

Jean-Luc Nancy

LA COMUNIDAD
DESOBRADA

Nueva edición revisada y aumentada

ARENA LIBROS

comienza. La comunicación que tiene lugar sobre 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, antes que a un destino o a un porvenir. El «comunismo literario» indica al menos esto: que la comunidad, en su resistencia infinita a todo lo que quiere acabarla (en todos los sentidos de la palabra), significa una exigencia política irreprimible, y que esta exigencia política exige a su vez algo de la «literatura», la inscripción de nuestra resistencia infinita.

Esto no define ni *una* política, ni *una* escritura, puesto que reenvía, por el contrario, a lo que resiste a la definición y al programa, ya sean políticos, estéticos o filosóficos. Pero esto no se aviene a toda «política» ni a toda «escritura». Designa una toma de partido por esta resistencia «comunista literaria», que más que inventarla nosotros nos precede — que nos precede desde el fondo de la comunidad. Una política que no quiera saber nada de esto es mitología, o economía. Una literatura que no quiera decir nada de esto es divertimento, o mentira.

Aquí, es necesario que me interrumpa: a ti te toca dejar que se diga lo que nadie, ningún sujeto, podría decir, y que nos expone en común.

CUARTA PARTE

DEL SER-EN-COMÚN

I

(del ser -en-común)

¿Hay algo más común que ser, que el ser? Somos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia. No estamos aquí para compartir la no-existencia, ella no es para ser compartida. Pero el ser no es una cosa que poseyéramos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, por tanto, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que es en común. El ser es en común. ¿Hay algo que sea más simple constatar? Y sin embargo, ¿hay algo más ignorado, hasta aquí, por la ontología?

Estamos muy lejos de haber alcanzado el punto donde la ontología debería ofrecerse directamente y sin ninguna demora en cuanto comunitaria. Donde el ser se retiraría —según la lógica más estricta de su retirada y de su diferencia— en el ser-en-común de los existentes (por no decir aquí nada de la extensión de la «existencia» a todos los entes o solamente a algunos de ellos, hombres, animales, etc.). La comunidad del ser —y no el ser de la comunidad— es de lo que debe tratarse en adelante. O si se prefiere: la comunidad de la existencia — y no la esencia de la comunidad.

(Así y todo, no es seguro que el punto de la ontología comunitaria pueda ser «alcanzado» al modo de una etapa reconocible en un proceso progresivo del conocimiento filosófico. La comunidad del ser no es simplemente una verdad ignorada o encubierta por una tra-

dición obstinadamente individualista, solipsista o monadista. También la experiencia de esta comunidad está sin duda oculta en toda esta tradición, y, por razones sin duda de principio, no es accesible más que para una *praxis* cuya ocultación «teórica» es, por así decir, constitutiva. La experiencia del ser-en-común es, sin duda, aún más evidente y está aún más alejada, es aún más «irreflexiva», se diría 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» detenta, en cuanto «praxis», toda la potencia de la subversión o de la revolución permanentes que constituyen lo que se llama el «pensamiento». — Pero, sea como fuere, no propongo hoy más que liberar las condiciones previas de acogida del «pensamiento» en este sentido.)



Imitando el enunciado de la tesis de Kant acerca del ser, se podría decir: *La comunidad no es un predicado del ser, o de la existencia. No se cambia nada en el concepto de la existencia añadiéndole o restándole el carácter de la comunidad. Pero la comunidad es simplemente la posición real de la existencia.*

Esta imitación tiene, sin duda, alguna virtud pedagógica. Debe hacer entender que el ser-en-común, o el ser-con, no se añade de manera segunda y extrínseca al ser-sí-mismo y al ser-solo. Debería llegar hasta hacer entender que lo que Heidegger denominó el *Mitsein*, e incluso el *Mit-da-sein*, no está aún pensado en él con la radicalidad ni con la determinación que convendrían. Es necesario, en efecto, comprender que el «mit» no califica al «sein» (como si el ser subsistiera ya por sí mismo de cualquier manera, como si el ser fuera *sí-mismo*, es decir como si el ser fuera o existiera, absolutamente), y que el «mit» no califica ni siquiera al «dasein», sino que lo consti-

tuye esencialmente. En un alemán barroco, diría que se trata del «*seindamit*», o del «con» como modalidad propia, exclusiva y originaria del ser-ahí o del ser-el-ahí.

