

DOS ENSAYOS: NOTA SOBRE EL SER-COMÚN. RAPSODIA SOBRE DISPERSIÓN Y *CLINAMEN*

Pablo Oyarzún R.
Universidad de Chile
P. Universidad Católica de Chile

NOTA SOBRE EL SER-COMÚN¹

RE Familia y sociedad son las magnitudes sobre las que hemos sido convocados a hablar en esta mesa. Lo que entiendo se anuncia bajo tales enseñanzas es la cuestión de la comunidad o, como diré en lo sucesivo, del ser-común.

Se sabe, en el tejido de la comunidad humana, cualesquiera sean sus características, sus modos y principios, el lenguaje es el espacio fundamental en que el ser-común se mide, el espacio a que concurren a medir y ser medidos (en sus intenciones, sus afectos, sus acciones, opiniones y saberes) los que comparten dicho ser. En este sentido, el lenguaje configura el espacio de la comunicación. Por eso, no será ocioso –a despecho de las apariencias– echar una mirada de soslayo a lo que comunica el lenguaje en la palabra “común”.

El latín *communis* viene de la raíz indoeuropea *mei*, que significa “cambiar, mover, ir, transitar, traficar”. En su arco de sentido hallaríamos, pues, la idea de una participación y un intercambio regulado de bienes, funciones y servicios (*munus*, en latín). La posibilidad de semejante intercambio constituye lo que llamamos una sociedad (de *sek*, “seguir”), cuyos miembros son socios, es decir, se siguen unos a otros en el juego pactado del recíproco dar y tomar beneficioso. Se entiende, entonces, que la noción de comunidad alberga, desde su principio, la referencia esencial a una ley, a la ley del intercambio. Si los bienes y los servicios pueden ser de la índole más variada, y formar en el ámbito comunicante otros tantos circuitos y lugares específicos, si la participación se distribuye diferenciadamente en tantas partes como necesidades, intereses, deseos y poderes haya, lo que los miembros de la comunidad han de tener propiamente en común para ser tales es esa referencia a la ley: La ley –expresa o

¹ Ponencia presentada en el Congreso Académico Jubilar *La Universidad para un Nuevo Humanismo*, en la Universidad de Santiago de Chile, el 5 de agosto de 2000.

tácita, norma establecida o costumbre, pero de esencia lingüística en todo caso (*lex*, de la raíz *leg*, misma de *logos*)²— es el fundamento del ser-común.

La pregunta literalmente fundamental de la comunidad ha de ser, pues, la pregunta por la ley.

Pero no por una ley en particular, o por un conjunto de leyes, o todo un cuerpo legal, aun si en él están contenidas aquéllas que se llaman las “leyes fundamentales”, ni siquiera una pregunta por la ley en general, tampoco una pregunta acerca de la cual pudiese decidirse si es práctica o teórica, sino, anterior a todo esto, una pregunta por el haber-ley, por el acontecimiento de la ley: ¿Cómo y dónde acontece la ley? ¿Cómo y dónde acontece en cuanto ley?

Se pensará que la única forma adecuada de responder a parecida cuestión es poner bajo la mira la estructura y la dinámica del intercambio. El nombre genérico que recibe esa estructura y ese intercambio es “economía”, literalmente la “ley de la casa”, el *nomos* del *oikos*, y, para insistir en un punto que ya mencionaba, la *nomia* de la casa, es decir, el principio de partición y participación, de reparto y asignación. Y ciertamente es así: ninguna consideración de la comunidad podrá prescindir del basamento económico a partir del cual, en virtud de su propio carácter, se despliega y articula.

Para nosotros, y porque hablamos en presente, y de cara a nuestro presente, y a los problemas y —como suele decirse— los desafíos que nos propone, las inquietudes y desazones que nos infunde, ese basamento estructural y dinámico posee un formato abarcador, o “global”, para usar la palabra en boga: el Mercado. El Mercado, así, con mayúscula, es hoy, y sin contrapeso y sin contraparte (puesto que todas las particiones y las partes solo pueden tener lugar en el interior de su círculo, de su orbe y su globo), el Mercado es hoy el régimen general, “global” del intercambio. Pero ¿dónde, en todo el círculo del Mercado, acontece algo así como la ley? Con esta pregunta no intento dar pie a una salida semi-jocosa o semi-seria, según como se la mire, arguyendo —y esto ya es muy viejo— que la única ley que conoce el Mercado es la ley de la selva. Es obvio que aun en sus formas más salvajes existen mecanismos de regulación y autorregulación del Mercado, que —descontados los estragos que ocasionen y los sacrificios que impongan— ofrecen una coartada por lo menos transitoria al optimismo de sus agentes y de todos aquellos que, en el proceso del reparto, se llevan la parte del león. No. Lo que quiero decir es que nada como el acontecimiento de la ley puede tener lugar en el círculo del Mercado. No se *da* la ley en el Mercado, no puede por principio *darse* en él, porque el hecho del *don*, donde quiera que ocurra, implica la interrupción de su régimen, la rotura del círculo: donde quiera que ocurra, el don no puede circular, y si el conato del que nace pareciera iniciar una circulación,

² Esta sustancia lingüística tiene que ver con que la ley es aquello que en última instancia invoca una comunidad expresa o tácitamente como principio de su posibilidad; en esa misma medida, la ley es una interpelación originaria que llama a una comunidad a constituirse en tal.

esta misma –y de inmediato– ya no puede continuar: el dar no puede ya pertenecer a una relación medible de intercambio. Pensar un don con devuelta es arruinar la índole misma del don, su gratuidad.

