verdad de la interrupción de su mito, la verdad de la interrupción de todas las hablas fundadoras, de las hablas creadoras y poiéticas, del habla que esquematiza un mundo y que ficciona un origen y un fin. Dice así que la fundación, la poiesía, el esquema, siempre están ofrecidos, sin fin, a todos y a cada uno, a la comunidad, a la ausencia de comunión que nos hace comunicar y que hace que nos comuniquemos, no el sentido de la comunidad, sino más bien *una reserva infinita de sentidos comunes y singulares*.

Si el héroe, en la escritura de la comunidad, traza la interrupción del mito heroico, no es en virtud de que su gesto esté desprovisto de algo que acaso ya no debe ser llamado propiamente heroísmo, sino que es, sin duda, al menos, coraje. La voz singular de la interrupción no es una voz sin coraje. Con todo ese coraje no es —así como de primera estaría presto a creer— el coraje de decir algo que sería peligroso atreverse a proclamar. Ciertamente tal coraje existe; mas el coraje de la interrupción consiste más bien en atreverse a callar, o bien, para decirlo de un modo más escueto, en atreverse a *dejar que se diga* algo que nadie —ningún individuo, ningún vocero— podría decir: voz que no sabría ser la voz de ningún sujeto, habla que no sabría ser la sentencia de ninguna inteligencia, y que apenas es la voz y el pensamiento de la comunidad en la interrupción del mito. A la vez *una voz interrumpida y la interrupción, sin voz, de toda voz general o particular*.

*
* *

En eso consiste lo que he llamado provisionalmente el «comunismo literario». Lo que allí debe escucharse definitivamente no concede nada a las ideas, tal como disponemos de ellas, de «comunismo» ni de «la literatura». El «comunismo literario» es así designado sólo por provocación —bien que al propio tiempo esta denominación no renuncie a rendir un homenaje necesario a eso que, por una parte el comunismo y los comunistas, y por otra la literatura y los escritores, habrán significado para una época de nuestra historia.

Se trata de hecho de una articulación de la comunidad. «Articulación» significa, en cierta forma, «escritura», vale decir: inscripción de un sentido cuya trascendencia o presencia está indefinida y constitutivamente diferida. «Comunidad» significa, en cierta forma, presencia de un estar-juntos cuya inmanencia es imposible a menos de ser su obra mortal. Esto supone que ni el arte literario, ni la comunicación, pueden responder a la doble exigencia del «comunismo literario»: a saber, desafiar tanto la inmanencia sin habla como la trascendencia de un Verbo.

Es porque hay comunidad —inoperante, siempre, y que resiste en el seno de toda colectividad y en el corazón de todo individuo—, y es porque el mito se

interrumpe —suspendido, siempre, y dividido por su propia enunciación—, que hay esta exigencia: el «comunismo literario». Vale decir: el pensamiento, la práctica de un reparto de las voces, de una articulación en virtud de la cual hay singularidad sólo si está expuesta en común, y comunidad sólo si está ofrecida en el límite de las singularidades.

Esto no determina un modo particular de socialidad, y esto no funda una política —si acaso puede alguna vez «fundarse» una política. Sino que esto define al menos un límite, en el cual toda política comienza y se detiene. La comunicación que tiene lugar en este límite, y que, en verdad, lo constituye, exige esta manera de destinarse en común que llamamos una política, esta manera de abrir la comunidad a sí misma y no tanto a un destino o a un porvenir. El «comunismo literario» por lo menos indica esto: que la comunidad, en su infinita resistencia a todo lo que quiere acabarla (en todos los sentidos de la palabra), significa una exigencia política irreprimible, y que esta exigencia política exige a su vez algo de la «literatura»: a saber, la inscripción de nuestra resistencia infinita.

Esto no define ni *una* política, ni *una* escritura; pues remite en cambio a lo que resiste a la definición y al programa, sean ya políticos, ya estéticos, ya filosóficos. Pero esto no se aviene con toda «política» ni con toda «escritura». Esto designa un *parti pris* por esta resistencia «comunista literaria», que no inventamos, sino que antes bien nos antecede —nos antecede desde el fondo de la comunidad. Una política que no quiere saber nada de esto es una mitología, o una economía. Una literatura que no quiere decir nada de esto es un divertimento, o una mentira.

Aquí, debo interrumpirme: a ti de permitir que se diga lo que nadie, ningún sujeto, podría decir, y que nos expone en común.

CUARTA PARTE

DEL ESTAR-EN-COMÚN

I

(del estar-en-común)

¿Hay algo más común que el ser, que estar? Estamos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia. No estamos para compartir la no-existencia, ella no está para ser compartida. Pero el ser no es una cosa que poseamos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, pues, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que está en común. El ser está en común. ¿Hay algo más simple de constatar? Y, con todo, ¿qué ha sido más ignorado, hasta ahora, por la ontología?

Estamos bastante lejos de haber alcanzado el punto en que la ontología debería ofrecerse directamente y sin ningún retraso en cuanto comunitaria. En que el ser se retiraría —conforme a la lógica más estricta de su retirada y de su diferencia— en el estar-en-común de los existentes (para no decir nada aquí de la extensión de la «existencia» a todos los entes o solamente a algunos de entre ellos, hombres, animales, etc.). La comunidad del estar —y no el ser de la comunidad—: de eso debe tratarse desde ahora. O si se prefiere: la comunidad de la existencia —y no la esencia de la comunidad.

(Con todo, no es seguro que el punto de la ontología comunitaria pueda ser «alcanzado» al modo de una etapa identificable en un proceso progresivo del conocimiento filosófico. La comunidad del estar no es simplemente alguna verdad ignorada o recubierta por una tradición obstinadamente individualista, solipsista o monadista. La experiencia de esta comunidad está sin duda también soterrada en toda esta tradición; y por razones sin duda principales sólo es accesible para una *praxis* cuyo soterramiento «teórico» es, por así decirlo, constitutivo. La experiencia del estar-en-común es sin duda aun más evidente y aun más remota, aun más «irreflexiva», diríase en cierto léxico, que la evidencia cartesiana de la existencia —la cual es ya para Descartes una evidencia y una experiencia *comunes*. Pero esta «irreflexión» guarda, en cuanto «praxis», todo el poder de la subversión o de la revolución permanentes que constituyen lo que se llama «pensar». Pero, sea como sea, sólo propongo, hoy, derivar condiciones previas de acogida del «pensar» en este sentido.)

*
* *

Imitando el enunciado de la tesis de Kant acerca del ser, podría decirse: *La comunidad no es un predicado del ser, o de la existencia. No se cambia nada en el concepto de existencia añadiéndole*

o quitándole el carácter de la comunidad. Sino que la comunidad es simplemente la posición real de la existencia.

Sin duda esta imitación posee cierta virtud pedagógica. Debe dar a entender que el estar-en-común, o que el coestar, no se agrega de manera segunda y extrínseca al ser-sí-mismo⁹⁶ y al estar-solo. Debería llegar hasta dar a entender que lo que Heidegger llamó el *Mitsein*, e inclusive el *Mitda-sein*, aún no está pensado en él con la radicalidad y con la determinación que serían apropiadas. Habría que comprender, en efecto, que el «mit» no califica el «sein» (como si el ser subsistiera ya por sí mismo de una manera cualquiera, como si el ser fuera *sí-mismo*, vale decir como si el ser fuera o existiera, absolutamente), y que el «mit» ni siquiera califica el «dasein», sino que lo constituye esencialmente. En un alemán barroco, diría que se trata del «*seindamit*», o del «con» como modalidad propia, exclusiva y originaria del estar-ahí o del ser-el-ahí.

Pero esta imitación denuncia enseguida su impropiedad. Pues se supone que la existencia pensada como predicado debía adjuntarse al concepto de una cosa (lo que Kant niega). Pero la existencia misma, en virtud de la tesis de Kant (la cual, transformada, da la de Heidegger, la tesis de la diferencia ontológica, ella misma tesis-límite de toda tesis ontológica), no es un concepto (es un concepto límite, dice Kant), ni una cosa. Es «la mera posición» de la cosa. Allí el ser no es ni la sustancia ni la causa de la cosa, sino que es un ser-la-cosa donde el verbo «ser» posee 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 estar-ahí, el estar-arrojado, entregado, abandonado, ofrecido, de la existencia. (El *ahí* no es un suelo para la existencia, sino que su tener-lugar, su llegada, su venida —vale decir también su diferencia, su retirada, su exceso, su excripción.)

Al decir que la comunidad es la posición de la existencia, se dice que ella es la posición de la posición. En efecto. Se dice que la comunidad es el modo determinado del poner de la posición (del estar, por consiguiente). ¿Cómo comprender esto?

Esto significa que, en la existencia y como existencia, la posición (la *Setzung*, activa, que se distingue en Kant de la *Position*) jamás pone un existente, al modo de una cosa distinta, independiente, vinculada a la unidad y a la unicidad de su esencia. En el existente, se trata de existencia, no de esencia. La existencia es la esencia, si se quiere, pero en cuanto puesta. En la posición, la esencia está *ofrecida*. Vale decir, está expuesta a estar —o a existir— fuera del ser en cuanto simple subsistencia, o en cuanto inmanencia.

No hay *sí-mismo* en la subsistencia inmanente. Hay una esencia, con sus predicados —pero no hay un *sí-mismo* de esta esencia, o para esta esencia. En rigor, ni siquiera puede decirse de ella que estaría «presente a sí». O bien, esta presencia es tal que se confunde con la noche de una ausencia donde nada puede distinguirse.

En la posición —vale decir, lo habéis comprendido, en la *ex*-posición, en el estar-abandonado-en-el-mundo— la esencia está expuesta. ¿A qué está expuesta? A nada más que a *sí-misma*. Lo que puede ser formulado de manera muy hegeliana (por lo demás, la ontología de la comunidad no tiene otra tarea que la de radicalizar, o que la de agravar, hasta el derrumbamiento, y por la vía del pensamiento del ser y de su difere/ancia, el pensamiento hegeliano del Sí-mismo): siendo *en* sí, la esencia está expuesta a ser *de* sí, para sí, y a estar *vuelta-sobre* sí. (Es lo que en el fondo Heidegger enuncia en la tesis de la *Jemeinigkeit* de la existencia, pero este enunciado tiene el defecto de velar el *sí-mismo* bajo el *yo*, y de prestarse al equívoco de una apropiación individual, subjetiva y unilateral, a pesar del tema conjunto del *Mitsein*, que por esta razón también se trata de radicalizar.)

El *sí-mismo* al cual la existencia expone no es una propiedad subsistente previamente a la exposición, y que vendría a mediatizarse dialécticamente. Y eso por la simple razón de que no hay «el *sí-mismo*». *Sí-mismo* es un «caso régimen», exactamente como *se*, del cual es el doblete, y exactamente como *el otro* (del cual Levinas hace valer esta particularidad de «caso régimen»). *Sí-*

⁹⁶ En lo sucesivo, y como por lo demás ya lo hemos hecho antes, traducimos el pronombre francés *soi* algunas veces por *sí-mismo* (con guión), y no meramente por el pronombre castellano *sí*. Lo cual se debe a razones exclusivamente estilísticas. (N. del T.)

mismo no posee *nominativo*, sino que está siempre declinado. Es siempre el objeto o el complemento de una acción, de una destinación, de una imputación. «Sí-mismo» sólo «está» *vuelto-sobre* sí, sólo «es» *de* sí, *para* sí, etc. Y, sea cual sea la paradoja que haya que ver aquí, *sí-mismo* no es *sujeto*. Estar *vuelto-sobre* sí, y no ser *sí-mismo*, es la condición de estar de la existencia, en cuanto exposición. O aun: *sí-mismo* es el ser en el caso régimen, y no hay otro *caso* del ser. Es allí donde *cae* (*cadere, casus*), es su accidente (accidere) esencial, o es el accidente de la esencia en cuanto *está*, y no subsiste. *Sí-mismo* es la llegada, la venida, el evento del ser.

De este modo, habrá que decir: lo que la esencia es *en sí*, no es su subsistencia ni su propiedad, sino que es estar *vuelto-sobre* sí, es estar expuesta a la declinación de existir. La esencia es *en sí* la existencia —es también lo que quiere decir, a fin de cuentas, el axioma de Heidegger, que la existencia es la esencia del Dasein. Me ha pasado que transcribo esto diciendo que la existencia es sin esencia. Fórmula sin duda útil. Pero es más justo, más preciso —más difícil también—, decir que la esencia de la esencia es la existencia. Sin embargo, para no dejar que esta nueva esencia se transforme en super-esencia, en fundamento o en sustancia, se ha de precisar que «es», en este enunciado, debe tomar el valor transitivo que Heidegger (en *Was ist das, die Philosophie?*) busca darle como su valor verdadero, por lo demás imposible de *semantizar*, sentido transitivo que atraviesa todo el «sentido». *Toda* la ontología se reduce a la transitividad del ser.

La esencia *se* expone esencialmente a la existencia. Expone *sí-mismo* al estar-vuelto-sobre-sí. El *vuelto-sobre-sí* es este borde, este límite o pliegue de la declinación donde *sí-mismo* es «de suyo» *el otro antes* de toda asignación de lo mismo y de lo otro (podría decir: la relación, pero es aún muy exterior para algo que no permite separar los interiores de los exteriores). *Sí-mismo* no es solamente, como lo quiere *Hegel*, la conciencia-de-sí que necesita ser reconocida para reconocerse, y no es solamente, como lo dice Levinas, el «rehén» del otro. Es «en sí» el caso régimen, el otro de su declinación. Ser-sí-mismo y estar-vuelto-sobre-sí, estar... expuesto-a-sí: pero *sí-mismo*, en *sí mismo*, *no es más que la exposición*. Estar-vuelto-sobre-sí, es estar-vuelto-hacia-la-exposición. Es estar-vuelto-hacia-el-otro, si «otro» declina en suma «en sí y para sí» la declinación de *sí*. Toda la ontología se reduce a este estar-a-sí-al-otro. La esencia allí no *es*, transitivamente, más que la exposición de su subsistencia: es el lado expuesto del subsistente, que no existe más que en cuanto expuesto, por siempre inaccesible e inapropiable para el interior de la subsistencia, para su centro espeso, opaco, inexpuesto, inmanente y, para decirlo todo, inexistente.