Pero esta imitación revela enseguida su impropiedad. Porque se supone que la existencia pensada como predicado se añade al concepto de una cosa (lo que Kant niega). Pero la existencia misma, y en virtud de la tesis de Kant (que, 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. Ella es «la simple posición» de la cosa. El ser no es ahí ni substancia ni causa de la cosa, sino que es un ser-la-cosa donde el verbo «ser» tiene el valor transitivo de un «poner», pero donde el «poner» no pone sobre otra cosa (ni en virtud de otra cosa) que sobre (y en virtud de) el ser-ahí, el ser-arrojado, entregado, abandonado, ofrecido de la existencia. (El *ahí* no es un suelo para la existencia, sino su tener-*lugar*, su llegada, su venida — es decir, también su diferencia, su retirada, su exceso, su excripción.)

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

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

En la subsistencia inmanente no hay *sí-mismo*. Hay una esencia, con sus predicados — pero no hay un *sí-mismo* de esta esencia, o para

esta esencia. En rigor, no se puede ni siquiera decir de ella que sería «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 —es decir, lo habéis comprendido, en la *ex*-posición, en el ser-abandonado-al-mundo— la esencia está expuesta. ¿A qué está expuesta? A nada distinto de *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 la de agravar hasta el desfondamiento, y por la vía del pensamiento del ser y de su *diffère/ance*, el pensamiento hegeliano del Sí-mismo): la esencia está expuesta a ser *de sí, para sí y a sí* lo que ella es *en sí*. (Es, en el fondo, lo que Heidegger enuncia en la tesis de la *Jemeinigkeit* de la existencia, pero este enunciado tiene el defecto de disimular el *sí-mismo* bajo el *mí-mismo*, y de prestarse al equívoco de una apropiación individual, subjetiva y unilateral, a pesar del tema unido del *Mitsein*, que por esta razón también se trata de radicalizar.)

El sí-mismo al que la existencia expone no es una propiedad subsistente previa a la exposición, y que vendría a mediatizarse dialécticamente. Y esto por la simple razón de que no hay «el sí-mismo». *Sí mismo* es un «caso régimen», exactamente como *se*, cuyo doblete es, y exactamente como *el otro* (del cual Lévinas hace valer esta particularidad de «caso régimen»). *Sí-mismo* no tiene *nominativo*, sino que está siempre declinado. Es siempre el objeto o el complemento de una acción, de una destinación, de una imputación. «*Sí-mismo*» no «es» más que *a sí, de sí, para sí*, etc. Y sea cual sea la paradoja que haya que ver en ello, *sí-mismo* no es *sujeto*. Ser *a sí-mismo*, y no ser *sí-mismo*, es la condición de ser 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 tanto que *es*, y no subsiste. *Sí mismo* es el acaecimiento, la venida, el acontecimiento de ser.

Así, habrá que decir que lo que la esencia es *en sí*, no es su sub-

sistencia y su propiedad, sino que es ser *a sí*, estar expuesta a la declinación de existir. La esencia es *en sí* la existencia — es también lo que quiere decir, en resumidas cuentas, el axioma de Heidegger de que la existencia es la esencia del Dasein. Me ha ocurrido transcribir esto diciendo que la existencia es sin esencia. Es una 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 substancia, será necesario precisar que «es», en este enunciado, debe tomar el valor transitivo que Heidegger (en *Was ist das, die Philosophie?*) trata de darle como su valor verdadero, por lo demás imposible de semantizar, sentido transitivo que transita todo el «sentido». *Toda* la ontología se reduce a la transitividad del ser.

La esencia *se* expone esencialmente a la existencia. Expone el sí-mismo al ser-a-sí. El *a-sí* constituye este borde, este límite o este 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 algo aún demasiado exterior para lo que no permite separar los interiores de los exteriores). *Sí-mismo* no es solamente, como quiere Hegel, la conciencia-de-sí que necesita ser reconocida para reconocerse, y no es solamente, como dice Lévinas, el «rehén» del otro. Él es «en sí» el caso régimen, el otro de su declinación. Ser-sí-mismo es ser-a-sí, estar — expuesto-a-sí: pero *sí-mismo*, en sí mismo, *no es más que la exposición*. Ser-a-sí es ser-a-la-exposición. Es ser-al-otro, si «el otro» declina en suma «en sí y para sí» la declinación de *sí-mismo*. Toda la ontología se reduce a este ser-a-sí-al-otro. La esencia ahí no *es*, transitivamente, más que la exposición de su subsistencia: la cara expuesta del subsistente, que no existe más que en cuanto expuesto, para 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 existen-

cia, por el contrario, no es más que la presencia *a* sí cuyo *a* declina, difiere, altera esencialmente el sí-mismo para *serlo*, es decir, para *existirlo*, es decir, para *exponerlo*. El devenir-sí «del» sí-mismo es un devenir-imperceptible, diría tal vez Deleuze: imperceptible a toda asignación de esencia. El devenir-sí es la extensión indefinida de la superficie donde la substancia se expone. Es, por tanto, un devenir-el-otro *que no comporta 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. Hacen la partición de ser del existente.