Permítame ponerlo de este otro modo: las relaciones que hay en el Mercado son relaciones económicas. La dimensión humana que ellas mismas hacen emerger hasta ocupar la escena entera es la dimensión económica. Al punto referimos esa dimensión a la posibilidad del cálculo, a la estimación del valor, y entendemos a éste como valor de cambio. Pero no todo valor se agota en el cambio ni todo valor es calculable, y no solo porque todo lo que se cambia e intercambia está destinado, en algún punto y algún momento, al uso, a la fruición y al gasto, sino porque hay también el valor de lo inútil, de lo perdido e incluso de la pérdida. El acontecimiento de la ley tendría que dar cuenta de todas las posibilidades del valor, y, ciertamente, la comprensión restrictiva de lo económico (que lo reduce al cambio y a lo calculable, que no inscribe en él el lugar extraño del don –y si se quiere, también del exceso y del sacrificio–) bien puede ser acusada de perder de vista otras dimensiones de lo humano sin cuya consideración éste queda contraído y como atrofiado, falto de la nutrición (*trophe*, en griego) que le da su entera –o por lo menos posible– magnitud.

¿Dónde, entonces, habría de darse la ley?

Sin perder de vista el basamento económico, habría que echar, quizás, un vistazo a la casa.

La casa es el lugar de la familia. Suele decirse que la familia es la institución fundamental de la sociedad. Qué duda cabe de que la familia ofrece una escena primigenia de intercambio, un pasaje entre lo natural y lo social, una riqueza de vínculos –en que se articulan y superponen lo económico, lo afectivo, lo valórico– y, desde luego, un espacio de legalidad hecho de reglas y de juicios, de prohibiciones, transacciones y permisos. Pero, sin perjuicio de que se conceda la idea de que las comunidades, como organismos, se forman a partir de células, en las cuales los individuos traban entre sí relaciones que en parte vienen dictadas por sus imperativos naturales, habrá que reconocer que no se puede dar una descripción unívoca de eso que llamamos “familia”, válida para todo contexto y para toda región histórica. La observación no tiene solo un interés teórico: hoy mismo asistimos a una suerte de estallido de la “familia” que vuelve problemáticas las pretensiones de reducir su realidad a un modelo exclusivo, y no creo necesario abundar aquí en estadísticas, protocolos y análisis sobre un hecho que, me parece, debe resultar palmario para todo el mundo. En cierto sentido, la “familia” se ha vuelto infamiliar. Extraer de allí el sentido de una normatividad –que ciertamente debe estar alojada en el seno mismo de lo que llamamos la “ley”– parece, pues, desde todo punto de vista discutible.

Se entiende que estoy formulando la duda de que la familia y la casa puedan valer, de manera absoluta, como espacio en que se patentice aquello que preguntaba y, en consecuencia, como fundamento del ser-común en los términos en que había insinuado su concepto. Pero no quisiera limitar este bosquejo de duda al desarreglo contemporáneo de la susodicha institución, que más de alguien cargaría a la cuenta de una facticidad aberrante. Está también la cuestión de la familia –cualquiera sea su

entidad o composición— como dispositivo. Cabe sostener que la familia es la instancia de estructuración del deseo, de manera que vale como la primera forma de organización social y satisface, a la vez, la función inicial de integración social. Pero precisamente esa estructuración, que ciertamente refiere el deseo a la ley, permite que ésta acontezca en la familia solo restrictivamente. Algo falta en la legalidad familiar. Es la ley como primaria instauración de un ser-común, pero a la vez como partición en el seno de este mismo, como separación de la parte, como constitución de la mismidad y la intimidad de la parte, como circunscripción de un espacio de protección de esa mismidad e intimidad. Y ocurre que la ley del ser-común implica también, e inseparablemente, la apertura a la alteridad. Si bien la familia se constituye a partir de una tal apertura —en el deseo del otro—, circunscribe esa apertura al contexto de la intimidad: no solo limita el deseo del otro, sino que deja también al margen al otro que no se desea. Y sin éste, sin la apertura a éste, a lo que en él no me prolonga a mí mismo, a lo que en él acusa la falta originaria que constituye mi propia identidad, sin la apertura al imprevisto y al enigma de su advenimiento, en verdad no hay, creo, ser-común, porque solo desde ese misterio del encuentro posible, inminente, se hace sentir la exigencia más urgente de lo que he estado llamando la “ley”.