Lo inexponible (o lo impresentable) es lo inexistente. La existencia, en cambio, no es sino la presencia *a* sí, cuyo *a* declina, difiere, altera el *sí-mismo* esencialmente para el *estar*, vale decir para el *existir*, vale decir para el *exponer*. El devenir-sí «del» *sí-mismo* es un devenir-imperceptible, diría quizás Deleuze: imperceptible para toda asignación de esencia. El devenir-sí es la extensión indefinida de la superficie donde la sustancia se expone. Es entonces un devenir-el-otro *que no conlleva ninguna mediación* de lo mismo y de lo otro. No hay alquimia de los sujetos —hay una dinámica extensiva/intensiva de las superficies de exposición. Estas superficies son los límites sobre los cuales el *sí-mismo se* declina. Son el reparto de ser del existente.

Se transcribirá esto diciendo: no hay comunión, no hay ser común, hay ser *en* común. Toda la ontología, desde el momento en que es esta lógica del estar en *sí* como estar vuelto-sobre sí, se reduce de este modo al *en-común* del *vuelto-sobre-sí*. Esta «reducción», o esta reevaluación total, o esta revolución de la ontología es sin duda lo que nos sucede, aún mal percibido, desde Hegel y Marx, Heidegger y Bataille. El sentido del ser no es común —sino que el *en-común* del ser atraviesa todo el sentido. O aun: la existencia no *está* sino para ser repartida. Pero este reparto —que podría designarse como la *aseidad* de la existencia— no distribuye una substancia ni un sentido común. No reparte más que la exposición del estar, la declinación del *sí-mismo*, el temblor sin rostro de la identidad expuesta: este reparto *nos* reparte.

II

(El sentido en común)

Filosofía y comunidad aparecen como indisociables. Al parecer, habría no sólo una comunicación, sino una comunidad necesaria entre la filosofía y la comunidad. Esto vale tanto para toda nuestra tradición como para nuestra comprensión más ordinaria de estas palabras: «filosofía», «comunidad». Esta última designa no solamente un tema para lo que designa la primera, sino que podría mostrarse que la comunidad es el tema de todos los temas de la filosofía, y que tal vez incluso excede o precede lo «temático» mismo en la filosofía. Antes de que la filosofía se dé algún «objeto», ella sería un *hecho* de la comunidad, el «filosofar» tendría lugar *en* común, en y por este «*en*» (que no sería nada colectivo, que se apartaría infinitamente de la oposición y del acoplamiento «individual/colectivo»). Sin duda no es azaroso si el acontecimiento llamado «comunismo», o rubricado «Marx», tuvo lugar ante todo como el acontecimiento de una relación determinada con la filosofía (con su «supresión» en su «realización»).

Admitiendo que la filosofía representa el preguntar por, o la afirmación de, el sentido, debería decirse que la comunidad entrega la modalidad de este preguntar, o de esta afirmación: (¿) cómo compartir el sentido (?), el sentido o este *lógos* que por sí mismo significa ya *reparto* (partición y repartición, dialogía, dialéctica, diferencia de lo idéntico...). El sentido es común, comunicante, comunicado, está en común por definición. Suponiendo que mi existencia «posea» algún «sentido», es el que la hace comunicar y que la comunica a otra cosa que yo. El sentido es mi relación conmigo en cuanto relacionado con lo otro. Un ser sin otro (o sin alteridad) no tendría sentido, no sería más que la inmanencia de su propia posición (o bien, lo que sería lo mismo, de su propia suposición infinita). El sentido del *sentido*, desde el sentido «sensible» y en todos los otros sentidos, es: verse afectado por un afuera, ser afectado por un afuera, y también afectar un afuera. El sentido está en el reparto de un «en común», y eso vale también para esas figuras del sentido que lo representan como incommunicable, o como encerrado en una subjetividad sin salida, o bien como sin sentido. Recíprocamente, parece que algo así como una «comunidad» implica una filosofía, o filosofía, el reparto articulado de un sentido que da lugar, precisamente, a la comunidad.

Sin embargo, esta comprensión de las cosas es enseguida combatida por otra, igual de tradicional y corriente. La comunidad no se reconoce en la filosofía. Ve en ella una actitud, o una técnica, separada, aislada, «elitista» (que cortocircuita la comunicación), y que apenas le propone utopías de comunidad, con las cuales no tiene nada que hacer. O bien, ocurre de manera inversa: la filosofía y la comunidad se reconocen demasiado bien, se identifican en la puesta en obra de un ser común (que es también el sentido común de ambas, una en la otra y una por la otra), y la comunidad se asfixia, y el pensamiento se disuelve (se llamó a eso «totalitarismo»).

Introduzcamos una tercera consideración, menos corriente, y que no obstante comienza, en diversos modos más o menos claros, más o menos explícitos o reconocidos, a formar parte de

nuestro pensamiento común (de eso que precisamente importa no dejar que se vuelva corriente, banal, aprobado, resuelto en una presunta evidencia). Me refiero a esto: «el fin de la filosofía». De varias maneras distintas, inclusive opuestas entre ellas, los filósofos hicieron de él un tema, y acaso el tema de todos los temas contemporáneos (que haya también una ideología del rechazo de este «tema», y que éste no pueda darse por sentado, sin discusión ni examen, es en suma lo de menos). El «fin de la filosofía» significa al menos que la filosofía se conoce como habiendo llegado a su realización (es entonces algo completamente distinto de su desaparición), a la realización del orden entero de las significaciones que podía regir su petición de sentido. Todo el significado posible está significado, o incluso: la totalidad se ha significado, el significado es igual a lo significable (lo que es un aspecto distinto del sentido o de la postulación del *lógos*: lógica, razón dada de todas las razones). Así las cosas, y aunque se pueda, seguramente, multiplicar sin fin los enunciados de significaciones, sin dificultad, mas en el fondo... sin riesgo, el sentido último del sentido filosófico está revelado: bajo todas sus formas (saber, historia, lenguaje, sujeto, etc. —y comunidad), este sentido no es otra cosa que *la constitución sensata del sentido por sí mismo*. Dicho de otra manera, la identidad del ser y del sentido, o la presencia a sí del ser como subjetividad absoluta.⁹⁷

Nada hay de fortuito en que la idea de comunidad dispense el ejemplo más claro de este pensamiento último (y por tanto primero, fundamental) de la filosofía, de este final del pensamiento. Sea comunidad de los amantes, de la familia, de una Iglesia o de una nación soberana, la comunidad está representada como lo que se constituye de suyo, por la presencia a sí: el sentido del vínculo, vale decir el vínculo mismo, preexiste al enlace, lo que equivale a decir que el enlace preexiste al vínculo, o más bien, y por consiguiente, que ambos son puramente contemporáneos, son una sola interioridad vuelta sobre sí misma. De este modo pensamos, como invenciblemente, tanto el amor como el contrato social. Y más generalmente, de este modo representamos la comunidad del sentido —su comunicación y su comunión— como contemporánea de la presencia real de todos y de todas las cosas, como la verdad interna de esta presencia y como su ley de producción (incluso cuando se piensa que es una Historia quien realiza esto progresivamente, o bien que el sentido no aparece sino «fuera» de «este» mundo, o bien aun

⁹⁷ Hegel: «el absoluto es sujeto», esto es, aquello que está *en sí*, separado de todo (que es el todo), y que no depende de nada, está en cuanto tal «para sí» y «por sí». Su relación a sí hace su ser, y su ser-se. La historia de la filosofía contemporánea, por Marx, Nietzsche y Husserl hasta Heidegger, Wittgenstein y Derrida, no ha operado sobre otra necesidad que la siguiente —necesidad que da vuelta en sí misma contra sí misma la necesidad hegeliana—: nada aparecería jamás como «el ser», ni como la idea, el ideal o la cuestión de un «sentido del ser», si un *hecho* del ser no fuera irreductiblemente anterior o exterior a su «sentido», o, dicho de otro modo, si una *llegada a la presencia* del ser no fuera irreductible a toda presencia-a-sí, y no sobreviniera siempre en el corazón de esta presencia-a-sí, como su separación y su diferencia/diferancia (o como ese *pliegue* del ser que Deleuze retoma para plegarlo otra vez y multiplicarlo). Dicho de otro modo, para utilizar otra célebre fórmula hegeliana: si «lo real es racional», esto no debe ser en última instancia «en razón» de una identidad de lo real y de lo racional (de lo contrario, ¿para qué enunciar una tautología?), sino, precisamente, en razón de una diferencia de lo real y de lo racional —y lo que se llama «la razón», en cuanto sentido y en cuanto pensamiento a la vez, deberá consistir desde entonces en la articulación de esta diferencia. Lo que no exige nada menos que repensar todo nuestro pensamiento de lo «real» (de lo sensible, del cuerpo, de la materia, de la historia, de la existencia —del ser), así como de la «razón» (del lenguaje de la representación, de la ciencia, de la filosofía). No es poco por hacer. No estamos más que en las premisas —y no se trata solamente de una tarea «racional» que desplegar, sino de una historia (de los acontecimientos de la comunidad), de una llegada «reales», historia de la cual no se puede programar más que el carácter improgramable. En cierto sentido, la «filosofía» jamás se ha encontrado tan expuesta al acontecimiento efectivo, en el estar-en-común efectivo.

que no hay sentido sino de «este» mundo, y que es insensato...). Es en esta lógica donde se marca el «fin» de la filosofía —y de la comunidad según la filosofía: el ser común se constituye por sí mismo como su propio sentido. Este sentido es entonces necesariamente aquel de un *fin*: objetivo y acabamiento, fin de la historia, solución final, humanidad realizada. Sólo el fin es autosuficiente. Y es aquí que la comunidad se acaba, fracaso persistente o catástrofe aterradora: el amor, el Estado, la historia, no poseen verdad más que en la muerte. El ser del sentido, el sentido del ser son su propio y común sacrificio.

*
* *

Que la filosofía toque su fin, quiere decir que llega —y que llega muy materialmente, en la comunidad sin comunidad de la muerte *por el sentido*, suicidio y masacre, usura y desesperación— al límite al que nunca dejó de estar entregada, reconociéndolo y velándosele simultáneamente (¿qué otra cosa se puede hacer con un límite? Pero, ¿cómo pensar el límite de otro modo? Es lo que está en juego, se verá): la aprehensión del ser como sentido, del sentido como ser. Simple y llanamente, la pregunta por la *existencia* —si está permitido decirlo así. Y la pregunta de sí, cómo y hasta qué punto, es incluso una «pregunta» (una pregunta sometida a esta lógica del ser y del sentido). Pues lo que la filosofía misma entrega, llegada a su límite, es que la existencia *no es* una auto-constitución del sentido, sino que nos ofrece más bien el ser precediendo al sentido, o sucediéndolo, o excediéndolo, no coincidiendo con él y *consistiendo en* esta no-coincidencia...

De ahí el infaltable efecto cómico de la filosofía: se afana tenazmente en lo que pone en juego, de seguro se pierde lo real de la existencia —y de seguro no está lejos de realizar el fracaso, a veces hasta lo odioso (calculad los errores y las faltas científicas, morales, estéticas, políticas de los filósofos).

(Imagino que no hay un sólo filósofo verdadero que no haya sido, al menos una vez en su vida, apresado por la angustia de este escarnio. Ninguno que no se confiese, al menos una vez, que todo el trabajo del pensamiento pesa un peso inútil y grotesco, allí donde la existencia, la vida, la muerte, los llantos, la jovialidad, la ínfima espesura de lo cotidiano lo habrá siempre, y de lejos, precedido. Ninguno que no se haya reído de ello —y a veces, sin duda, esta risa y esta mueca se queda dueña del lugar, y el filósofo no trabaja ya sino por costumbre, por inercia, por orgullo o por debilidad, no osando desprenderse de lo que le sirvió de identidad y magisterio. Recíprocamente, la comunidad no tolera sino con mal humor, o con ironía, a aquel que de este modo la traiciona más que ningún otro. En cierto sentido, la única pregunta sería ésta: ¿por qué entonces siempre hay filósofos, y por qué la comunidad siempre les da un lugar? ¿Por qué esta función no desapareció con la búsqueda de la piedra filosofal? Se me dirá: hay también siempre lugar para los adivinos. Sin duda. Pero nadie confunde los roles. Cada uno sabe o cada uno presiente, a pesar de todo, la diferencia entre aquel que adivina la realidad escondida, y aquel que se interroga acerca del sentido de una realidad que se vela. En la comunidad hay un saber, no del discurso filosófico, sino de lo que es «pensamiento», y que no es una «videncia». La pregunta sería, pues, más bien: ¿cuál es esta lucidez singular de la comunidad? ¿esta manera de dar su lugar a la filosofía y de tenerla en su lugar? No se me diga que me arrogo el derecho de hablar en nombre de la comunidad, de la cual mi oficio de filósofo me mantendría de hecho aparte. *También* forma parte de la comunidad, y es una condición material/trascendental de mi oficio. Vale decir, en este oficio, tengo que habérmelas, entre otras cosas, con el pensamiento de la necesidad y del escarnio del pensamiento.)