Esto es lo que se transcribirá diciendo: no hay comunión, no hay ser común, hay el ser *en* común. Toda la ontología, desde el momento en que es esta lógica del ser en sí como ser a sí, se reduce de este modo al *en-común* del *a-sí*. Esta «reducción», o esta reevaluación total, o esta revolución de la ontología es sin duda lo que nos acaece, aún mal advertido, desde Hegel y Marx, Heidegger y Bataille. El sentido del ser no es común — sino que el *en-común* del ser transita todo el sentido. O aún: la existencia no *es* más que para ser compartida. Pero esta partición —que se podría designar como la *aseidad* de la existencia— no distribuye una sustancia ni un sentido común. No reparte más que la exposición del ser, la declinación del sí-mismo, el temblor sin rostro de la identidad expuesta: *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». Lo que designa la segunda no es solamente un tema para lo que designa la primera, sino que se podría mostrar que la comunidad es el tema de todos los temas de la filosofía, y que tal vez incluso excede o precede a lo «temático» mismo en la filosofía. Antes de que ésta se dé ningún «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»). No es casualidad, sin duda, que el acontecimiento que nombramos «comunismo», o rubricado «Marx», haya tenido lugar ante todo como el acontecimiento de una relación determinada con la filosofía (con su «supresión» en su «realización»).

Al admitir que la filosofía representa el cuestionamiento, o la afirmación, del sentido, se debería decir que la comunidad da la modalidad de este cuestionamiento, o de esta afirmación: (¿)cómo compartir el sentido (?), el sentido o este *logos* que por sí mismo significa ya *reparto* (partición y repartición, dialogía, dialéctica, diferencia de lo idéntico...). El sentido es común, comunicante, comunica-

do, en común por definición. Suponiendo que mi existencia «tuviera» un «sentido», él es lo que la hace comunicar y lo que la comunica con otra cosa que yo mismo. El sentido constituye mi relación conmigo en cuanto relacionado con un 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 viene a ser lo mismo, de su propia suposición infinita). El sentido del *sentido*, desde el sentido «sensible» y en todos los otros sentidos, es: afectarse de un afuera, ser afectado por un afuera, y también afectar a un afuera. El sentido está en la partición de un «en común», y esto vale también para esas figuras del sentido que lo representan como incomunicable, o como encerrado en una subjetividad sin salida, o bien como sinsentido. — Recíprocamente, parece que algo así como una «comunidad» implica una filosofía, o implica filosofía, la partición articulada 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» (corto circuito de la comunicación) y que no le propone apenas más que utopías de comunidad, con las cuales no tiene nada que hacer. O bien, es a la 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 a ambas, una en la otra y una por la otra), y ahí la comunidad se asfixia, mientras el pensamiento ahí se disuelve (se ha denominado a esto «totalitarismo»).

Introduzcamos una tercera consideración, menos corriente, y que, sin embargo, comienza a formar parte, en diversos modos más o menos claros, más o menos explícitos o reconocidos, de nuestro pensamiento común (de eso que importa, precisamente, no dejar que se vuelva «común», banal, recibido, colmado en una pretendida evidencia). Me refiero al «fin de la filosofía». De muchas maneras dife-

rentes, incluso opuestas entre sí, los filósofos han hecho de ello un tema, o quizá el tema de todos los temas contemporáneos (que haya también una ideología del rechazo de este «tema», y que éste no vaya de suyo, 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 cumplimiento (es, por tanto, algo completamente distinto de su desaparición), al cumplimiento del orden entero de las significaciones que podía ser mandado por su demanda de sentido. Todo lo significado posible está significado, o incluso: la totalidad se ha significado, lo significado es igual a lo significable (lo que es un aspecto distinto del sentido o de la postulación del *logos*: lógica, razón dada de todas las razones). Por ello, y aunque se pueda, seguramente, multiplicar sin fin los enunciados de significaciones, sin dificultad, pero en el fondo... sin riesgo, el sentido último del sentido filosófico está comprobado: bajo todas sus formas (saber, historia, lenguaje, sujeto, etc. — y comunidad), este sentido no es nada distinto de *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 absoluta¹.