Por lo demás, la partida, el abandono del círculo familiar no se resuelve sin más en las imposiciones del mundo del trabajo ni en el proyecto de formar otro círculo como aquél que se ha dejado. Ese abandono define también una soltería, originaria en el ser humano, en virtud de la cual éste no solo traza en el mundo la estela de su deseo, sino que se expone, en la experiencia, al asalto de lo otro y de los otros. Sin tal exposición, no hay, en el contexto general de la experiencia, cabal experiencia de la ley.

¿Habría que buscar en la sociedad el lugar de su ocurrencia? Después de todo, la sociedad supone la excedencia respecto del grupo íntimo, la múltiple diversidad de las interacciones humanas, el juego de las fuerzas, así como su regulación conforme a normas y roles y procedimientos y, en fin (para abreviar), junto a la articulación y la organización de la vida en conjunto, también el espacio del encuentro inopinado.

Sin embargo, una tal alternativa parece problemática por dos razones: la primera consiste en que la sociedad no satisface el requisito más profundo que plantea la noción del ser-común. Tiene la sociedad un carácter abstracto, contractual, transaccional, por oposición a la densidad vital de la comunidad. Si bien se aloja en su estructura la multidimensionalidad de lo humano, ésta no es concebida en ella según su espesor. En cambio, la noción de comunidad refiere a la entidad de unos valores, unas creencias, unos hábitos, unas memorias y experiencias compartidas, unos modos estables de incorporación y de relación. No estará demás recordar que es una noción que emerge, en el contexto del mundo moderno, cuando ya están a la vista las transformaciones fundamentales que éste mismo provoca en las formas de vida individual y colectiva, y que su surgimiento tiene que ver con la constatación de que esas transformaciones tienden a disolver, precisamente, la sustancia que esta noción busca concebir, casi podría decirse rescatar. En este sentido, la noción de comunidad pretende determinar el momento de la verdad sustancial de una existencia histórica y apunta al fundamento de lo social.

La otra razón estriba en que el carácter performativo de lo social –el sistema procedimental de las interacciones– enseña hoy una acentuación que tiende a hacer barajables todas las formas de relación y todas las apelaciones normativas al interior del circuito sistemático de las propias actuaciones sociales. De acuerdo con esta acentuación, que se debe igualar a la configuración de todas aquellas formas por la dinámica del Mercado, los vínculos interhumanos se traman lo mismo que se dispersan, la experiencia deja de quedar suspendida en el vilo de las posibilidades para realizarse, paradójicamente, en el ambiente de lo virtual, el magma del deseo es referido a lo calculable del menú, las mismas identidades, que otrora pudieron suponerse asentadas, se disuelven en la deriva biográfica...

Cabría extenderse en una descripción como ésta. Pero, para abreviar, diré que, en el contexto actual, lo que se expande sin reserva a través de la entera superficie de la sociedad y se infiltra por todas sus capas y sus vetas es el régimen de la inmanencia. Desde el punto de vista del ser-común, tendría que calibrarse este hecho como el peligro más radical de la historia, que ya no podrá adjetivarse restrictivamente solo de “occidental”, o incluso de “universal” (y que no es sino la extrapolación de la primera), sino de esa historia sin región que sería la historia planetaria, o la historia global. Es el peligro más radical, porque lo que está en liza con tal ocasión y en tal evento es la historia misma, la posibilidad de aquello a lo que llamamos la historia: procedencia, coyuntura, apertura a un porvenir en última instancia incalculable. Y ese peligro no es algo que se limite a cernirse en un horizonte impreciso. Ya está aquí, ya ha estado aquí largamente. Desde su vigencia, pone en entredicho al ser-común: ya sea porque allí donde se sigue el curso acentuado de la mera socialidad el mencionado ser pierde todo peso ontológico, ya porque allí donde todavía se quiere preservar ese peso, el régimen de la inmanencia da pábulo a la solución extática, sea que se trate del paroxismo de las masas, sea que se trate del liviano fervor de la virtualidad. Más aun: dicho régimen acaba por poner en cuestión la posibilidad misma de lo social. Habría que partir de la evidencia –actual– de la imposibilidad de la sociedad, y a ésta habría que pensarla, contra el prurito de la tradición, a partir de su imposibilidad. El sistema de la globalización es quizá el modo más determinante de administrar –pero no pensar– esa imposibilidad.