*
* *

En su límite, la filosofía tiene entonces que habérselas con esto: el sentido no coincide con el ser, o bien, de manera más difícil y más exigente: el sentido del ser no está en una coincidencia del ser consigo mismo (al menos, durante todo el tiempo en que se presume el ser como lugar del

sentido, y de un sentido presentable en la identidad ideal de una significación auto-constituyente: por ejemplo un sentido privilegiado, la comunidad, el sentido común del ser común). Es entonces el límite donde también la comunidad se suspende: no hay auto-comunicación del sentido, y la comunidad quizá no posee nada, o sobre todo no es nada común. Ni siquiera posee —sobre todo no posee— co-humanidad, y tampoco co-naturalidad o co-presencia con nada de ese mundo que ella se hace inhabitable por cuanto va sitiándolo. En el límite —de la comunidad, de la filosofía— el mundo no es un *mundo* —es un amasijo, y tal vez inhumano.

Allí estamos —es lo que configura a nuestra *época*, una época que, en suma, no puede pensarse más que como límite de época, si una «época» es una forma o un aspecto del «mundo». Las significaciones están suspendidas. Ya no podemos decir «he aquí el sentido, he aquí la co-humanidad, y he aquí la filosofía —o he aquí sus filósofos, en su competencia fecunda...». Y el gesto de la filosofía se ofrece en efecto desnudo, vacío, como teniendo que ser reinventado, mas no para descubrir otras significaciones, sino justo para no estar ya sino en el límite: un gesto hacia el sentido del sentido, un gesto hacia una exterioridad inaudita, inapropiable (se sabe esto solamente: el sentido no puede apropiarse de lo real, de la existencia, el sentido no es la auto-constitución sensata de la esencia de lo real).

Tal es el «sentido» de todos los «temas» mayores del pensamiento contemporáneo, trátase del «ser», del «lenguaje», de «lo otro», de la «singularidad», de la «escritura», de la «mímesis», de las «multiplicidades», del «acontecimiento», del «cuerpo», de varios otros más. Siempre se trata, y bajo tantas formas, no necesariamente compatibles, de lo que podría llamarse, en el léxico tradicional de las doctrinas, un realismo de la verdad inapropiable. Lo que sobre todo no quiere decir «de la verdad ausente».

III

(el *en-común*)

Mas, ¿de qué modo la verdad estaría desde ahora «presente», o llegaría a la presencia, si la constitución de un sentido común, y del ser-común del sentido, está abandonada sobre su límite?

Acaso la comunidad deba entregarnos algunas indicaciones. O, más exactamente, es el «fin» de la apropiación del sentido de la comunidad la que debería entregárnoslas (el fin de la apropiación del «amor», de la «familia», del «Estado», de la «comuni3n», del «pueblo», etc.). En este fin, en este límite sobre el cual estamos, permanece a pesar de todo —y aparece entonces— esto: que *nosotros* estamos allí. La 3poca del límite nos abandona juntos sobre el límite, pues de lo contrario no sería una «3poca», ni un «límite», y «nosotros» no estaríamos allí. Queda este resto de comunidad (suponiendo que haya habido otra cosa antes o en alg3n otro lugar): que somos *en común* en o ante el desligamiento del sentido común. Al menos, estamos los unos con los otros, o estamos juntos. Esto aparece como una evidencia de hecho, a la cual no podemos conferir ning3n estatuto de derecho (no podemos remitirla a ninguna esencia de co-humanidad), pero que persiste y que resiste, de hecho, en una suerte de insignificancia material. ¿Podemos intentar, en el límite, descifrar esta insignificancia?

Somos *en común*, estamos los unos *con* los otros. ¿Qué quieren decir este «en» y este «con»? (o aun, ¿qué quiere decir «nosotros» —qué quiere decir este pronombre que, de un modo u otro, debe estar inscrito en todo discurso?)

No es sólo, no es tanto la cuesti3n de *una* significaci3n, sino que es la cuesti3n del lugar, del espacio-tiempo, y del modo, del r3gimen de la significaci3n en general, si por definici3n el sentido se comunica, se comunica a s3 mismo y hace comunicarse. Y por ello tambi3n este desciframiento no puede ser sencillamente filos3fico. No puede tener lugar m3s que en el fin de la filosof3a —y de toda l3gica, gram3tica y literatura en general: «*nosotros: primera persona del plural*», represent3se la dificultad de esta mera designaci3n...

«Con», «juntos», o «en com3n», naturalmente no quiere decir «los unos en los otros», ni «los unos en el lugar de los otros». Implica una exterioridad. (Incluso en el amor no estamos «en» el otro m3s que estando al exterior del otro; y el ni3o «en» la madre es tambi3n, aunque de un modo completamente distinto, exterior en esa interioridad. Ni en la muchedumbre m3s aglutinada se est3 en el lugar del otro.) Pero aqu3llo tampoco quiere decir meramente «al lado», o «yuxtapuestos». La l3gica del «con» —y del estar-con, del *Mitsein* que Heidegger vuelve contempor3neo y correlativo del *Dasein*— es la l3gica singular de un adentro-afuera. Es quiz3 la l3gica misma de la singularidad en general. Y ser3a as3 la l3gica de lo que no pertenece ni al puro adentro ni al puro afuera. (3stos, a decir verdad, se confunden: estar puramente afuera, fuera de todo (ab-soluto), ser3a estar meramente en s3, aparte de s3, vuelto-sobre s3 mismo *incluso sin* la posibilidad de distinguirse como «s3 mismo»). Una l3gica del límite: lo que est3 entre dos y muchos y que pertenece a todos y a nadie, sin tampoco pertenecerse.

(No es seguro que esta lógica se restrinja al hombre, ni aun a los seres vivientes. Piedras, montañas, los cuerpos de una galaxia desde cierta perspectiva no estarían acaso juntos, perspectiva que no sería aquella de nuestra mirada sobre ellos. Es una pregunta, pregunta por la comunidad del mundo, que dejaremos aquí sin respuesta.)

La lógica del coestar, ante todo, no corresponde a otra cosa que a lo que podría llamarse la fenomenología banal de los conjuntos inorganizados de personas. Los viajeros de un mismo compartimiento de tren están simplemente unos al lado de los otros, de manera accidental, arbitraria, enteramente exterior. Están sin relación entre ellos. Pero están juntos también en cuanto viajeros de este tren, en ese mismo espacio y por ese mismo tiempo. Están entre la disgregación de la «multitud» y la agregación del «grupo», ambos a cada instante posibles, virtuales, próximos. Esta suspensión configura al «coestar»: una relación sin relación, o bien una exposición simultánea a la relación y a la ausencia de la relación. Tal exposición está hecha de la inminencia simultánea de la retirada y de la llegada de la relación, cuyo menor incidente puede decidir —o bien, sin duda, más secretamente, exposición que no cesa de decidirse a cada instante, en un sentido o en otro, en un sentido y en otro, en la «libertad» y en la «necesidad», en la «conciencia» y en la «inconsciencia», decisión indecida de lo extraño y de lo próximo, de la soledad y de la colectividad, de la atracción y de la repulsión.

Esta exposición a la relación/no-relación no es otra cosa que la exposición de las singularidades unas con otras. (Digo: singularidades, pues quienes están en juego no son, como una descripción fácil dejaría creerlo, individuos. Colectividades enteras, grupos, poderes, discursos se exponen aquí, y tanto «en» cada individuo como entre ellos. La «singularidad» designaría precisamente lo que, cada vez, forma un punto de exposición, traza una intersección de límites, en la cual hay exposición.) Estar expuesto es estar en el límite, allí donde hay a la vez adentro y afuera, y ni afuera, ni adentro. Ni siquiera es estar «frente a frente»; es anterior al escrutinio del rostro, a su captación, a su captura de presa o de rehén. La exposición es anterior a toda identificación, y la singularidad no es una identidad: es la exposición misma, su puntual actualidad. (Pero la identidad, individual o colectiva, no es una suma de singularidades: es ella misma una singularidad.) Es estar «en sí» conforme a un reparto de «sí» (división y distribución) constitutivo de «sí», una ectopía generalizada de todos los lugares «propios» (intimidad, identidad, individualidad, nombre), que no son tales sino por estar expuestos en sus límites, por sus límites y como estos límites. Lo que no significa que no hay nada «propio», ni que lo propio sea esencialmente afectado por una «escisión» o una «esquizo». Lo que significa más bien que lo «propio» *está* sin esencia, pero expuesto.

Este modo de ser, de existir (¿hay algún otro? el *ser* no sería pues nunca «el ser», sino que estaría siempre modalizado en la exposición), presupone que no hay ser común, sustancia, esencia ni identidad común (no hay presuposición en la exposición —y es lo que en primer lugar quiere decir «exposición»), sino que hay ser *en* común, estar en común. El *en* (el *con* de la «comunidad») no designa ningún modo de la relación, si la relación debe ser puesta 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. Pero ni «ser» ni «relación» bastan para nombrar aquello —incluso emplazados en esta relación de equivalencia, y porque no hay aquí una equivalencia de términos, que formaría aún una relación exterior al «ser» y a la «relación». Habrá más bien que decidirse a decir que el ser está *en* común, sin jamás ser común.

*
* *

Nada es más común que estar: es la evidencia de la existencia. Nada es menos común que el ser: es la evidencia de la comunidad. Una y otra ponen en evidencia el pensamiento —pero no son filosofías de la evidencia. Pues cada una reparte a la otra, y le retira su evidencia. El estar no es de suyo su propia evidencia, no es igual a sí, ni a su sentido. Es eso la existencia, es eso la comunidad, y es eso lo que las expone. Cada una es la puesta en juego de la otra. El *en* juego del *en* común: lo que da juego, y luz, al pensamiento —y hasta al «juego» de estas palabras donde no

se expone, en realidad, nada menos que *nuestra* comunicación (ella misma expuesta al «sin común», al «sin medida común» de la lengua con la translucidez que se le supone a un «comunicar» que sería aquel de un supuesto sentido común, y no aquel de «nosotros»).

El en juego del en común. Pensar eso, sin tregua, es la «filosofía». O bien, lo que de ella queda en su final, si queda en común, es política, es arte. O lo que de ella queda es caminar por la calle, es cruzar fronteras, es fiesta y duelo, es estar en la brecha, o en un compartimiento de tren, es saber cómo el capital capitaliza lo común y disuelve el *en*, es preguntar siempre lo que «revolución» quiere decir, lo que revolución quiere vivir, es resistencia, es existencia.

*
* *

El ser «es» el *en* (habría que decir: el ser está en el «en», adentro de lo que no posee adentro), que divide y ensambla a la vez, que *reparte*, el límite donde eso se expone. El límite no es nada: no es nada más que este *abandono* extremo en el cual toda propiedad, toda instancia singular de propiedad, para ser lo que es, siendo lo que es, se encuentra ante todo entregada al exterior (pero al exterior de ningún interior...). ¿Puede pensarse este abandono en el cual lo propio adviene —siendo ante todo, vale decir aquí desde el principio, desde el borde, desde el límite de su propiedad, recibido, percibido, sentido, tocado, manejado, deseado, rechazado, llamado, nombrado, comunicado? A decir verdad, este abandono es anterior al nacimiento, o bien no es otra cosa que el propio nacimiento, el infinito nacimiento hasta la muerte que lo termina al abandonar. Y este abandono no abandona a otra cosa que al estar-en-común, vale decir no a *la* comunicación ni a *la* comunidad, como si ellas fueran instancias de recepción, o de registramiento. Sino que el abandono mismo «comunica», comunica la singularidad a sí misma por un infinito «afuera», y *como* este «afuera» infinito. Hace advenir lo propio (persona, grupo, asamblea, sociedad, pueblo, etc.) exponiéndolo. A este advenimiento Heidegger lo llama *Ereignis*, vale decir «propiación», pero también y primero «evento»: el evento no es lo que tiene lugar, sino la llegada de un lugar, de un espacio-tiempo como tal, el trazado de su límite, su exposición.

¿Puede exponerse esta exposición? ¿Puede presentársela, o representársela? (¿y qué concepto es el que conviene aquí? ¿se trata de representar, de significar, de poner en escena o en juego? ¿hacen falta discursos, gestos, poesía?). ¿Puede presentarse el sentido del *en-común*, único sentido por el cual puede haber sentido en general?

Si se lo hace, si se asigna y si se muestra el estar (o la esencia) del *en-común*, y si por consiguiente se presenta la comunidad a sí misma (en un pueblo, un Estado, un espíritu, un destino, una obra), el sentido así (re)presentado deshace al punto toda exposición, y con ella el sentido del sentido mismo. Pero si no se lo hace, si la exposición misma queda inexpuesta, vale decir en suma si se representa que no hay nada que presentar del *en-común*, a no ser la repetición de una «condición humana» que ni siquiera accede a una «co-humanidad» (condición chata, ni humana ni inhumana), el sentido del sentido se abisma de igual forma, todo vacila en la yuxtaposición sin relaciones y sin singularidades. La identidad de lo uno o la identidad de lo múltiple (de la no-identidad) son idénticos, y no tocan la exposición plural del *en*, no tocan *nuestra* exposición.

Hágase lo que se haga, empero, o aunque no se haga nada, nada tiene lugar, nada tiene verdaderamente lugar a no ser esta exposición. Y su necesidad es la apertura misma de lo que se llamará libertad, igualdad, justicia, fraternidad —a falta de poder detenernos aquí en estas palabras. Sin embargo, si nada tiene lugar a no ser esta exposición —esto es, si el ser *en común* *resiste* invenciblemente a la comunión y a la desagregación—, esta exposición, esta resistencia no son ni inmediatas ni inmanentes. No son un dato que baste con recoger para afirmarlo. Es indudable que el estar-en-común insiste y resiste —de lo contrario ni siquiera estaría yo escribiendo, ni ustedes leyendo. Pero esto no implica que baste con decirlo para exponerlo. La necesidad del estar-en-común no es la de una ley física, y quien quiera exponerla debe también exponerse (es lo que puede también llamarse «pensamiento», «escritura», y su reparto). Tal es al contrario la complacencia que amenaza a todo discurso de la comunidad (al mío también, por

consiguiente): crear (re)presentar, por su propia comunicación, una co-humanidad cuya verdad, con todo, no es una esencia dada y (re)presentable.