Nada hay de fortuito en que la idea de comunidad proporcione el

¹ Hegel: «lo absoluto es sujeto», es decir, que aquello que es *en sí*, separado de todo (que es el todo), y que no depende de nada, es 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, de Marx, Nietzsche y Husserl hasta Heidegger, Wittgenstein y Derrida, no ha operado sobre otra necesidad que ésta, que vuelve en sí misma contra sí misma a 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 *venida a 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/*différance* (o como ese *pliegue* del ser que Deleuze retoma para plegarlo otra vez y mul-

ejemplo más claro de este pensamiento último (y por tanto primero, fundamental) de la filosofía, de esta conclusión de pensamiento. Ya sea comunidad de los amantes, de la familia, de una Iglesia o de una nación soberana, ella es representada como lo que se constituye de suyo, por la presencia a sí: el sentido del vínculo, es decir, el vínculo mismo, preexiste al enlace, lo que equivale a decir que el enlace preexiste al vínculo, o más bien, y en consecuencia, que ambos son puramente contemporáneos, son una sola interioridad vuelta sobre sí misma. De este modo pensamos, como si fuera irrefutable, tanto el amor como el contrato social. Y más generalmente, 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 que el sentido no aparece más que «fuera» de «este» mundo, o incluso que no hay sentido más que de «este» mundo, y que es un sentido insensato...). Es en esta lógica donde se

tipificarlo). — Dicho de otro modo, para utilizar otra célebre fórmula hegeliana: si «lo real es racional», es necesario, en última instancia, que no sea «en razón» de una identidad de lo real y de lo racional (si no ¿por 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», a la vez en cuanto sentido y en cuanto pensamiento, deberá consistir desde ese momento 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» por desarrollar, sino de una historia (de los acontecimientos de la comunidad) y de una venida «reales», de las que 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 ser-en-común efectivo.

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, por tanto, necesariamente el de un *fin*: meta y acabamiento, fin de la historia, solución final, humanidad cumplida. Sólo el fin es auto-suficiente. Y es aquí donde la comunidad se acaba, en fracaso persistente o en catástrofe aterradora: el amor, el Estado, la historia no tienen verdad más que en la condena a muerte. El ser del sentido, el sentido del ser son su propio y común sacrificio.

★ ★

Que la filosofía toque a su «fin», quiere por tanto decir que toca —y que toca muy materialmente, en la comunidad sin comunidad de la muerte *por el sentido*, suicidio y masacre, usura y desesperación— el límite al que nunca ha cesado de estar dedicada, reconociéndolo y ocultándose ahí simultáneamente (¿qué otra cosa se puede hacer con un límite? ¿cómo pensar de otra manera el límite?, es esto lo que está en juego, como se verá): la aprehensión del ser como sentido, del sentido como ser. Simplemente, si está permitido decirlo así, la cuestión de la *existencia*. Y la cuestión de saber si, cómo y hasta dónde es una «cuestión» (una cuestión 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 indefectible efecto cómico de la filosofía: se afana todo lo lejos que puede en lo que pone en juego, yerra con toda seguridad lo real de la existencia — y no está lejos de realizar de seguro el yerro, y a veces llegando hasta lo odioso (haced la cuenta de los errores y las faltas científicas, morales, estéticas y políticas de los filósofos).

(Imagino que no hay un solo filósofo verdadero que no haya sido, al menos una vez en su vida, oprimido por la angustia de este escarnio. Ninguno que no se confiese, al menos una vez, que todo el trabajo del pensamiento pesa con un peso inútil y grotesco, allí donde la existencia, la vida, la muerte, el llanto, la alegría, el ínfimo espesor 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 o esta mueca se adueñan del sitio, y el filósofo no trabaja ya sino por hábito, por inercia, por orgullo o por cobardía, no osando desprenderse de lo que le sirvió de identidad y maestría. — Recíprocamente, la comunidad no tolera sino con humor, o con ironía, a aquel que de este modo la traiciona más que ningún otro. — En cierto sentido, la única pregunta sería esta: ¿por qué, entonces, siempre hay filósofos, y por qué la comunidad siempre les hace sitio? ¿Por qué esta función no desapareció con la búsqueda de la piedra filosofal? Se me dirá: hay siempre sitio también para los que echan la buena ventura. Sin duda. Pero nadie confunde los papeles. Cada uno sabe o cada uno presiente, a pesar de todo, la diferencia entre aquel que adivina la realidad oculta, y aquel que se interroga acerca del sentido de una realidad que se oculta. Hay en la comunidad un saber, no del discurso filosófico, sino de lo que es «pensamiento», y de que no es «videncia». La pregunta sería, por tanto, más bien: ¿cuál es esta lucidez singular de la comunidad? ¿Esta manera de hacer sitio a la filosofía y de sostenerla en su sitio? — Que no se me diga que me arrego el derecho de hablar en nombre de la comunidad, de la cual mi oficio de filósofo me mantendría de hecho aparte. Yo *también* formo parte de la comunidad, y ésta es una condición material/trascendental de mi oficio. Es decir, que en este oficio tengo que habérmelas, entre otras cosas, con el pensamiento de la necesidad y del escarnio del pensamiento.)