En suma, hoy no parece posible encontrar para el ser-común instancias unívocas o relativamente estables, para no decir sólidas. Lo común se aloja hoy, acaso, en relaciones transitorias, experimentales... La misma noción de tradición se ha vuelto problemática para las vidas que habrían de fundarse en lo que ella nombra. La costumbre ha perdido vigor vinculante, y tiende a mostrar mucho más su *facies* de rutina que su fondo de arraigo. En general, todo aquello a lo que se trata de recurrir para satisfacer la vieja exigencia de consolidado sustento de las formas de vida delata a las primeras los rasgos de lo postizo o sucedáneo, y –como ya estaba diciendo– usualmente puede ser inducido en las conductas y las actitudes solo a costa del voluntarismo y la imposición coercitiva.

¿Habrá que renunciar, entonces, a la noción misma de comunidad? ¿Habrá que resignar todo pensamiento del ser-común? Supongamos, sin embargo, que todavía mantenemos el postulado de lo común. Supongamos que es necesario, imperativo

hacerlo, como no sea sino para insistir en el requerimiento de la ley, del acontecimiento de la ley.

Propongo una pista: propongo pensar –aquí brevemente– en un tipo de experiencia que acaso pueda suministrar alguna clave para la comprensión del ser-común y de su petición originaria de ley. Propongo pensar brevemente –y con eso concluyo– en la experiencia religiosa, pensar en ella como cierto saber de la ley, como cierto principio del ser-común.

Se discute el origen de la palabra “religión”. Acreditada una primera hipótesis por Cicerón, su base estaría en *relegere*, de *legere*, con el sentido de “recoger”, “recolectar”; para Lactancio y Tertuliano, procedería de *ligare*, “atar, unir”. Se ve que el cristianismo ha querido darle el sentido del vínculo, la obligación y la deuda, en tanto que la romanidad pensaba más bien en la acción de retomar, de reiniciar algo con escrupulosa atención, cuidado y paciencia³.

Escrupulosa o vinculante, escrupulosa y vinculante a la vez, la religión vale acaso como el principio más radical de comunidad. Podría creerse que recibe su fuerza vinculante y el escrúpulo infinito de su cuidado de la remisión a una trascendencia que da sentido al ser-común. Pero es probable que el destino de la religión, de la religiosidad, dependa hoy, en el mundo de la globalización, en el mundo in-mundo⁴, de pensar la posibilidad *in extremis* de esa fuerza, de ese escrúpulo, es decir, de no postular una trascendencia, una fuente última del sentido. El sentido está en juego, y el espacio de ese juego es la inmanencia. ¿Puede haber algo más contradictorio que una religión de la inmanencia? ¿No se igualaría semejante engendro a la idolatría? Y, sin embargo, tal vez sería preciso pensar su posibilidad como la posibilidad más radical del ser-común en el presente. ¿En qué estribaría esa posibilidad? Acaso en la afirmación de una verdad para la cual no hay garantía alguna fuera de la afirmación. Así se ha concebido la fe. Pero también de esa laya es la promesa. Entre la fe y la promesa subsiste una relación originaria, en que el vínculo y el escrúpulo encuentran su compleja unidad: ambas son, en la inmanencia, la estrecha abertura a aquello que, como su muerte (igual que el don), la interrumpe y la desborda y que, desbordándola, la hace posible, la abertura a lo que no cesa de venir; no opongo, pues, a la inmanencia la trascendencia: le opongo la inminencia. Así, pues, no hablo de la fe en algo trascendente ni de la promesa de lo trascendente, sino de la disposición a la inminencia, la espera pura que no calcula ni anticipa, y que tiene quizá su instancia ejemplar en la frágil fe del testigo, en la débil fuerza del testimonio, aquél que rindo con mi

³ Jacques Derrida labora complejamente con estos datos en su ensayo “Fe y saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón”, en: Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.), *La religión*. Madrid: PPC, 1996, pp. 7-107. Reconozco ecos de esa labor en lo que digo aquí, para terminar.

⁴ In-mundo o “global” (de la raíz *gel*, masa compacta, viscosa, adherente). A despecho de la apariencia, no empleo este adjetivo valorativamente: con la expresión “mundo in-mundo” me refiero a la sustracción de mundo que se opera en la clausura cada vez más acentuada de las relaciones inmanentes.

palabra, mi mirada, mi mano, mi corazón, mi cuerpo; que rindo, en fin, ante el otro, para el otro, en espera del otro.

Quizá esa unidad —de fe y promesa— esté alojada en el *re-* de la re-ligión: en ese extraño instante repetitivo que la define como vínculo o como escrúpulo, y que es también el tiempo de la petición originaria de ley que constituye a una comunidad. Quizá en esa repetición esté el núcleo de la religión, la referencia a lo que he llamado el acontecimiento de la ley. Pues solo hay ley en la repetición y por ella. Eso es lo que liga la ley a la costumbre, al hábito, y también a la inscripción. Solo hay ley en su huella: la huella, a la vez, de una deuda y de un advenimiento.