Lo que es dado, significado, hoy, pertenece más bien al orden de la identidad incansablemente dialectizada de la identidad y de la no-identidad (uno/múltiple, individual/colectivo, conciencia/inconciencia, voluntad/fuerzas materiales, ética/economía, etc.). Es tal vez esto lo que figuramos bajo el nombre de «técnica»: la co-humanidad de una a-humanidad, una comunidad de operaciones, no de existencias. La «técnica» sería tanto la forma acabada de una constitución recíproca del ser y del sentido, como la forma hiperbólica de su disyunción infinita. Es lo que volvería posible, desde hace tantos siglos, la alternancia recurrente e invariable de las valorizaciones y de las desvalorizaciones de esta «técnica» misma. Mas aquello mismo sería —lo que confusamente es pensado bajo el nombre de «técnica», y no lo que ocurre en satélites o en fibras ópticas— lo que nos disimularía, bajo lo «dado», lo que persiste en estar *ofrecido* como el *en*. Uno no se apodera de lo que está ofrecido, no se lo apropia. O más bien: en la apropiación misma que acepta y recibe la ofrenda, uno se queda expuesto al suspenso (a la libertad) de la ofrenda, a lo que en ella no es apropiable.

*
* *

Habría entonces desde ahora una tarea indisociable, y aun acaso indiscerniblemente «filosófica» y «comunitaria» (una tarea de pensamiento y de política, si estas palabras pueden cuadrar sin otro examen), que sería la tarea de exponer el inexponible *en*. De *exponerlo*, vale decir de no presentarlo o representarlo sin que esta (re)presentación sea ella misma, a su vez, el lugar o lo que está en juego de una exposición: no sin que el «pensamiento» se arriesgue en ella y se abandone a la «comunidad», y la «comunidad» al «pensamiento». Esto puede evocar inmediatamente la figura de una «comunidad pensante», de una abadía de Telemo o de un cenáculo romántico concibiéndose como república (y como república de reyes...), o algo como un «comunismo literario» (utilicé poco tiempo atrás esta expresión, su equívoco me hace renunciar a ella: no se trata de una comunidad letrada...). Pero no se trata de ser «todos filósofos» (como le ocurrió esperar a Marx), así como tampoco se trata de hacer «reinar» a la filosofía (como lo quería Platón). O bien, se trata de lo uno y de lo otro a la vez, lo uno contra lo otro (es entonces un pensamiento en el límite, donde no se sabe lo que «filosofía» designa), pero en la medida en que lo que está en juego no sería suministrar el sentido, ni siquiera plantear la pregunta por el sentido como una cuestión de ser: ¿cuál *es* el sentido? ¿qué sentido posee el ser, si es el estar-en-común? Lo que está en juego sería —algo no contrario pero definitivamente distinto— exponerse al reparto del *en*, a este reparto del «sentido» que ante todo *retira* el ser al sentido y el sentido al ser —o bien que no identifica el uno con el otro, y cada uno como tal, más que por el *en* del «común», por un *con* del sentido que lo desapropia propiamente.

No que yo «posea» el sentido, ni que posea sentido, sino que estoy en⁹⁸ el sentido, y estoy en él por consiguiente en el modo exclusivo del estar-en-común. Un *ego sum, ego existo* que no sería efectivo más que exponiendo como su propia evidencia el reparto, la partición de este estar existente. (Pero la evidencia está puesta ya por el propio Descartes como evidencia común, compartida por todos y por cada uno antes de todo acceso al estatuto de evidencia, y de pensamiento de evidencia —o más bien: teniendo en este compartir mismo el hogar oscuro de su evidencia.)

Estoy en: la existencia tiene lugar expuesta sobre este *en*, en *este en*. Inseparable, luego, de un *existimos*. Y más que inseparable: teniendo su proveniencia en una enunciación *en* común donde es el *en* (y ningún sujeto determinable según los conceptos de la filosofía) quien enuncia y quien se enuncia —la presencia que viene a sí en cuanto límite y reparto de la presencia. Exponente inexponible que *exponemos* no obstante en común.

⁹⁸ Traducimos así (*estoy en*) la locución francesa *j'en suis*, que significa *formo parte de*. (N. del T.)

*
* *

Se estará en la tentación de decir: he aquí una descripción del *statu quo*, si no de cualquier arreglo social y político, por lo menos de la democracia. (O bien, y de modo más hipócrita, es la descripción de una suerte de *noumeno* democrático sustraído de todo fenómeno socio-político.) Para nada. Lo que no es la democracia, o bien no expone nada (la tiranía, la dictadura), o bien presenta una esencia del ser y del sentido comunes (la inmanencia totalitaria). Pero la democracia, por su parte, expone sólo que tal esencia es inexponible. No cabe duda de que sea un mal menor. Sin embargo, el *en-común*, el *con* se desarraiga en ella: de la inapropiable exposición (sin duda enigmáticamente ofrecida entre las líneas del Contrato de Rousseau, y como a pesar de él), se pasa —a través de la lógica de lo inexponible y contra ella a la vez— al espectáculo de la apropiación general. (El «espectáculo»: esta palabra valdrá aquí para designar una exposición invertida, apropiada, sin abandono —lo que los situacionistas, sin duda, intentaban enfocar bajo esta misma palabra. En cuanto a la apropiación general, está claro que no puede serlo sino siendo inmediatamente particular y privativa.) Apropiación del capital, del individuo, de la producción y de la reproducción (de la «técnica») *en cuanto* «en-común», teniendo lugar por el tener-lugar del *en-común*. La democracia, luego, falla, no porque no logre representar el *en-común* (como si fuera una operación exterior), sino porque no logra exponerlo, vale decir exponerse en él, exponernos en él, exponernos a «nosotros *mismos*».

La historia —una historia que no es «historia», sino siempre nuestra actualidad— nos enseñó qué riesgos están ligados a una crítica de la democracia (nada menos que la exterminación, la expropiación pura y la explotación sin refreno). La tarea es, entonces, sin duda, la de desplazar la idea propia de «crítica». Pero la historia nos enseña también cuál es el riesgo de lo que se llama siempre «democracia»: decidirse a una apropiación violenta, chata, ni siquiera identificable (a no ser, otra vez, como «técnica» —un poco en el sentido en que se dice «medidas técnicas»...), del *en* del estar-en-común. Dejar la brecha del *en*. Por consiguiente, si no debe tratarse de una «crítica» de la democracia en un sentido concertado (¡y sobre todo no «anti-democrático»!), no puede tampoco ser cuestión de quedarse en una simple «evidencia» democrática. Debería tratarse de llevar la «democracia» a su propio lugar de enunciación y de exposición: al *en-común* de este «pueblo» cuyo nombre lleva sin quizás haber aún encontrado la vía, ni la voz, de su articulación.

«Filosofía» y «comunidad» poseen esto en común: un imperativo categórico, anterior a toda moral (pero políticamente sin equívoco, pues lo político en este sentido precede a toda moral, en lugar de sucederle y de acomodarla), de no renunciar al sentido *en común*.

QUINTA PARTE

LA HISTORIA FINITA*

* Este texto fue redactado originalmente en inglés, para una conferencia en el *Program in Critical Theory* de la Universidad de California. La presente versión castellana se basa en la versión francesa de Pierre-Philippe Jandin. (*N. del T.*)

1. Propongo aquí apenas el bosquejo de una posible exposición en relación al pensamiento de la historia hoy. No desarrollo, ni siquiera presento, el sistema entero de los temas y de los debates que se verían implicados en tal proyecto (particularmente, no desarrollo ciertas discusiones que podrían originarse a propósito de la historia en Heidegger, Benjamin, Arendt, Adorno, Foucault, Patocka o Ricoeur). Por ello dejaré que asomen algunos de estos temas o de estos debates sólo a través de breves observaciones, explícitamente presentadas como paréntesis.

Por lo mismo, ante todo les voy a entregar, como en una suerte de epígrafe, la tesis o la hipótesis hacia la cual intento dirigirme: la historia —si pudiéramos considerar este término allende su determinación metafísica y por tanto histórica— ya no depende en primer lugar de la cuestión del tiempo, trátase de la sucesión o de la causalidad; sino que depende de la cuestión de la comunidad o del estar-en-común.

Y esto porque la propia comunidad es algo histórico. Lo que significa que no es una sustancia, ni un sujeto, un ser común que podría ser la meta y la realización de un proceso y de un progreso; sino que es un ser-*en-común*, que tan sólo *ocurre*, o es lo *ocurrido*; es más un evento que un «ser». O aun es la ocurrencia del ser mismo: la no-infinitud de su propia existencia, que procuraré presentar como la *historia finita*.

Se trata, pues, de la cuestión de lo que ocurre cuando estamos expuestos a decir «inauguramos la historia». En otras palabras: la historicidad antes como acto performativo que como narratividad y saber.

2. Ahora, podemos principiar por aquí: lo que hoy *ha sido*, lo que nuestro tiempo reconoce como *habiendo sido*, ya no es la naturaleza (que, como pretenden algunos, se convirtió hace tiempo en historia), sino la propia historia.

Nuestro tiempo ya no es el tiempo de la historia, y por eso la historia misma diríase desvanecida en la historia... Nuestro tiempo es el tiempo, o un tiempo (esta pura diferencia de artículo implica una diferencia total en el pensamiento de la historia...), de la *suspensión* de la historia —en un sentido rítmico y angustiante a la vez: la historia está suspendida, sin movimiento, y estamos esperando, en la incertidumbre y en la ansiedad, lo que ocurrirá si retoma su marcha hacia adelante (si todavía existe algo así como un «hacia adelante») o si ya no se vuelve a mover. Esto es bien conocido, pero, como dice Hegel: «lo que es bien conocido no es en absoluto conocido». Resumamos, pues, aun si sólo se

trata de una repetición, en qué consiste la suspensión contemporánea de la historia.

Ante todo la historia está suspendida, a incluso finalizada, en cuanto *sentido*, en cuanto la vía orientada y teleológica que era desde el inicio del pensamiento moderno de la historia. La historia no *tiene* ya meta ni proyecto y, por esto mismo, ya no *es* la persona individual (el individuo general o genérico) ni la persona autónoma que Marx acostumbraba a criticar en el pensamiento especulativo post-hegeliano⁹⁹. Esto también significa, por consiguiente, que la historia ya no puede ser presentada —para emplear la expresión de Lyotard— como un «gran relato», el relato de algún gran destino colectivo del género humano (de la Humanidad, de la Libertad, etc.), un relato que era porque era noble y que era noble porque era bueno en su realización. Nuestro tiempo es el tiempo, o un tiempo, en que esta historia al menos se suspendió ella misma: la guerra total, el genocidio, la carrera de armamentos nucleares, la tecnología sin piedad, la hambruna y la miseria absoluta, todos estos signos al menos aparentes de la auto-destrucción del género humano, de la auto-aniquilación de la historia, sin ningún trabajo dialéctico de lo negativo...

(Primer paréntesis: *una de las mejores presentaciones literarias de esto, acaso esté en el libro de Elsa Morante, L'histoire, un roman, cuyo doble final es: 1) «En este lunes de junio de 1947, la pobre historia de Iduzza Ramundo encontró su final» y 2) —tras recordar los últimos eventos mundiales desde 1947— «y la historia continúa». Lo que también puede significar que la historicidad y la narratividad poseen la misma «historia» y que, al final de la historia llegamos —o de hecho ya hemos llegado— al final del relato. Cosa que yo diría, a diferencia de Lyotard, acerca de todo tipo de relato, grande o pequeño. La historia que «continúa», nuestro tiempo en cuanto adviene como tiempo, continúa allende la historia y la novela o el pequeño relato. Por este hecho, el género literario o el género de discursividad en relación a esta «historicidad» sería un género completamente diferente. Como podremos verlo, sería cierto género de declaración, de anuncio o de promesa.)*

(Segundo paréntesis: *observar que este relato de la historia, desde sus inicios o casi, estuvo también extrañamente implicado en una manera dramática, trágica, inclusive desesperada de considerar la misma corriente universal de eventos cuya narración debía asumir, no es baladí. Hegel, el mismo Hegel, hablaba de la historia como del «cuadro más terrible» que nos sumerge en «la aflicción más*

⁹⁹ Marx nunca aceptó la representación de la historia como sujeto. Siempre insistió sobre el hecho de que la historia es «la actividad del hombre». En este sentido —además de otra serie numerosa de discusiones que serían necesarias aquí a propósito de Marx—, sólo poseo el objetivo, en un contexto histórico-filosófico completamente diferente, de re-elaborar esta tesis. (Aprovecho esta primera nota para excusarme de mi inglés tan pobre, que no sólo vuelve pobre al lenguaje, sino también duro al discurso... Pero expreso mi agradecimiento a quienes me han ayudado por lo menos a posibilitar esta experiencia: Elisabeth Bloomfield, Bryan Holmes, David Carroll.)

profunda, más embarazosa, que ningún sosiego puede contrarrestar»¹⁰⁰. Desde sus propios inicios, la historia como relato es y debe ser por esencia una teodicea, pero al mismo tiempo queda paralizada en el sentimiento del mal que la habita.)