★ ★ ★

Sobre su límite, la filosofía tiene pues que habérselas con esto, que el sentido no coincida con el ser, o también, de manera más difícil y más exigente, con que el sentido del ser no está en una coincidencia del ser consigo mismo (al menos, todo el tiempo que el ser sea supuesto ser el lugar del sentido, y de un sentido presentable en la identidad ideal de una significación auto-constituyente: pongamos un ejemplo privilegiado, la comunidad, el sentido común del ser común). Es, por tanto, el límite donde también la comunidad se suspende: no hay auto-comunicación del sentido, y la comunidad quizá no tenga nada, o, sobre todo, no sea nada común. Ni siquiera tiene —sobre todo no tiene— co-humanidad, y tampoco co-naturalidad o co-presencia con cualquier cosa de un mundo que ella se hace inhabitable a medida que lo inviste. En el límite — de la comunidad, de la filosofía — el mundo no es un *mundo* — es un amasijo, y quizá inmundado.

Ahí somos — es lo que hace a nuestra *época*, una época que no puede pensarse, en suma, más que como un límite de época, si una «época» es una forma o un aspecto del «mundo». Las significaciones están suspendidas. No podemos decir más «he aquí el sentido, he aquí la co-humanidad, y he aquí su filosofía — o he aquí sus filósofos, en su competencia fecunda...». Y el gesto de la filosofía se ofrece en efecto al desnudo, en vacío, como por reinventar, y no por reinventar para descubrir otras significaciones, sino más bien para no estar más que 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, no es la auto-constitución sensata de la esencia de lo real).

Tal es el «sentido» de todos los «temas» mayores del pensamiento contemporáneo, ya se trate del «ser», del «lenguaje», del «otro», de la «singularidad», de la «escritura», de la «mímesis», de las «multiplici-

dades», del «acontecimiento», del «cuerpo», y de muchos otros más. Se trata siempre, y bajo tantas formas, no necesariamente compatibles, de lo que se podría denominar, en el léxico tradicional de las doctrinas, un realismo de la verdad inapropiable. Lo que no quiere sobre todo decir «de la verdad ausente».

III

(lo *en-común*)

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

La comunidad, tal vez, debe darnos algunas indicaciones. O más exactamente, es el «fin» de la apropiación del sentido de la comunidad el que debería darnoslas (el fin de la apropiación del «amor», de la «familia», del «Estado», de la «comunidad», del «pueblo», etc.). En este fin, en este límite sobre el que somos, queda a pesar de todo —y aparece por tanto — esto: que *nosotros* somos ahí. La época del límite nos abandona juntos sobre el límite, porque, de lo contrario, no sería una «época», ni un «límite», y «nosotros» no seríamos ahí. Queda este resto de comunidad (suponiendo que haya habido otra cosa antes o en otra parte), que somos *en común* en o ante la desligadura del sentido común. Al menos, somos unos con otros, o juntos. Esto aparece como una evidencia de hecho, a la que no podemos conferir ningún estatuto de derecho (no podemos relacionarla con ninguna esencia de co-humanidad), pero que persiste y que resiste, de hecho, en una suerte de insignificancia material. ¿Podemos intentar, sobre el límite, descifrar esta insignificancia?

Somos *en común*, unos *con* otros. ¿Qué quieren decir este «en» y este «con»? (O incluso, ¿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 cuestión de *una* significación, sino que es la cuestión del lugar, del espacio-tiempo, y del modo, del régimen de la significación en general, si por definición el sentido comunica, se comunica y hace comunicar. Y es también por lo que este desciframiento no puede ser ya simplemente filosófico, por lo que no puede tener lugar más que en el fin de la filosofía — y de toda lógica, gramática y literatura en general: «*nosotros: primera persona del plural*», representéese la dificultad de esta mera designación...