Ninguna comunidad puede hacer(se) presente la ley que la constituye. Y sin embargo, esa ley no es mera fábula. Su advenimiento es inminente en cada momento de la existencia de la comunidad. Cada cual, es decir, cada otro es la huella de la ley. Solo lo irrepetible puede ser el lugar de la repetición. Solo la absoluta fragilidad que es cada cual, es decir, cada otro, puede ser el lugar de la promesa y de la fe que la acredita y la mantiene en vilo.

Resumen / Abstract

Se pregunta en este artículo por el fundamento del ser-común (o comunidad), arguyendo que debería buscársele en el acontecimiento de la ley, ley que una comunidad pide originariamente como su condición de posibilidad. La pregunta asume el contexto contemporáneo de la globalización como condición para una respuesta pertinente. Tras una breve discusión de la institución de la familia y de la determinación de la sociedad por las relaciones de mercado, se esboza, en vista de esa respuesta, un análisis de la experiencia religiosa como disposición y apertura a la inminencia, en la promesa y en la fe, que dan lugar al advenimiento del otro como huella de la ley.

In this paper I discuss the question of the groundings of community. I suggest that it should be sought in the event of the law, conceived of as a law that a given community asks for as its own condition of possibility. My argument assumes that the present phenomenon of globalization is the context to be considered in order to attain an appropriate answer to that question. After a brief discussion of the institution of the family and of the articulation of social relations by the market, I sketch an analysis of religious experience as open disposition to imminence, such as it is present in the attitudes of promise and faith, which give place to the advent of the other as a trace of the law.

RAPSODIA SOBRE DISPERSIÓN Y *CLINAMEN*¹

Pablo Oyarzún R.

RE Me perdonarán ustedes, me perdonará (así lo espero) Juan Manuel, si le doy a mi participación de hoy un marco a la vez suelto y restringido. En lugar de intentar una cuenta del libro de Nancy que lo coja en toda la extensión de su proyecto, me voy a limitar a una observación puntual. Quiero hablar de una trama de conceptos y de una conexión teórica que, creo, no es marginal para ese proyecto, y lo haré –segundo aviso– de una manera puramente tentativa, un poco rapsódica. Difícil me sería proceder de otra manera con un pensamiento que solo conozco por este libro, leído bajo condiciones de premura.

La conexión teórica a que me refiero vincula complejamente ese proyecto con el pensamiento de Heidegger. Esa vinculación se hace extensiva a la traducción que ahora conocemos, puesto que Garrido (con todo provecho se leerá su notable “Prefacio del traductor”) ha tenido la inteligencia de verter el *être en commun*, que está en el centro del afán de Nancy de pensar la comunidad más allá de toda comunión, por la expresión “estar en común”; y *estar* –este precioso don de la lengua española– sería, como ya se ha sugerido más de una vez, la justa traducción de *Dasein*. Justa, sí, al precio de un discreto sesgo, que vuelve a insinuarse en la fórmula nanciana, acuñada desde una comprensión peculiar del *Mitsein* –el “co-estar”, otra vez en términos de Garrido– que inscribe originariamente en el *Dasein* la apertura hacia el otro y los otros, la comunicación de las singularidades².

Se podría pensar que dar relieve a esta conexión escolariza y abstrae un ensayo de reflexión que se dice motivado por eventos concretos. Ciertamente: en el inicio de su “Prefacio a la edición en español” Nancy declara que el asunto de su libro tiene por base la experiencia del holocausto y cómo ésta afecta de manera irreparable a todos

¹ Palabras para presentar *La comunidad inoperante*, de Jean-Luc Nancy, en la traducción de Juan Manuel Garrido (Santiago: Arcis-Lom, 2000, 193 pp.). La presentación del libro tuvo lugar en la Sala Ercilla de la Biblioteca Nacional, el 10 de abril de 2001, y en ella participaron, además del autor de este texto, Eduardo Molina, Sergio Rojas y Willy Thayer.

² Cf., en *Ser y Tiempo*, el párrafo 26: “La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano”, en la traducción de Jorge Eduardo Rivera (M. Heidegger, *Ser y Tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria, 1997). Éste traduce *Mitdasein* por “coexistencia” y *Mitsein* por “coestar”.