Por eso nuestro tiempo ya no cree en la historia como «astucia de la razón» en virtud de la cual la razón haría florecer la rosa de la verdad racional final. Y por eso también, nuestro tiempo ya no es un tiempo capaz de sentirse y de representarse él mismo como un tiempo que *hace* a la historia, como un tiempo que produce la grandeza de la Historia en cuanto tal. Nuestro tiempo es consciente de sí mismo como de un tiempo no histórico. Pero también es un tiempo sin naturaleza. Por eso queda sólo el tiempo del historicismo y de la historicización, lo que significa que el saber en su conjunto (con excepción del saber tecnológico que necesita de su propia historia), incapaz de abrir hacia algún futuro (y aun redescubriendo a veces la idea de «utopía»...), e incapaz de ofrecer algún presente histórico, ordena todos sus objetos (y aun el objeto «historia» como tal) bajo la ley única, vaga e indefinida de una «determinación histórica»; algo así como un sub- o para-hegelianismo, o sub- o para-marxismo. Esta «determinación histórica» indica tan sólo *que* todo está históricamente determinado, mas no *cómo* la «determinación» opera, pues la «determinación» es precisamente comprendida como causalidad histórica, y la historia es comprendida como una red compleja, teatro de acciones recíprocas e incluso conjunto inestable, de causalidades...

Así, el secreto de la historia es la causalidad, y el secreto de la causalidad es la historia. Por eso la historia se convierte en una causalidad de las causalidades, lo que significa una producción sin fin de *efectos*, aunque nunca la *efectividad* de un comienzo. Pero justamente es la cuestión del comienzo, la apertura de la historia o de la entrada en la historia lo que constituiría el núcleo del pensamiento de la historia. El historicismo en general es el modo de pensar que *presupone* que la historia de hecho ha siempre comenzado ya, y que se limita a continuar. El historicismo presupone la historia, en vez de considerarla como lo que habrá de pensarse. Y esto es así en cada tipo de historicismo, monológico o polilógico, simple o complejo, teleológico o no teleológico. Como lo escribe Adorno: «La sal de lo histórico es sustraída a la historicidad».

Teniendo en cuenta la manera historicizante de pensar, se podría decir que todo pertenece a la historia, pero que nada es histórico. En la representación y el uso de la historia de nuestro tiempo, naturalmente. No creo estar criticando el admirable trabajo histórico realizado por los historiadores, debido a su considerable reorganización del conocimiento histórico, con la ayuda de las ciencias social, antropológica, biológica y física. Ni quiero tampoco borrar esta imborrable verdad: a saber, que todo —inclusive la «naturaleza»— está en devenir y ha de hecho históricamente advenido, siempre inscrito en el cambio y en el devenir, llevando siempre las numerosas marcas de esta inscripción. Se trata por lo demás

¹⁰⁰ *La filosofía de la historia*, Introducción.

a la vez de la condición del pensamiento de la historia: lo que implica que una historia de numerosos pensamientos históricos de la historia jamás podría ser ella misma historicista. Alcanzaría un estatuto completamente diferente al de su propia «historicidad». Pero como Nietzsche ya lo sabía, más la historia es un saber amplio y diverso, menos sabemos lo que «historia» significa, aun si la historia es un excelente instrumento crítico y político en el combate contra las representaciones ideológicas y su poder. Pues, al mismo tiempo, esta ciencia no ofrece la posibilidad de una pregunta radical acerca de la representación —y/o de la presentación— de la historia como tal. Y por eso este término se halla en peligro, ya de guardar silenciosamente algo así como una aceptación para- o post-hegeliana, ya de regresar lentamente a la significación griega de *historia*: colección de hechos.

Si la historicidad de la verdad es al menos una de las características más importantes de nuestro tiempo, eso significaría entonces, en primer lugar, que la verdad de esta «historicidad» no puede ser entregada o medida por ningún pensamiento histórico o anhistórico. La historicidad de la verdad no podría ser simplemente una manera de calificar la verdad (así como se la entiende a menudo): se tratará de una transformación de su concepto, o de su pensamiento— y por ello todo esto implica una transformación del concepto o del pensamiento de la historicidad misma, en la medida en que esta «historicidad» permanece presa de un pensamiento pre-histórico de la verdad...

(Tercer paréntesis: *el modo de comprenderlo todo bajo la ley de la «determinación histórica», cosa completamente diferente de la manera de pensar la historicidad de la verdad, no fue, al menos después de 1844, la del propio Marx, del Marx que escribía: «la historia no realiza nada», entendiéndolo por historia lo que llamaba «la historia del género humano como historia del pensamiento abstracto del género humano, una historia que no pertenece al hombre real¹⁰¹», o lo que también llamaba «una teoría histórico-filosófica buena para todo, cuya cualidad suprema es ser supra-histórica¹⁰²».*)

(Cuarto paréntesis: *al propio tiempo —nuestro tiempo— nos volvemos conscientes por el hecho que la realidad no puede ser separada del «objeto literario» (Hayden White) que la da a leer. Pero es como si reconociéramos que la historia es nuestra forma moderna del mito, y que una cierta «realidad histórica» permanece, al mismo tiempo, tras la textualidad y la subjetividad, en cuanto despliegue real infinito o indefinido del tiempo. Entre ambas, estaríamos nosotros en suspenso. O bien algo ocurre verdaderamente, y que no podemos aprehender en nuestra representación, o bien nada ocurre, a no ser la producción de los relatos histórico-ficticios...*)

¹⁰¹ *La Sainte Famille*, ed. Sociales, pág. 116. (Traducimos del francés.)

¹⁰² *Réponse à Mikhailovski*, R.N.F., Pléiade II, pág. 1555.

3. Dicho esto, comprendido filosóficamente, más allá de su edulcoración historicista, la historia es la constitución ontológica del sujeto mismo. El modo propio de la subjetividad —su esencia y su estructura— es el modo de devenir sí mismo encontrando *en el «devenir» la ley del propio sí-mismo*, y, en el sí-mismo, la ley y el *élan* del devenir. El sujeto es lo que deviene lo que es (su propia esencia) representándose él mismo a sí mismo (como ustedes lo saben, el sentido original y propio de «representación» no es una «presentación segunda», sino una «presentación al sí-mismo»), deviniendo visible a sí mismo en su verdadera forma, en su verdadero *eídos* o idea. El fin de la historia significa pues que la historia ya no representa ni revela la *Idea* del sí-mismo, o la *Idea* misma. Mas porque la historia metafísica, al desarrollar la visibilidad de la Idea (y la idealidad del mundo visible) no solamente desarrolla algunos «contenidos», sino que se desarrolla igualmente como la «Forma» y la «formación» de todo su contenido (de hecho, la verdadera forma como la forma de la formación de todo «contenido»), concluiremos que desde ahora la historia ya no presenta ni representa alguna *idea de la historia* (ninguna Historia de la Idea, ninguna Idea de la Historia). Es en este sentido que debe ser comprendida, por ejemplo, la fórmula de Lyotard al declarar que no hay espacio para una «filosofía de la historia» en el seno del «pensamiento crítico» que reivindica como suya¹⁰³. Pero, ¿no se trata precisamente de lo que la filosofía podría ahora pensar? Me refiero a pensar la historia como aquello que sería *per essentiam* sin Idea (lo que finalmente significa: *per essentiam sine essentia*), incapaz de volverse visible, incapaz de toda idealización o de toda teoretización, aun historicista. Esto no significa, en cambio, que no sea algo que se ofrece a nuestro pensamiento: la historicidad de la historia podría ser hoy lo que induce a nuestro pensamiento a pensar categóricamente «fuera de la Idea».

Volvamos sobre este punto en algunos instantes, pero recordemos antes que la Idea de la historia —la propia Historia como Idea, y la Idea que la Historia revelaría y produciría— no es nada más que la Idea de humanidad, o de la Humanidad como Idea, en cuanto forma acabada y presentada de la Humanidad. Sin embargo, y es al menos lo que nuestro tiempo conoce, la realización de la esencia presentada, sea la que sea (cosa que es la «idea»), necesariamente pone fin a la historia en cuanto movimiento, devenir y producción de la Idea. La Humanidad realizada ya no es histórica (así como acaso la Historia realizada ya no es humana...). Por eso Derrida escribía: «La historia siempre fue pensada como el movimiento de una reasunción de la historia» (o: «El concepto de historia cobró vida sólo a partir de la posibilidad del sentido; de la presencia pasada, presente o prometida del sentido; de su verdad» —enunciado en el que «presencia» corresponde a «reasunción»¹⁰⁴). La historia reabsorbida es la historia presentada: la presencia de la subjetividad a sí misma, la presencia de y como la

¹⁰³ *L'enthousiasme*. París: Galilée, pág. 77.

¹⁰⁴ *L'écriture et la différence*, pág. 425, *La Dissémination*, Seuil, pág. 209. Esta tesis ya se encontraba presente en *L'Origine de la Géométrie*, pág. 105.

esencia del tiempo, que es el *presente* mismo (los presentes pasado, futuro y presente), el tiempo como sujeto.

Esa es la contradicción interna y última de la historia. No la contradicción dialéctica en el seno de un proceso histórico, sino la contradicción más allá o acá de la dialéctica (o en su corazón), entre la historia en movimiento y la historia reabsorbida, entre la subjetividad como proceso hacia sí mismo y la subjetividad como presencia a sí, entre la historia como devenir y evento y la historia como sentido, orientación e Idea. (Esto es verdad inclusive desde el punto de vista de la historia pensada como proceso indefinido o perpetuo: pues la subjetividad, en tal caso, se presenta a sí misma como el *proceder* mismo; o, lo que es lo mismo, el sujeto siempre ha estado de hecho presente *a* su propio devenir...). Tal es el «double bind» de la historia —cosa fácil de sacar a la luz en el seno de toda teoría filosófica de la historia.

En la medida en que la historia se ha reabsorbido ya en la Idea (e incluso en su propia Idea), estamos, si puede decirse, fuera de la historia. Mas en la medida en que esta reabsorción («reasunción») *ha ocurrido de hecho* como tal en nuestro pasado reciente (o desde el comienzo de la filosofía), y en la medida en que ya poseemos una relación «histórica» con ésta, acaso estamos expuestos a otro tipo de «historia», a otra significación de esta noción, o quizás a otra... historia de la historia. Es Marx otra vez quien escribía: «La Historia universal no existió siempre; la historia como historia universal es sólo resultado» —y estas frases son seguidas con algunas notas: «Existe un desarrollo necesario. Sin embargo, justificación del azar (justificar también la libertad, entre otras cosas)»¹⁰⁵. Entre estas dos posibilidades, estar fuera de la historia o entrar en otra historia (para la cual tal vez el nombre de «historia» no se conservará), se halla la suspensión que sería característica de nuestro tiempo.

4. Pero, ¿qué significa «nuestro tiempo»? «Nuestro tiempo» justamente significa, ante todo, una cierta suspensión del tiempo, del tiempo concebido como corriendo y escapándose siempre. Un puro correr no podría ser «nuestro». La apropiación que revela el «nuestro» (más tarde nos las habremos con este género muy peculiar de apropiación) designa algo semejante a una inmovilización. O mejor aun: significa que algo del tiempo —sin causar el cese del tiempo y sin dejar de ser tiempo—, que alguna temporalidad *en cuanto temporalidad*, se convierte en un cierto espacio, como cierto campo que podría ser para nosotros un ámbito —conforme a una modalidad muy extraña y misteriosa de la propiedad. No es que contremos este tiempo (¡de hecho cuán poco lo controlamos!). Pero es mucho más que el tiempo se presente ante nosotros como esta espacialidad o esta «espaciosidad» de una cierta suspensión —que no es otra cosa que la *época*, la *epokhé* que significa «suspensión» en griego.

¹⁰⁵ *Grundrisse*, op. cit., pág. 30.

¿Cuál es la operación propia del espacio? El espacio espacia —«das Raum räimt», como lo escribe Heidegger¹⁰⁶. ¿Qué resulta ser espaciado en y por la época? No puntos del espacio, espaciados ya, sino los puntos de la propia temporalidad, que no son otra cosa que los *presentes* del tiempo que siempre advienen y siempre desaparecen. Este espaciamiento (que, en cuanto tal, es una operación temporal: el espacio y el tiempo son aquí inextricables y ya no se dejan pensar en alguno de sus modelos filosóficos), este espaciamiento espacia el propio tiempo, espaciándolo de su continuo presente. Lo que significa que algo *ocurre*: ocurrir no es ni correr ni estar presente. La ocurrencia ocurre entre presente y presente, entre el correr y el correr. En el continuo correr, o en el puro presente (lo que finalmente se reduce a lo mismo, si nos acordamos de Kant: «En el tiempo, todo pasa, salvo el propio tiempo»), nada puede ocurrir. Y es por eso que la historicidad misma es reabsorbida en historia pensada como tiempo, como sucesión y causalidad al interior del tiempo. Nada puede *tener lugar*, porque no hay lugar (no hay espaciosidad) entre los presentes del tiempo, ni entre el tiempo y sí mismo. No hay lugar «de tiempo en tiempo» (pero también podría decirse: no hay tiempo...). La ocurrencia significa: ofrecer un cierto espaciamiento del tiempo, donde algo tiene lugar, *abrir* el tiempo mismo. Hoy, es la reabsorción de la historia lo que tiene lugar como evento histórico para nosotros, como nuestro modo de estar *actualmente* en la historia...