«Con», «juntos», o «en común» no quieren decir evidentemente «unos en otros», ni «unos en el sitio de los otros». Esto implica una exterioridad. (Incluso en el amor no se está «en» el otro más que estando en el exterior del otro, y el niño «en» su madre es también, aunque de un modo completamente distinto, exterior en esta interioridad. Y en la multitud más agolpada no se está en el sitio del otro.) Pero esto tampoco quiere decir simplemente «al lado de», ni «yuxtapuestos». La lógica del «con» —del ser-con, del *Mitsein* que Heidegger hace contemporáneo y correlativo del *Dasein*— es la lógica singular de un adentro-afuera. Es, tal vez, la lógica misma de la singularidad en general. Y sería así la lógica de lo que no pertenece ni al puro adentro ni al puro afuera. (Éstos, a decir verdad, se confunden: estar puramente afuera, fuera de todo (ab-soluto), sería ser puramente en sí, aparte de sí, en sí mismo *sin siquiera* la posibilidad de distinguirse como «sí-mismo»). Una lógica del límite: lo que es entre dos o varios, perteneciendo a todos y a ninguno, sin tampoco pertenecerse.

(No es seguro que esta lógica se restrinja al hombre, ni siquiera a los seres vivos. Las piedras, las montañas, los cuerpos de una galaxia, ¿no estarían «juntos» desde cierto punto de vista, que no sería el de nuestra mirada sobre ellos? Es una cuestión, la cuestión de la comunidad del mundo, que dejaremos aquí sin respuesta.)

La lógica del ser-con no corresponde, ante todo, a otra cosa que a lo que se podría llamar la fenomenología banal de los conjuntos inorganizados de personas. Los viajeros de un mismo compartimento de tren están simplemente unos al lado de otros, de manera accidental, arbitraria, completamente exterior. Están sin relación entre ellos. Pero están también juntos en cuanto viajeros de este tren, en este mismo espacio y por este mismo tiempo. Están entre la disgregación de la «multitud» y la agregación del «grupo», una y otro a cada instante posibles, virtuales, próximos. Esta suspensión constituye el «ser con»: una relación sin relación, o también una exposición simultánea a la relación y a la ausencia de relación. Tal exposición está hecha de la inminencia simultánea de la retirada y de la venida de la relación, que el menor incidente puede decidir — o bien, sin duda, más secretamente, 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 indecisa 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 unas singularidades a otras. (Digo: singularidades, porque no son solamente, como una descripción fácil dejaría creer, individuos quienes están en juego. 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, sobre la que hay exposición.) Estar expuesto es ser sobre el límite, ahí donde hay a la vez adentro y afuera, y ni adentro ni afuera. Ni siquiera es todavía estar «cara-a-cara», es anterior al escrutinio del rostro, a su captación, a su captura como presa o rehén. La exposición es anterior a toda identificación, y la singularidad no es una identidad: es la exposición misma, su actualidad puntual. (Pero la identidad, individual o colectiva, no es una suma de singularidades:

ella misma es una singularidad.) Es ser «en sí» según una partición de «sí-mismo» (división y distribución) constitutiva de «sí-mismo», una ectopía generalizada de todos los lugares «propios» (intimidad, identidad, individualidad, nombre), que no son tales más que siendo expuestos sobre sus límites, por sus límites y como estos límites. Esto no significa que no hubiera nada «propio», ni que lo propio estuviera esencialmente afectado por una «escisión» o una «esquizo». Significa, más bien, que lo «propio» *es* sin esencia, pero expuesto.

Este modo de ser, de existir (¿hay otro?, el *ser* no sería por tanto jamás «el ser», sino que estaría siempre modalizado en la exposición) presupone que no hay ser común, ni substancia, ni esencia ni identidad común (no hay presuposición a la exposición — y es esto en primer lugar lo que quiere decir «exposición»), sino que hay ser *en* común. El *en* (el *con*, el *cum* latino de la «comunidad») no designa ningún modo de la relación, si la relación debe ser planteada entre dos términos ya suministrados, entre dos existencias dadas. Designaría más bien un ser *en cuanto* relación, idéntico a la existencia misma: a la llegada de la existencia a la existencia. Pero ni «ser» ni «relación» bastan para nombrar esto — incluso situados en esta relación de equivalencia, y porque no cabe aquí una equivalencia de términos, que constituiría aún una relación exterior al «ser» y a la «relación». Será necesario más bien decidirse a decir que el ser es *en* común, sin jamás ser común.