los modos habidos de pensar y experimentar la comunidad: ya no es posible concebirla, dice Nancy, “bajo cualquier modelo de un «ser» en general” (3). Se desata de allí la necesidad de pensar cómo todavía puede ser posible, en general, lo común a partir de semejante conflagración, así como la necesidad de pensar cómo el holocausto –esa experiencia– constituye de aquí en adelante a los sujetos, si todavía cuadra este nombre: pensar, pues, hasta qué punto somos, nosotros, hoy, criaturas, restos o remanentes del holocausto y a qué comunidad –si a alguna– quedamos enviados. El holocausto es, en palabras de Nancy, obra-de-muerte: es la violenta instauración de la inmanencia del mundo, la producción de una comunidad garantizada como tal por la histeria de la comunión y por la hipóstasis del colectivo. Desde allí, ninguna posibilidad queda, sigo al autor, de pensar la comunidad como algo dado o a partir de algo dado. La comunidad es lo no dado por antonomasia, no porque se sustraiga absolutamente en la red de relaciones de los seres, sino porque solo está en el dar mismo, que es un dar de uno a otro, de uno en otro, de uno con otro. El dar, entonces, como distribución, como partición y participación, como “reparto”, vierte Garrido, como *partage*. Pero es precisamente este esquema de la donante distribución el que más estrechamente conecta la empresa de Nancy con la de Heidegger, con su pensamiento de la finitud del ser, del don y del acontecimiento, en un vínculo que, desde luego, torna inválida toda consideración meramente académica de un diálogo y un diferendo de pensamientos que no son comprensibles fuera de lo que históricamente los compromete y los separa.

Willy Thayer me comentaba no hace mucho que era posible leer *Ser y Tiempo* como manifiesto pop. Lo que hace atractiva a esta idea es su mezcla de verosimilitud y desatino, y la imposibilidad de demostrarla sin forzamientos que de inmediato invalidarían el propósito mismo de la demostración. Si *Ser y Tiempo* puede, aunque sea lejanamente, parecerse a una cosa como ésa que dice Willy, será por su perspicacia para dar cuenta de la trama de la cotidianidad. Pero esta perspicacia es inseparable de un cierto bizqueo axiológico, que censura el cierre de la cotidianidad sobre sí misma, continuamente reforzada por la eficacia dispersiva que en ella está esencialmente en obra. En la explicación que de ella ofrece Heidegger, la cotidianidad, en efecto, es el estado de distracción: en la habladuría, la curiosidad, la ambigüedad, que desvían al *Dasein* de la responsabilidad por su ser; en la dictadura del “uno”, que solo constituye una comunidad espuria, porque descansa en el astillamiento del *Dasein* en individuos egocéntricos.

La dispersión aparece, pues, como la movilidad misma de la inmanencia y como el encubierto mal-estar del *Dasein*.

Sin embargo, hay un texto de Heidegger que propone una cosa ligeramente distinta. Hablo del décimo párrafo de un curso que dictó en el semestre de verano de 1928, poco tiempo después de la publicación de *Ser y Tiempo*, en la Universidad de Marburgo³. Figura en ese texto una seguidilla de “lemas” que resumen y repasan

³ Este curso ha sido publicado bajo el título *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (“Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz”) en el volumen 26 (sección

la lección fundamental de *Ser y Tiempo*. El primero de todos enuncia la decisión de llamar al ente que allí se analiza con un título neutro, *Dasein*, y no con el nombre heredado de “hombre”. Precisamente bajo el sello de una neutralidad radical, absoluta, que sería la que constituye la posibilidad misma de pensar la noción de *Dasein*, en cuanto que concibe a éste como la concentración de las posibilidades, como el poder originario de las posibilidades, se habla más adelante, con distinto matiz, de la dispersión. Y permítaseme una advertencia terminológica: con la palabra “dispersión” estoy traduciendo *Zerstreuung*, vocablo que significa usualmente “distracción” en el sentido de divertirse, desconcentrarse, pasar el tiempo, desatender y distenderse; es el vocablo que se emplea regularmente en *Ser y Tiempo*. En ese otro texto, Heidegger, suprimiendo el prefijo separativo, produce el neologismo *Streuung*. En un comienzo⁴, parece que la tesis no difiere en nada de lo dicho o implicado en *Ser y Tiempo*:

II) de la *Gesamtausgabe* de Heidegger (Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1978); el texto ocupa allí las páginas 171-195.

⁴ Estoy leyendo el “lema” sexto, que vale la pena reproducir *in extenso*, seguido por el brevísimo “lema” séptimo:

“6. El *Dasein* en general alberga la interna posibilidad para la dispersión (*Zerstreuung*) fáctica en la corporeidad y, con ello, en la sexualidad. La neutralidad metafísica del hombre íntimamente aislado como *Dasein* no es una vaciedad abstraída a partir de lo óntico, un ni-esto-ni-lo-otro, sino lo propiamente concreto del origen, el aún-no de la dispersidad (*Zerspreitheit*) fáctica. El *Dasein* está en cada caso astillado (*zersplittert*), en cuanto fáctico, entre otras cosas, en un cuerpo y, a una con esto, entre otras cosas, escindido (*zwiespältig*) en cada caso en una determinada sexualidad. –Astillamiento, escisión (*Zerspaltung*): esto, de buenas a primeras, suena negativo (así como «destrucción»), y con estos conceptos negativos se vincula de inmediato, en perspectiva óptica, el momento semántico de lo carente de valor. Pero aquí se trata de algo distinto: se trata de la caracterización de la multiplicación (no de la ‘multiplicidad’), que reside en cada *Dasein* fáctico singularizado en cuanto tal; no, por ejemplo, de la representación de que una gran entidad primordial es, en su simplicidad, ónticamente escindida en muchas singulares, sino de la iluminación de la interna posibilidad de la multiplicación que, como habremos de ver todavía más exactamente, reside en cada *Dasein*, y para la cual la corporeidad representa un factor de organización. Pero la multiplicación tampoco es una mera multitud formal de determinaciones, sino que la multiplicidad pertenece al ser mismo. En otras palabras: a la esencia del *Dasein* en general le pertenece ya, con arreglo a su concepto metafísico neutro, un *esparcimiento* (*Streuung*) originario, que en una perspectiva muy determinada es *dispersión* (*Zerstreuung*). Sobre esto una indicación rudimentaria: el *Dasein* no se comporta jamás como existente cada vez únicamente en relación a un objeto, y cuando es así, entonces sólo en el modo del soslayar otros entes siempre previa y simultáneamente comparecientes. Esta multiplicación no ocurre porque haya muchos objetos, sino al revés. Esto vale también acerca del comportamiento relativamente a sí mismo, y, desde luego, en conformidad con la estructura de la historicidad en el sentido más amplio, en la medida en que el *Dasein* acontece como prolongación (*Erstreckung*). Otra posibilidad esencial de la dispersión fáctica del *Dasein* es su espacialidad. El fenómeno de la dispersión del *Dasein* en el espacio y dentro de él se muestra, por ejemplo, en que todas las lenguas están primariamente determinadas por significaciones espaciales. Por cierto, este fenómeno sólo puede ser esclarecido cuando se plantee el problema metafísico del espacio, lo que primeramente se hace visible tras haber recorrido el problema de la temporalidad (en términos radicales: metontología de la espacialidad; cf. Apéndice”).

7. “Esta dispersión trascendental perteneciente a la esencia metafísica del *Dasein* neutro –como la posibilidad vinculante de su astillamiento y escisión en cada caso existenciales y fácticos–, esta dispersión [pues,] se funda en un carácter originario del *Dasein*: el *arrojamiento* (*Geworfenheit*)”. El texto (que he reproducido en mi traducción) se encuentra en *op. cit.*, 173 s.

está, por una parte, la dispersión y escisión fáctica del *Dasein* en cuerpos y sexos y, por ende, en contextos y emplazamientos espaciales; está, por otra, “la neutralidad metafísica del hombre íntimamente aislado como *Dasein* [...] [que es] lo propiamente concreto del origen, el aún-no de la dispersidad (*Zerstreutheit*) fáctica”. Pero enseguida, y para ponerse a resguardo de una comprensión meramente negativa de éste y los demás términos asociados, señala que tal neutralidad y tal origen es “la interna posibilidad de la multiplicación” (Heidegger distingue *Mannigfaltigung*, un neologismo, del corriente *Mannigfaltigkeit*, para acentuar el rasgo conativo que le interesa), “que reside en cada *Dasein* fáctico singularizado en cuanto tal”. Precisamente esta “interna posibilidad” es denominada *Streuung*, anterior a toda dispersión fáctica: “a la esencia del *Dasein* en general le pertenece ya, con arreglo a su concepto metafísico neutro, un *esparcimiento* (*Streuung*) originario, que en una perspectiva muy determinada es *dispersión* (*Zerstreuung*)”. La apertura del *Dasein* a la multiplicidad de los entes y su múltiple absorción en ellos, propia de la cadente cotidianidad, así como —expresamente— esa misma multiplicidad óptica es remitida a esta condición estructural originaria que, por eso mismo, recibe el apelativo de “dispersión trascendental”.

Me siento tentado a poner en relación este concepto con la tesis de Nancy de que la comunidad está conformada, no por individuos, sino por *singulares*, que se abren unos a otros en sus bordes, es decir, en su finitud, que se comunican unos y otros en su recíproca exteriorización y comparecencia, en la mutua presentación de su nacimiento y muerte, en el espaciamento de su reparto. La singularidad, entiendo, es la infinita distribución del ser finito. Por lo demás, esta tesis está estrechamente relacionada con la relectura y la reinterpretación que hace Nancy del *Dasein* heideggeriano, y que, como mencionaba antes, hace pie en cierta interpretación del *Mitsein*, en el afán por acentuar una concepción del ser finito que solo se da y está en la localización y dislocación del *Dasein* como comunidad⁵.