Pero, ¿cómo tiene lugar esto? Al ser *nuestro*. La posibilidad de decir *nuestro tiempo*, y la posibilidad de este enunciado de tener sentido (si lo tiene), es dada por una reciprocidad entre «nuestro» y «tiempo». No se trata de una propiedad colectiva respecto de la cual *nosotros* seríamos primero, y poseeríamos un cierto tiempo. Al contrario, el tiempo nos da, por su espaciamiento, la posibilidad de estar en cuanto «nosotros», o al menos la posibilidad de decir «nosotros» y «nuestro». Para decir «nosotros», debemos estar en cierto espacio de tiempo común —aun si decimos «nosotros» como un «nosotros» que incluye la totalidad del género humano. Conforme tal enunciado, el espacio de tiempo común es de algunos millones de años (mas no es por casualidad que tal enunciado es pocas veces formulado; una comunidad de millones de años, no es algo tan claro...). Teniendo en cuenta este otro enunciado: «nuestro tiempo ya no es el tiempo de la “historia”», el espacio de tiempo común es de aproximadamente treinta o cincuenta años. Pero no se trata obviamente de una cuestión de tiempo cronológico. Esto puede ser—o esto puede ocurrir— sólo un día. Esto puede ser una historia de un solo día. Una historia *finita* —y acaso no hay otra. Es una cuestión de espacio de tiempo, de tiempo que espacia y/o de tiempo espaciado, que «nos» da la posibilidad de decir «Nosotros» —vale decir la posibilidad de estar *en común*, y de presentarnos o de representarnos como comunidad. Una comunidad que comparte el mismo espacio de tiempo o que participa en él, pues la comunidad misma es este espacio.

¹⁰⁶ *Arte y Espacio.*

La determinación de la historia como algo *común*, o su determinación como el tiempo de la comunidad —el tiempo en cuyo curso algo le ocurre a la comunidad, o el tiempo en cuyo curso la propia comunidad ocurre— en nada es nueva. Desde el comienzo, desde el tiempo histórico del comienzo de la historia, la historia de hecho ha pertenecido a la comunidad y la comunidad a la historia. La historia de una persona singular, o de una simple familia, sólo se vuelve histórica si pertenece a la comunidad. Esto quiere decir también que la historia pertenece a lo político, si político significa (y tal es el caso a lo largo de *nuestra historia*) la construcción, el gobierno y la representación del estar-en-común como tal (y no sólo como el juego social de las necesidades y de las fuerzas individuales o particulares). El aspecto «comunitario» de la historia; o —porque esta palabra no existe en inglés— diría el aspecto «comunista» de la historia (que tal vez no es un aspecto entre otros), es la única cosa duradera que podamos encontrar en *nuestra historia* en cuanto historia de la historia. Y podemos y debemos reconocerlo aun en la época del fin de la historia, pues dicha época es *nuestro tiempo*.

Porque participamos del fin de la historia, porque tenemos algo que intercambiar y discutir a este respecto, somos dados a nosotros mismos, si llega el caso, en cierto tipo de comunidad. Lo que al menos es, para nosotros, no quizás exactamente un signo de historia, pero sí una cierta apertura, sin signos ni ideas, hacia cierta «historia», así como hacia cierto «nosotros».

¿Cómo podemos pensar la historia de una nueva manera, o cómo podemos pensar algo «allende la historia», si «historia» solamente es escuchada en su sentido filosófico-histórico?
¿Cómo podríamos hacer esto a través de la comunidad?

(Quinto paréntesis: *el hecho de que acaso «historia», al igual que muchos otros conceptos de nuestra historia, no posea otro sentido aparte de su sentido filosófico-histórico, significa dos cosas diferentes. Significa primero que los múltiples sentidos de «historia» están realizados y clausurados al interior de la historia misma en cuanto época. Y esta época es precisamente aquella de la realización y de la clausura del sentido como tal, o de la significación como tal, vale decir de la idealidad presentada y de la presencia idealizada o «eidética» del «significado» de un «significante». En la medida en que «historia» significa la significación o la significabilidad del tiempo humano (del hombre en cuanto temporal y de la temporalidad en cuanto humana), con o sin alguna significación final «eterna», ella está en este sentido (en el sentido semiológico-filosófico del sentido) absolutamente clausurada. Pero esto también significa, en un segundo sentido, que el sentido de la «historia» o que la «historia» como sentido —como el proceso del sentido mismo— ha ocurrido, y que el sentido ha ocurrido no sólo en el seno de nuestra historia, sino que como nuestra historia. Lo que también quiere decir que el pensamiento occidental (o la comunidad occidental), en cuanto pensamiento que se piensa como histórico, ha ocurrido y que, por definición, la «historia» ya no es pertinente para pensar esta ocurrencia como tal. Con todo, esto no quiere decir que el sentido no tenga nada que ver con la*

ocurrencia —al contrario. El sentido —entendido si es posible en una acepción diferente de la significación como el elemento en cuyo seno solamente algo como la significación o la no-significación es posible— el sentido como nuestra condición existencial/trascendental: vale decir la condición en la cual la propia existencia es lo trascendental, y por tanto la condición que no consiste inmediata y meramente en ser lo que somos —el sentido en esta acepción no es el sentido de alguna ocurrencia ni de proceso histórico alguno, el sentido no es la significación de lo que ocurre, sino del hecho de que algo ocurre. Es el sentido al interior del cual debemos existir, aun si nos pensamos a nosotros mismos como no-sentido, aun si transformamos la historia en absurdidad (como lo hacemos frecuentemente a través de nuestra historia entera). Acaso el sentido mismo ha ocurrido, o lo que siempre ocurre en la ocurrencia, más allá y/o más acá de la reabsorción de la historia en su significación.)

5. Dirijámonos ahora a la comunidad. Pasaremos por un breve análisis de este concepto, para así poder regresar a la historia. Como esto debe ser breve, me veo obligado a resumir lo que en otros lugares desarrollé sobre el tema.

¿Qué es la comunidad? La comunidad no es una agrupación de individuos, posterior a la elaboración de la individualidad misma, pues la individualidad en cuanto tal sólo puede manifestarse al interior de una tal agrupación. Esto puede ser pensado de modos diferentes: en Hegel por ejemplo, la conciencia de sí deviene lo que es sólo si el sujeto es reconocido como un sí-mismo por otro sí-mismo. El sujeto desea este reconocimiento y, en este deseo, ya no es el sujeto que está. Dicho de otro modo: el sentido del «yo», para tener su sentido propio, debe poder, como toda otra significación, ser repetido fuera de la presencia de la cosa significada: lo que en tal caso sólo puede ocurrir a través del «yo» de otro individuo o a través del «tú» que él me dirige. En cada caso «yo» no soy antes de esta conmutación y de esta comunicación del «yo». La comunidad, y la comunicación, son constitutivas de la individualidad, y no al revés (y la individualidad quizás no es, en último término, sino un límite de la comunidad). Pero la comunidad no es tampoco una esencia de todos los individuos, una esencia que estaría dada antes que ellos. Pues la comunidad no es otra cosa que la comunicación de «seres singulares» separados, que no existen como tales más que a través de la comunicación.

La comunidad no es, pues, ni una relación abstracta o inmaterial, ni una sustancia común. No es *un ser* común, es un ser *en* común, o estar uno *con* el otro, o estar *juntos*. Y *juntos* significa algo que no es ni exterior ni interior al ser singular. Con-junto o ontológico diferente de la constitución substancial al igual que de toda suerte de relación (lógica, mecánica, sensible, intelectual, mística, etc.). «Conjunto» (y la posibilidad de decir «nosotros») tiene lugar allí donde el interior, en cuanto interior, se vuelve exterior, sin que haya formación de algún «interior» común. «Conjunto» pertenece a la manera de no poseer de ningún modo esencia. Es la *existencia*, sin ninguna esencia, sino siendo en cuanto existencia su única

esencia (y esta esencia ya no es una esencia: es el pensamiento principal sobre el que se funda el *Dasein* de Heidegger —si puede hablarse de una fundación). Existir no significa simplemente «ser». Al contrario: existir significa *no* ser en la presencia inmediata o en la inmanencia de un ente. Existir, es no ser inmanente, o no estar presente a sí mismo, y no estar presente *solo*. Existir consiste pues en considerar su «sí mismo» como una «alteridad», de tal modo que ninguna esencia, ningún sujeto, ningún lugar, puedan presentar *esta alteridad en sí*, como el sí-mismo propio de otro, o como un «gran Otro», o como un ser común (vida o substancia). Mas la alteridad de la existencia sólo ocurre como «estar juntos».

Como escribe Marx: «considerar la sociedad como *un* sujeto único es considerarla además falsamente; especulativamente»¹⁰⁷. La comunidad es la comunidad de los *otros*, lo que no significa que diversos individuos poseerían alguna naturaleza común allende sus diferencias, sino tan sólo que participan de su alteridad. Cada vez la alteridad es la alteridad de cada «yo mismo», que no es «yo mismo» sino en cuanto otro. La alteridad no es una sustancia común, sino que es, al contrario, la no-sustancialidad de cada «sí-mismo» y de su relación *con los* otros. Todos los «sí-mismos» están en relación a través de su alteridad. Lo que significa: no están «en relación» —en ninguna de las maneras determinables de la relación—, están *juntos*. El estar-juntos es la alteridad.

El modo propio del ser de la existencia como tal, el modo en que el ser común como tal es puesto en juego, donde el ser como tal está arriesgado o está expuesto, es entonces ser *en* común, o es estar juntos. Soy «yo» (existo) sólo si puedo decir «nosotros» (y esto es verdad tanto del *ego* cartesiano, cuya certeza es para el propio Descartes una certeza común, la más común, pero que solamente compartimos, a cada instante, como otro...). Lo que quiere decir que existo en cuanto que estoy en-(sin)-relación con la existencia de los otros, con las otras existencias y con la alteridad de la existencia. La alteridad de la existencia consiste en su no-presencia a sí. Lo cual tiene lugar desde su nacimiento hasta su muerte. Somos *otros* —cada uno para el otro y cada uno para sí— por el nacimiento y la muerte que exponen nuestra finitud o que hoy exponen *a* la finitud¹⁰⁸. La *finitud* no significa que somos no infinitos —cual seres pequeños o efímeros en el seno de un ser grande, universal y continuo—, sino que significa que somos *infinitamente* finitos, que estamos infinitamente expuestos a nuestra existencia como no-esencia, infinitamente expuestos a la alteridad de nuestro propio «estar» (o: el ser está en nosotros expuesto a su propia alteridad). Comenzamos y terminamos sin comenzar ni terminar: sin tener un comienzo y un final que sean *nuestros*, sino teniéndolos (o siéndolos) sólo como otros, y a través de los otros. Mi comienzo y mi final son precisamente lo que no puedo poseer como mío, y que nadie puede poseer como suyo.

¹⁰⁷ *Ídem.*

¹⁰⁸ Heidegger, *Etre et temps*; cfr. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, pág. 169; Christopher Fynsk, *Heidegger — Thought and Historicity*, Cornell University Press, 1986, pág. 47.

El resultado: ocurrimos, si ocurrir significa tener lugar como otro en el tiempo como alteridad (¿y qué es el tiempo, si no la alteridad radical de cada momento del tiempo?). No somos un *ser* sino una *ocurrencia* (o: el ser está en nosotros expuesto a ocurrir). Esta ocurrencia en tanto que la «esencial» alteridad de la existencia nos es dada como un *nosotros*, lo que no es otra cosa que la alteridad de la existencia (más que la existencia de la alteridad). «Nosotros» no es sino la finitud como sujeto, si la subjetividad pudiera ser finita (pero ella es, en cuanto tal, infinita). Y es la razón por la cual el «nosotros» es un sujeto extraño: ¿quién habla cuando se dice «nosotros»? No somos —el «nosotros» no es—, sino que ocurrimos, y el «nosotros» ocurre, y cada individuo que ocurre no ocurre sino a través de la comunidad de ocurrencia, que es nuestra comunidad. La comunidad es la comunidad finita, vale decir la comunidad de la alteridad, de la ocurrencia. Y esto es la historia. Como lo escribe Heidegger: «el peso esencial de la historia (*Geschichte*) no recae ni en el pasado ni en el presente en su “conexión” con el pasado, sino en el ocurrir (*Geschehen*) propio de la existencia»¹⁰⁹.

Entonces la comunidad no es histórica como si fuera un sujeto que cambia permaneciendo en el seno (o por debajo, así como lo hace un *sujeto*) de un tiempo que corre permanentemente (o un sujeto que tiene este tiempo como sujeto o como subjetividad, cosa que es el fundamento para todo historicismo —y cosa que podría ser dicha, hasta cierto punto, inclusive de Heidegger). Sino que la historia es comunidad, vale decir la ocurrencia de un cierto espacio de tiempo— en cuanto cierto espaciamiento del tiempo, que es el espaciamiento de un «nosotros». Este espaciamiento da el espacio a la comunidad, y tal espacio es el hecho de que la exponga a ella (misma). Tal es la razón de este hecho muy simple y evidente: a saber, que la historia jamás fue pensada como una sumatoria de historias individuales, sino siempre como el modo propio y singular de la existencia común, que es el modo propio de la existencia¹¹⁰.

Podríase incluso decir que el «sentido mínimo» de la palabra «Historia», o su «nucleus semanticus», no es la sucesión de eventos, sino su dimensión común. Esto es: «lo común» como tal, en cuanto ocurre; lo que significa precisamente que «lo» común no está dado como sustancia o un sujeto, sino que ocurre, «como» histórico.

6. En este sentido, la historia es una historia finita. Lo que significa exactamente lo contrario de una historia acabada. La historia acabada es, desde su comienzo, la presentación del ser a través del (o en tanto que) proceso del tiempo: la «reabsorción de la historia». Es la historia la que concierne su fin, y que lo presenta, desde su comienzo (ya como una catástrofe o una apoteosis, ya como una acumulación infinita o como una súbita transfiguración). La historia finita es la ocurrencia del tiempo de la existencia, o de la existencia como tiempo, espaciando el tiempo, espaciando la presencia y el presente del tiempo: no posee

¹⁰⁹ *Ser y Tiempo*, op. cit., § 74.