★ ★

Nada hay más común que ser: es la evidencia de la existencia. Nada hay menos común que el ser: es la evidencia de la comunidad. Una y otra, puestas en evidencia del pensamiento — pero no filosofías de la evidencia. Porque cada una reparte la otra, y le retira su evidencia. El ser no es de suyo su propia evidencia, no es igual a sí, ni a

su sentido. La existencia es esto, la comunidad es esto, y es esto lo que las expone. Cada una es la puesta en juego de la otra. Lo *en* juego (el *en vite*) de lo *en* común: lo que da juego, y luz, al pensamiento — y hasta en el «juego» de estas palabras donde no se expone, en realidad, nada menos que *nuestra* comunicación (ella misma expuesta al «sin común», al «sin común medida» de la lengua con la translucidez que se le supone a un «comunicar» que sería el de *un* supuesto sentido común, y no el de «nosotros»).

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

★ ★

El ser «es» el *en* (sería necesario decir: el ser es en el «en», dentro de lo que no tiene adentro), que divide y que junta a la vez, que *reparte*, el límite donde esto se expone. El límite no es nada: no es nada más que este *abandono* extremo en el que 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 en primera línea, es decir aquí, desde la línea primera, desde el borde, desde el límite de su propiedad, recibido, percibido, sentido, tocado, manejado, deseado, rechazado, llamado, nombrado, comunicado? En verdad, este abandono es muy anterior al nacimiento, o no es más que el nacimiento mismo, el infinito nacimien-

to hasta la muerte que lo termina, cumpliendo el abandono. Y este abandono no abandona a otra cosa más que al ser-en-común, es decir, no abandona ni a *la* comunicación ni a *la* comunidad, como si ellas fueran instancias de recepción, o de registro. Pero el abandono mismo «comunica», comunica la singularidad a sí misma a través de un infinito «afuera», y *como* este «afuera» infinito. Hace advenir lo propio (persona, grupo, asamblea, sociedad, pueblo, etc.) exponiéndolo. A este advenimiento Heidegger lo denominó *Ereignis*, es decir, «propiación», pero también y en primer lugar «acontecimiento»: el acontecimiento 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? ¿Se la puede presentar, o representar? (¿y qué concepto conviene aquí?, ¿se trata de representar, de significar, de poner en escena o en juego? ¿hacen falta discurso, gestos, poesía?). — ¿Se puede presentar el sentido de lo *en-común*, único sentido por el cual puede haber sentido en general?

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

Hágase lo que se haga, sin embargo, o aunque no se haga nada, nada tiene lugar, nada tiene verdaderamente lugar más que esta exposición. Y su necesidad es la abertura misma de lo que se llama-

rá libertad, igualdad, justicia, fraternidad — a falta de poder detenernos aquí en estas palabras. No obstante, si nada tiene lugar más que esta exposición —es decir, si el ser *en* común *resiste* invenciblemente a la comunión y a la disgregación—, esta exposición y esta resistencia no son ni inmediatas ni inmanentes. No son un dato que bastaría con recoger para afirmarlo. Es seguro que el ser-en-común insiste y resiste — a falta de lo cual yo ni siquiera estaría escribiendo, ni vosotros leyendo. Pero esto no implica que baste con decirlo para exponerlo. La necesidad del ser-en-común no es la de una ley física, y quien quiera exponerlo debe también exponerse ahí (es lo que puede llamarse «pensamiento», «escritura», y su partición). Tal es, por el contrario, la complacencia que amenaza a todo discurso de la comunidad (al mío también, en consecuencia): creer (re)presentar, por su propia comunicación, uno co-humanidad cuya verdad, sin embargo, no es una esencia dada y (re)presentable.

Lo que es dado y 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/inconsciencia, voluntad/fuerzas materiales, ética/economía, etc.) Es esto, tal vez, lo que figuramos bajo el nombre de la «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 esto lo que volvería posible la alternancia recurrente e invariable, después de tantos siglos de valorizaciones y desvalorizaciones de esta misma «técnica». Pero esto mismo sería —lo que es confusamente pensado bajo el nombre de «técnica», y no lo que ocurre en satélites o en fibras ópticas— lo que para nosotros disimularía bajo lo «dado» aquello que persiste en ser *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 queda expuesto a la suspensión (a la libertad) de la ofrenda, a lo que en ella no es apropiable.