¹¹⁰ *Op. cit.*, § 84, y el comentario de Ricoeur en *Temps et Récit*, volumen III.

su esencia en ella misma, ni en otra parte (pues no hay otra parte...). Está, así, «esencialmente» expuesta, *infinitamente expuesta a su propia ocurrencia finita como tal*.

La historia finita es la estancia de la existencia, en cuanto existencia común, ya que es el «estar juntos de la alteridad». Lo que también significa que es la estancia de la libertad y de la decisión de existir.

(Sexto paréntesis: *no puedo desarrollar aquí las implicaciones de esta «libertad y decisión de existir». No se la entenderá en el sentido de una libertad subjetiva, que implica o bien un sujeto libre respecto de la historia —en realidad, un sujeto libre de las determinaciones históricas—, o bien la historia misma como sujeto, así como lo estima Hegel (en cierta medida), o bien quizás como lo hacen de un modo más ingenuo Spengler y Toynbee. La libertad será comprendida precisamente como el carácter propio de la ocurrencia y de la exposición de la existencia. No solamente un modo de ser «liberado» de la causalidad o del destino, sino que un modo de estar destinado a tomarlos en cuenta, de estar destinado a la historia en cuanto ocurrencia. Lo que no significa alguna causalidad o necesidad «meta-históricas». Significa que esto puede, solamente y ante todo, abrirnos —o abrir el ser como tal— a algo así como la «causalidad» o el «destino», la «necesidad» o la «decisión». Significa que somos enteramente seres históricos (y no seres cuya historia sería un accidente o un proceso); significa además que la historia es la exposición propia de la existencia que estamos destinados (eso es la «libertad») a pensar y a llevar como causalidad y/o como azar, como proceso y/o como ocurrencia, como necesidad y/o como libertad, como fugacidad y/o como eternidad, como unidad y/o como múltiple, etc.)*

La historia es la presentación o la llegada a la presencia de la existencia por cuanto la existencia misma es finita, y entonces común —lo que quiere decir, otra vez, que no posee esencia, sino que *es*, por «esencia», la ocurrencia (o, mejor, la ocurrencia de la posibilidad de que algo ocurra o no). La comunidad no significa una ocurrencia común, sino la ocurrencia misma, la historia (el *Geschehen* de la *Geschichte*) de la comunidad. La comunidad es el «Nosotros» que ocurre en cuanto estar-juntos de la alteridad. En cuanto ser singular, sólo poseo una historia singular (vale decir existo) en la medida en que estoy expuesto a y en el seno de la comunidad, aun si no poseo un rol particular o importante en la comunidad. «Yo» en «nosotros» y «nosotros» como «nosotros» *son* históricos porque pertenecemos, como a nuestra esencia, a esta ocurrencia que es la *finitud del Ser mismo*. El hecho de que el ser mismo sea finito significa que no es ni sustancia ni sujeto, sino que está *ofrecido en* la existencia y *a* la existencia. El Ser es la ofrenda a la existencia —y pertenece al carácter propio de la ofrenda el ocurrir (el estar ofrecida). Es lo que se podría llamar nuestro comunismo histórico: ocurrir como, y al, *nosotros*.

De este modo, la historia finita no entrega ningún acabamiento ni ninguna representación de algún sujeto, ni espíritu ni hombre, ni libertad ni necesidad, ni una u otra Idea, ni siquiera la Idea de alteridad, que sería la Idea del tiempo y la Idea de la Historia misma: la alteridad no tiene Idea, sino que tan sólo ocurre— como estar-juntos.

(Séptimo paréntesis: *allí estaría el punto estratégico de una relectura de la filosofía de la historia de Hegel, o de la filosofía de Hegel como historia. Porque si la historia es la historia del espíritu o de la razón, es en el sentido en que, como lo escribe Hegel, «la razón es inmanente a la existencia histórica, se realiza en esta existencia y a su través»¹¹¹. Ahora bien, esto significa que la razón no es nada salvo la existencia histórica, y que la «razón» deviene el «evento» de la existencia histórica (con respecto a lo cual la dialéctica «puede ser considerada», como lo escribe Suzanne Gearhardt, «como trabajando contra sí misma»¹¹²). En este sentido la razón no sería tanto la esencia del sujeto de la historia, sino que más bien la historia sería la única existencia de la razón. Por ello la racionalidad de esta razón debería ser entendida de un modo completamente diferente del modo «hegeliano» ordinario, y acaso como la «racionalidad» de la ocurrencia como tal y como la ocurrencia de la razón. Esta relectura de Hegel sería una relectura del discurso filosófico de la historia en general. Su principio o su esquema sería que la historia filosófica, como proceso de la identidad del espíritu (o del hombre, de la humanidad, etc.) en cuanto identificación de la identidad como tal, siempre ha sido al mismo tiempo diferencia infinita y diferenciación de la identidad.)*

La historia finita: debería quedar claro desde ahora que la finitud y la historia son una misma cosa y que «la historia finita» es una tautología, si tan sólo guardamos la «historia» lejos de su auto-reabsorción. La historia finita, o la historia en cuanto historia, la historia en su historicidad (considerando como sentido que «historia» es la palabra adecuada que debe seguir siendo utilizada...), no es la presentación de alguna realización, ni de alguna esencia —ni aun de su propio proceso o transcurso. Es la representación de la no-esencia de la existencia (que es ella misma un evento histórico, la ocurrencia de la historia que se muestra como época, así como este concepto y este discurso de la «existencia» son una parte de la filosofía en cuanto se ponen en cuestión).

La historia finita es la presentación de la existencia tal cual es, existencia y comunidad a la vez, nunca presente a sí misma. Cuando enunciamos algún «ellos» histórico, como «los Griegos», o «los Padres Fundadores», o «los miembros de los soviets rusos en 1917»; cuando enunciamos este «ellos» —eso es propiamente escribir la historia— decimos en su lugar el «nosotros» que a la vez «les» pertenece y no «les» pertenece, ya que es su comunidad historial e histórica la que

¹¹¹ *Filosofía de la historia*, Introducción.

¹¹² *Le moment critique de (la philosophie de) l'Histoire*, inédito.

sólo aparece a través de la historia, a través de *nuestra* manera de decir «Ellos» cuando «Ellos» ya no están presentes. Mas incluso cuando los Griegos decían «nosotros», algo de «los Griegos» había pasado ya, y un nuevo espaciamiento de tiempo abría la comunidad «griega» a su propio porvenir. La existencia histórica es siempre la existencia fuera de la presencia. El «Ellos» que escribe el historiador muestra que el «Nosotros» que implica no está ni estuvo alguna vez, como tal, presente. El «Nosotros» viene siempre desde el futuro. Así sucede con «nuestro» «Nosotros» cuando nos pensamos como la comunidad en el espacio de tiempo de un fin de la Historia.

La historia, en su ocurrencia, es aquella en la cual nunca somos capaces de estar presentes, y *esto* es nuestra existencia y nuestro «Nosotros». Nuestro «nosotros» está constituido por esta no-presencia, que en nada es una presencia, sino que es la ocurrencia como tal. Escribir la historia —que siempre es el modo en que la historia se hace (hablamos de *escribir* la historia aun cuando pensamos y decimos que *hacemos* la historia, «en presente», cuando pensamos estar en una apertura histórica y lo decimos)— no consiste en representar alguna presencia pasada o presente. Se trata de trazar la alteridad de la existencia en su propio presente y en su propia presencia. Y es por ello que la historia es esencialmente *escritura*, si la escritura es el trazado de la diferencia, a través de la diferencia del trazo. Como lo escribe Werner Hamacher, escribir la historia es «Un adiós» a la presencia del evento histórico. En alemán : «was geschieht ist Abschied» (lo que ocurre es adiós y/o separación, tal es el sentido literal de «Abschied»¹¹³). Estar presente en la historia y a la historia (enjuiciar, tomar decisiones, hacer elecciones en vistas de un futuro) nunca es estar presente a sí mismo en cuanto que histórico. Es estar espaciado —o estar escrito— por el espaciamiento del tiempo mismo, por este espaciamiento que abre la posibilidad de la historia de la comunidad. Esto viene siempre del futuro: mas este «futuro» ya no significa un futuro presente, que viene hacia nosotros a través de su representación. «Futuro» significa el espaciamiento de tiempo, la diferencia que no está *en* el tiempo, sino que es la diferencia *del* tiempo —el espacio por el cual el tiempo se difiere él mismo, y que es el espacio de la comunidad en su existencia.

7. Si el tiempo es comprendido como sucesión y transcurso permanente (y no hay otra comprensión del tiempo como tal), la historia no pertenece al tiempo, o la historia requiere de un pensamiento del tiempo completamente diferente —un pensamiento de su poder espaciante y de su espaciamiento. (Y por la misma razón, la historia no pertenece a la causalidad, pensada ya sea como unidad, ya sea como multiplicidad de series causales —inclusive si la causalidad no es dada, sino sólo representada como Idea¹¹⁴.) Pues la permanencia de los tiempos que cambian

¹¹³ «Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignissen», *Akten der 7° Internationalen Germanisten Kongress*, Göttingen, 1985, Bd. XI.

¹¹⁴ Así como lo declara Lyotard, *op. cit.*, pp. 45-46.

en permanencia (el tiempo como sustancia, según Kant) es presencia como presente a sí misma, si nunca da de hecho una presentación de sí. La historia empero es la llegada-a-la-presencia, es la llegada (llegada «del porvenir») en cuanto que *llegada*, ocurrida, lo que quiere decir: en cuanto no-presente. No es la permanencia de un devenir. La historia no deviene nada —a no ser la historia, que no es devenir, sino llegada. No pertenece al presente del tiempo, a los tiempos de la presencia (el presente pasado, el presente presente, el presente futuro). Así como no pertenece a la memoria. La memoria es la (re)presentación del pasado. Es el pasado *viviente*. La historia comienza allí donde cesa la memoria. Comienza allí donde *cesa la representación*. El trabajo del historiador —que nunca es un trabajo de la memoria— en numerosos sentidos es un trabajo de representación, pero en relación con algo no-representable, y que es la historia misma. La historia es no representable no en el sentido en que habría alguna presencia oculta tras las representaciones, sino en que es la *llegada* a la presencia, como ocurrida. ¿Qué significa llegar?Cuál es la constitución particular del «llegar», allende la presencia y la ausencia, sería la pregunta por un acercamiento a propósito de la historia más preciso que éste.

Como lo subraya Hannah Arendt en su ensayo *El concepto de historia*, sólo el pensamiento moderno de la historia le ha otorgado el lugar privilegiado al tiempo como sucesión temporal. Puede agregarse que el concepto de causalidad está implicado en este modo de pensar. La causalidad es aquello que no podría admitir la ocurrencia como tal —la ocurrencia *en cuanto que ocurre* y no en cuanto evento que sucede a otro evento, la ocurrencia en cuanto que llega. Temporalidad y causalidad no conciernen a la ocurrencia. Sólo conciernen al cambio, que todavía es el cambio de algunas sustancias o sujetos, y no a la ocurrencia (el nacimiento o la muerte) de la sustancia o del sujeto en sí mismo (es lo que Kant dice respecto de la causalidad). Esto quiere decir: la temporalidad y la causalidad pertenecen a una *naturaleza*, y la historia en este sentido es un proceso natural, es el género humano que progresa como una naturaleza que se desarrolla (aun si la «naturaleza» fuera pensada como el propio proceso).

El tiempo de la sucesión es la auto-sucesión del tiempo. Para hablar en los términos de Kant, es la sucesión de los fenómenos, y el fenómeno de la sucesión, mas no la ocurrencia de la fenomenalización como tal. No es el nacimiento o la muerte de algo. No es el *tener lugar* de algo, el espaciamiento que permite su emergencia o su desaparición singular.

Este espaciar, este espaciamiento del propio tiempo no es otra cosa que la alteridad, la heterogeneidad que adviene en el tiempo. Pero, ¿qué significa *advenir en el tiempo*? Esto significa que algo, que no es ni el tiempo, ni la presencia, ni la sucesión de las presencias, ni la sustancia del proceso, le ocurre al tiempo, aunque no de un modo temporal. Significa algo que no ocurre «de» tiempo «en» tiempo, que no se sucede a sí mismo. Sino que adviene a partir de nada —o no va hacia nada (el nacimiento y la muerte). Este nada —que siempre es «futuro»— no es *nada*: no es otra sustancia negativa que vaya a la par con esa

que se sucede a sí misma. Este nada es el hecho de que nada *tiene lugar* en la ocurrencia, porque no hay lugar que tener: pero está el espaciamiento de un lugar como tal, la nada espaciando el tiempo, abriendo en él la alteridad, la heterogeneidad de alguna existencia.

(Octavo paréntesis: *En un sentido que debiéramos prudentemente distinguir de su acepción ordinaria, este nada, o este advenimiento de nada como abriendo el tiempo, es la eternidad. La eternidad no será comprendida aquí como estando fuera del tiempo, ni como viniendo después del tiempo (como otro tiempo futuro). La eternidad es: la existencia como el advenimiento en el tiempo. Esto es la historia, que es, pues, nuestra eternidad finita. La eternidad es finita porque de hecho no posee su esencia en ella misma. La eternidad no es otra cosa que la exposición al tiempo de la existencia, así como la exposición de este tiempo. Este tema implicaría tanto una relectura de Hegel (Enciclopedia, § 258) como de las Tesis sobre la Historia de Benjamin.*)

Lo que ocurre—o mejor, que algo ocurra— no proviene de la homogeneidad de un proceso temporal, ni de la producción homogénea de este proceso a partir de un origen. La ocurrencia significa al contrario que el origen no está ni estuvo nunca presente. Lo que equivale a decir, con Heidegger, que el Ser *no es*, y lo que equivale a decir: *nosotros* no nos sucedemos a nosotros en la pura continuidad de un proceso sustancial, ni individual ni colectivo, sino que *aparecemos* como *nosotros*, en la heterogeneidad de la comunidad, que es la historia, porque no poseemos ni somos nuestro origen. La historia en este sentido significa la *heterogeneidad del origen*, del Ser y de «nosotros mismos».

Tal heterogeneidad sin embargo no es otra cosa que la heterogeneidad del tiempo mismo: la sucesión en efecto nunca sería sucesión si no fuera una heterogeneidad entre el primer y el segundo tiempo —entre los presentes del tiempo. Entre los presentes ya no hay tiempo. *Llegar*, como lo hace la ocurrencia, o advenir en el tiempo, es el propio tiempo que sale de sí mismo, que sale de su sí-mismo. Es el defecto del tiempo—que en cierto sentido es la misma cosa que la plenitud del tiempo: el «evento», el tiempo pleno de su propia heterogeneidad, y por tanto espaciado. La existencia, en cuanto condición ontológica del ser finito, es el tiempo fuera de sí mismo, la apertura de un espacio de tiempo en el tiempo, que también es un espacio del «nosotros», un espacio de la comunidad, que no está abierto ni «fundado» por otra cosa que por este espaciamiento del tiempo.

La «fundación» puede ser considerada como un modelo de evento histórico. Ahora bien, ¿qué es la fundación, si no el tiempo que espacia y la heterogeneidad? La fundación, como tal, no sucede a nada. La fundación, por definición, no tiene fundamento. La fundación no es sino el trazar de un límite que espacia al tiempo, que abre un nuevo tiempo o que abre el tiempo al interior del tiempo. Cada vez, lo abierto es un *mundo*, si mundo no significa universo o cosmos, sino el lugar propio de la existencia como tal, el lugar de «estar dado al mundo» o de «llegar al

mundo». Un mundo no es ni espacio ni tiempo: es nuestra manera de existir juntos. Es *nuestro* mundo, el mundo de *nosotros*, no como una posesión sino como la apropiación de la existencia en cuanto finita, en cuanto que su propia esencia (*existir*) es al mismo tiempo llegar a un mundo y abrirlo. Pero este tiempo no es el de un origen, ni el origen del tiempo: existe—al espaciar el tiempo del tiempo, al abrir la posibilidad de decir «nosotros» y de enunciar y de anunciar por este «nosotros» la historicidad de la existencia. La historia no es un relato, ni un informe; es el anuncio de un «nosotros» (y en este sentido es escritura).

(Noveno paréntesis: *en esta medida, toda fundación de alguna institución —o, si se prefiere, toda institución como tal, en su propia ocurrencia instituyente, es una suerte de espaciamiento, de apertura de un tiempo espaciado de la historia, no obstante el espacio clausurado y clausurante que al mismo tiempo puede producir.*)

(Décimo paréntesis: *naturalmente, en nada se diferencia esto de un ensayo para comentar y desarrollar [aun si no se entra aquí en la teoría heideggeriana de la historia] el Ereignis de Heidegger —vale decir el Ser mismo como ocurrencia que apropia la existencia a sí misma, y entonces tanto a su finitud como a su esencia no apropiable. La lógica del Ereignis es esta lógica que Derrida expresó como «différance», lógica de lo que en sí difiere de sí. Quisiera agregar: lógica de la existencia y de [o en tanto que] la comunidad en la medida en que ellas nunca son «entes» ni «dadas», sino que están ofrecidas: estamos ofrecidos a nosotros mismos y es nuestro modo de ser y de no ser —de existir sin estar presentes, o de sólo estar en la presencia de la ofrenda. La presencia de la ofrenda es su llegada o su futuro. Estar ofrecido o recibir la ofrenda del futuro, es ser «historial» o «Histórico». Pero tengo plena conciencia de que estos tres conceptos [Ereignis, différance, ofrenda] justamente no pueden ser tomados por «conceptos» ni pueden construir otra, inclusive «nueva», «teoría» de la «historia», de la «comunidad» y de la «existencia». Puesto que ellos mismos tan sólo están ofrecidos sobre el borde de una época y de un discurso que son nuestros y que ya no son nuestros al mismo tiempo [el tiempo del fin de la «historia»]. Así, tan sólo ofrecen la oportunidad de partir de ellos —de sus significaciones y de su ausencia de significación— hacia otro espacio de tiempo y de discurso. A través de estas frágiles «señales» [más que «signos»], es la historia la que se ofrece a nosotros: la oportunidad, que debemos asir, de tener otra historia que nos llegue, de tener otra articulación del «nosotros», otra enunciación del futuro. Esto no es una teoría, pues no pertenece a un discurso sobre la historia y la comunidad, o por encima de ellas. Sino que es —estas palabras, estos conceptos, estas señales— la manera en que la historia se ofrece, como ocurrencia, en un pensamiento que ya no puede ser pensado como «Pensamiento de la Historia». Ofrecer es presentar o proponer —no imponer— el presente, como un don. En la ofrenda el don no es dado. La ofrenda es el futuro*

de un don y/o el don no dado de un futuro. Teniendo a la vista la ofrenda, tenemos algo que hacer, vale decir: aceptarlo o no. Debemos decidirlo sin saber lo que está ofrecido, porque no está dado [no es un concepto o una teoría]. Es la historicidad de la verdad: se ofrece a nuestra decisión, y nunca es dada.)

El tiempo abierto como mundo (y esto quiere decir que el tiempo histórico es siempre un tiempo de cambio de mundo, vale decir, al menos en este sentido, una *revolución*), el tiempo abierto y espaciado como el «nosotros» de un mundo, para un mundo y de un mundo, es el tiempo de la historia. El tiempo de la temporalización de nada—o, al mismo tiempo, el tiempo de un atestamiento, de una plenitud. El tiempo histórico es siempre un tiempo *pleno*, un tiempo colmado por su propio espaciamiento. Benjamin escribe: «La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora»¹¹⁵. Sin embargo, ¿qué es «ahora» y qué significa estar pleno de «ahora»? «Ahora» no significa el presente, o no representa el presente. «Ahora» presenta el presente, o lo hace *llegar*. El presente, como lo sabemos a través de toda la tradición, no es presentable. El presente del «ahora» que es el presente de la ocurrencia, nunca está presente. Pero «ahora» como performativo (como la articulación que puede ser *nuestra*, que performa el «nosotros» igualmente que el «ahora») presenta esta falta de presencia, que es también la llegada de nosotros y de la historia. Un tiempo pleno de «ahora» es un tiempo pleno de apertura y de heterogeneidad. «Ahora» quiere decir «nuestro tiempo», y «nuestra época» quiere decir: «nosotros, colmando de existencia el espacio del tiempo». No es una realización; es la ocurrencia. La ocurrencia realiza... la ocurrencia. La historia realiza... la historia. Es una destinación (no un destino) o, para hacer uso de otro término, una exposición. La historia es la destinación o la exposición a la historia—vale decir la exposición a la existencia como manera de ser sin realización, sin presencia realizada. Y es para *nosotros, hoy*, la propia manera de estar. Como lo escribe Birault: «El ser entero está destinado a la historia»¹¹⁶. Lo que significa que el ser entero no *es* nada más que esta destinación o exposición: la exposición finita de la existencia a la existencia. De *nuestra* existencia que es la posibilidad y la ocasión de decir «nosotros, ahora».

«Nosotros, ahora» no significa que estemos presentes en una situación histórica dada. Ya no podemos comprendernos como una etapa determinada en el seno de un proceso determinado (aunque no podamos *representarnos* a nosotros mismos, salvo como el resultado de la época entera de la historia en cuanto proceso de determinación...). Pero debemos participar en un espacio de tiempo como en una comunidad. La comunidad es participar en la existencia; lo que no equivale a compartir alguna sustancia común, sino que es estar juntos expuestos a nosotros mismos en cuanto heterogeneidad: a la ocurrencia de nosotros mismos. Lo que significa: debemos participar en la historia como en la finitud. Si finitud quiere

¹¹⁵ Tesis sobre la filosofía de la historia, XIV.

¹¹⁶ Heidegger et l'expérience de la pensée, París, 1979, pág. 545.

decir: no recibimos a nosotros mismos de alguna esencia o de algún origen, sino deber decidirse ser *histórico*. La «historia» no es siempre y automáticamente historia. Debe ser considerada como una ofrenda y debe ser decidida. Ya no recibimos nuestro sentido de la historia —o la historia no da ni enuncia ya el sentido. Pero debemos decidarnos a enunciar nuestro «nosotros», nuestra comunidad, a fin de entrar en la historia.

Debemos decidarnos a —y cómo— estar en común, cómo permitir a nuestra existencia existir. No sólo es cada vez una decisión política, es una decisión a propósito de lo político: si y cómo permitimos a nuestra alteridad existir en conjunto, inscribirse como comunidad e historia. Debemos decidarnos a hacer—a escribir— la historia, lo que quiere decir exponernos a la no-presencia de nuestro presente y a su *llegada* (en cuanto un «futuro» que no es un presente que sucede, sino la llegada de *nuestro* presente). La historia finita es esta decisión infinita *para con* la historia —si podemos aún usar la palabra «historia», como intenté hacerlo, al menos hoy. En el tiempo, «hoy» ya es ayer. Mas cada «hoy» es también la ofrenda de la ocasión de espaciar el tiempo y de decidir en qué ya no es el tiempo, sino que *nuestro* tiempo.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Althusser, L.: 15n
Antelme, R.: 61n
Arendt, H.: 15n, 49n, 77n, 149, 169
Aristóteles: 87
Adorno, T.: 149, 151
- Bachoffen: 75n
Badiou, A.: 15n
Bailly, J. C.: 70
Bakunin, M.A.: 25
Barthel, P.: 80n
Barthes, R.: 22
Bataille, G.: 14, 18-20, 23n, 31, 34-50, 53-70, 96-100, 113, 131
Benhöffer, D.: 80n
Benjamin, W.: 21, 60, 85n, 123, 149, 170, 173
Birault:
Bisson, L.: 88n
Blanchot, M.: 21, 55, 60, 70, 81n, 96, 100-105, 112
Bloom: 123
- Cassirer, E.: 75n
Cecil, R.: 77n
Clastres, P.: 82, 86n, 87, 93, 145
Coleridge, S. T.: 82n
Corbin: 42
Cristo, J.: 25
- Deleuze, G.: 15n, 38n, 131, 134n
Derrida, J.: 38n, 45, 90n, 114n, 134n, 155, 162n, 172
Descartes, R.: 31, 55, 128, 145, 162
Detienne, M.: 76n, 83n, 86n
- Eigeldinger, M.: 103
Ellul: 15n
- Fédier, F.: 88n
Foucault, M.: 149
Frank, M.: 75n, 84n
Freud, S.: 31, 39, 52, 57, 75-76, 75n, 93n

Fynsk, C.: 162

Gauchet, M.: 48n

Gearhardt, S.: 166

Girard: 59n

Goethe, J.W.: 75n

Görres: 75n

Guattari, F.: 38n

Gravel, G.: 31n

Hamacher, W: 70, 168

Heidegger, M.: 19-20, 31, 33, 42, 50, 52n, 57-58, 60, 82n, 94n, 98, 121, 128, 130, 134n, 139, 142, 149, 157, 161, 162n, 163, 170, 172

Hegel, G. W. F.: 16, 19, 25-26, 33, 56, 59n, 67, 68n, 86n, 131, 134, 150-151, 161, 170

Henry, M.: 20n

Herder, J.G.: 16, 75n

Hitler, A.: 103n

Hölderlin, F.: 26, 82n, 86n, 88n

Hollier, D.: 34n

Husserl, E.: 134n

Jolles: 75n

Kant, I.: 90, 94, 119, 128-129, 157, 168-169

Kerenyi: 75n, 77n

Lacoue-Labarthe, P.: 31n, 62n, 77n, 86n, 90n, 123n

Leenhardt, M.: 83

Leibniz, G.W.: 29

Lenin: 21

Levinas, E.: 130-131

Lévi-Strauss, C.: 75, 81n, 84n, 89-94

Mallarmé, S.: 25

Mann, T.: 77n

Marmande, F.: 34n

Marx, K.: 14, 20n, 21, 25, 61, 85n, 117-121, 131, 134n, 144, 150, 154, 162

Merleau-Ponty, M.: 82n

Morante, E.: 151

Nietzsche, F.: 26, 49, 77, 93n, 94n, 134n, 153

Otto, W.F.: 75n, 84n

Pasolini, P.P.: 15n

Patocka: 149

Platón: 83, 86n, 87, 93, 145

Poliakov, L.: 77n

Rancière, J.: pref. [?], 15n

Ricœur, P.: 80n, 149, 164n

Rousseau, J. J.: 24-25, 53, 146

Sade, D.A.F.: 56

Sartre, J. P.: 13, 17

Schelling, F. W. J.: 20, 75n, 82, 86, 88-94, 110

Schlegel, A.: 86n, 86?, 88?

Schlegel, F.: 25, 75n, 83, 86n, 86?, 88?

Schönberg, A.: 84n

Schopenhauer, A.: 49, 94

Sichère, B.: 46n

Sócrates: 123

Solzhenitsin, A.: 14

Sorel: 77n

Spengler, O.: 165

Spinoza, B.: 89

Stalin: 21

Toynbee, A.: 165

Trotsky, L.: 21

Vaihinger: 93n

Vernant, J. P.: 80n

Vico, G.: 83

Villiers: 31

Wagner, R.: 25, 75n, 77n

Wittgenstein, L.: 134n

White, H.: 154

Zinoviev: 14