★ ★

Habría, por tanto, desde ahora, una tarea indisociablemente, y tal vez incluso indiscerniblemente «filosófica» y «comunitaria» (una tarea de pensamiento y de política, si estas palabras pueden convenir sin mayor examen), que sería la tarea de exponer el inexponible *en*. De *exponerlo*, es decir, de no presentarlo o representarlo sin que esta (re)presentación sea ella misma, a su vez, el lugar y el envite de una exposición: no sin que el «pensamiento» se arriesgue ahí y se abandone a la «comunidad», y la «comunidad» al «pensamiento». Esto puede inmediatamente evocar la figura de una «comunidad pensante», de una abadía de Thélème o de un cenáculo romántico que se concibe como república (y como república de reyes...), o algo así como un «comunismo literario» (me he servido hace poco de esta expresión, pero su equívoco me hace renunciar a ella: no se trata de una comunidad letrada...). Pero no es cuestión de ser «todos filósofos» (como llegara Marx a esperar), como tampoco se trata de hacer «reinar» a la filosofía (como quería Platón). O bien, se trata de una y otra cosa a la vez, una contra otra (es entonces un pensamiento en el límite, donde no se sabe lo que «filosofía» designa), pero en tanto que el envite no sería suministrar el sentido, ni siquiera plantear la cuestión del sentido como una cuestión de ser: ¿cuál *es* el sentido?, ¿qué sentido tiene el ser, si es el ser-en-común? El envite sería aquel, no contrario sino decididamente otro, que consiste en exponerse a la partición del *en*, a esta partición del «sentido» que ante todo *retira* el ser al sentido y el sentido al ser — o que no identifica uno con otro, y cada uno como tal, más que por el *en* del «común», por un *con* del sentido que lo desapropia propiamente.

No se trata de que yo «tenga» el sentido, ni de que tenga sentido, sino de que soy *en* el sentido, y soy en él por tanto en el modo exclusivo del ser-en-común. Un *ego sum*, *ego existo* que no sería efectivo más que exponiendo como su más propia evidencia el reparto, la partición de este ser existente. (Pero la evidencia está planteada ya por el propio Descartes como evidencia común, compartida por todos y por cada uno previamente a todo acceso al estatuto de evidencia, y de pensamiento evidente — o mejor: teniendo en esta partición misma el hogar oscuro de su evidencia.)

Yo soy *en*: la existencia tiene lugar expuesta sobre este *en*, a este *en*. Inseparable, pues, de un *existimos*. Y más que inseparable: teniendo su procedencia 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 partición de la presencia. Exponente inexponible que *nosotros* exponemos, sin embargo, en común.

★ ★

Se estará tentado de decir: he aquí una descripción del *statu quo*, si bien no de un dispositivo social y político cualquiera, al menos de la democracia. (O bien, y de manera más solapada, es la descripción de una especie de nómeno democrático atrincherado detrás de todo fenómeno socio-político). No es nada de esto. 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 esto es un mal menor. Sin embargo, lo *en-común*, el *con* se deporta 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 la vez por la

lógica de lo inexponible y contra ella— al espectáculo de la apropiación general. (El «espectáculo»: esta palabra valdrá aquí para designar una exposición vuelta, apropiada, sin abandono — a lo que los situacionistas, sin duda, intentaban apuntar con esta misma palabra. — En cuanto a la apropiación general, está claro que no puede serlo más que siendo inmediatamente particular y privativa.) Apropiación del capital, del individuo, de la producción y de la reproducción (de la «técnica») *en cuanto* «en-común», que tiene el lugar del tener lugar de lo en-común. La democracia falla, por tanto, no en representar lo en-común (como si fuera una operación exterior), sino en exponerlo, es decir, en exponerse en ello, en exponernos en ello, en exponernos a «nosotros-mismos».

La historia —una historia que no es ni siquiera «historia», sino siempre nuestra actualidad— nos ha enseñado qué riesgos están ligados a una crítica de la democracia (nada menos que el exterminio, la expropiación pura y la explotación sin freno). La tarea es, por tanto, sin duda, desplazar la idea misma de «crítica». Pero la historia nos enseña también cuál es el riesgo de lo que se llama siempre «democracia»: resolverse a una apropiación violenta, llana, ni siquiera identificable (sino, una vez más, como «técnica» — un poco en el sentido en que se habla de «medidas técnicas»...), del *en* del ser-en-común. Desertar de la brecha del *en*. En consecuencia, si no debè tratarse de una «crítica» de la democracia en un sentido convenido (¡y sobre todo no «anti-democrática»!), no puede tampoco ser cuestión de quedarse en una simple «evidencia» democrática. Pero 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 tal vez haber aún encontrado la vía, ni la voz, de su articulación.

«Filosofía» y «comunidad» tienen esto en común: un imperativo categórico, anterior a toda moral (pero políticamente sin equívoco, porque lo político en este sentido precede a toda moral, en lugar de sucederla y de acomodarla), de no soltar el sentido *en* común.

QUINTA PARTE

LA HISTORIA FINITA