En connivencia con esta interpretación, quiero señalar lo que me parece otra clave decisiva para *La comunidad inoperante*: la cuestión del *clinamen*, noción que Nancy extrae de la cantera del materialismo antiguo y que ha sido, seguramente, una de las propuestas teóricas más sorprendentes y fascinantes de que se tenga registro en la historia de la filosofía. El término aparece en un lugar estratégicamente significativo: aquel en que Nancy distingue, de una vez por todas, entre singularidad e individualidad. Casi naturalmente, esta última noción se asocia con el paradigma atómico,

⁵ Creo que de aquí se pueden extraer señas claras para advertir la dirección que sigue Nancy frente a la doctrina fundamental de *Ser y Tiempo*: una es la recuperación de un sentido originario de la espacialidad del *Dasein*, reprimido en *Ser y Tiempo* a favor de la reducción de la espacialidad a la temporalidad originaria, ambivalentemente signado, sin embargo, en la propia acuñación del término *Dasein*, que sigue el paso de la determinación primaria de las lenguas por las significaciones espaciales (“*da*”). Otra, la reinscripción de la muerte (y del nacimiento, extremos que el comienzo de la segunda sección de la obra de Heidegger invoca como cotas de la íntegra totalidad de la existencia), de otro modo que en virtud de la temporalidad y la movilidad de la *Erstreckung*, del “extenderse” del *Dasein*; en la explicación de Nancy, la muerte, como acontecimiento de la comunidad, es la recíproca presentación de uno a otro de su mortalidad.

y es precisamente esta asociación la que lleva a relacionar el primer concepto con la cuestión del *clinamen*. “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...” (26)⁶.

Ya quisiera hablar de este éxtasis que está en el centro de la brillante interpretación que de Bataille ofrece Nancy en la primera parte de su obra. Pero hay algo que me retendrá todavía un poco.

Del *clinamen* hay, por decirlo así, una presencia fantasmal en el ya citado *Ser y Tiempo*, en su explicación de la caída como movimiento del *Dasein* en la cotidianidad: allí la caída es premeditada como elusión y como huida, como *desviación*. Se entiende que el dinamismo dispersivo de la existencia abocada a su diario estar en medio de los entes y al co-estar con los otros tiene su condición de posibilidad —según la lección que extraje del curso sobre Leibniz— en el esparcimiento trascendental. El *clinamen* sería, pues, otro nombre, y quizá *el* nombre para este último. Solo que el *clinamen*, la mínima desviación del átomo en su caída rectilínea, la inclinación y declinación, que para el epicureísmo era la traza de la libertad, de la originaria apertura de la vida a su deriva, aparece en el Heidegger de *Ser y Tiempo* —de manera fantasmal, estaba diciendo— como movimiento del cierre intramundano. Sin embargo, en el Heidegger tardío se advierte una distinta valoración del tema, si seguimos la pista del término *Neigung* (“inclinación”) y su relación esencial con la *Möglichkeit*, con la “posibilidad” (*mögen* como modo, modulación de *neigen*). En el intento presidido por el movimiento del “giro” (de la *Kehre*), que busca suspender la espontaneidad y la iniciativa del poder de la pregunta a favor de la prioritaria y donante interpelación del ser mismo, Heidegger tiende a abandonar la comprensión del poder de la posibilidad, ya sea en el sentido del *Können* (el poder articulado y articulador de la “técnica”), ya en el de la *Macht* (el poder prearticulado pero a la vez articulador, propio del “arte”), para sustituirla por el tema del “querer”, de la proclividad, casi se diría del amor, el gran ausente de *Ser y Tiempo*⁷. ¿No será ésta la clave para calibrar el correctivo que

⁶ El pasaje que cito tiene tras de sí una inscripción anterior del término, en el umbral del alegato que dirige Nancy contra la absolutización de la inmanencia y, parejamente, contra la inmanentización del absoluto: allí se trata de rebatir la idea de que la comunidad está compuesta de individuos: “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” (22 s.).

⁷ Léase el siguiente pasaje de la conferencia “¿Qué significa pensar?»: “El hombre puede (*kann*) pensar, en la medida en que tiene la posibilidad (*Möglichkeit*) de ello. Pero este posible no nos garantiza que lo podamos (*vermögen*). Pues poder algo significa: admitir con nosotros (*bei uns einlassen*) algo según su esencia, proteger insistentemente (*inständig... hüten*) esa admisión. Sin embargo, siempre podemos (*vermögen*) únicamente aquello que queremos (*mögen*), aquello a que

Nancy quiere infligirle a la teoría del *Dasein*, poniendo de relieve la lógica del “con” (el *mit* del *Mitsein* y del *Mitdasein*) en su seno? Cabría entender, entonces, el *con* como inclinación, como movimiento de exteriorización o exposición, como modalización del ser, ser que no se da de ningún modo fuera de tal modalización, pues solo se da –se ofrece– en cuanto expuesto en la com-parecencia de las singularidades. Pero el “con” de esta com-parecencia no consiste en avizorar a la distancia o en el horizonte; es el “con” de la tangencia, del tocar. Tocar es alterar, como pasión de borde, que presenta, de uno a otro, la finitud. Y esto parece ser a su vez una adecuada comprensión del *clinamen* epicúreo: éste es movimiento tangencial de espaciamento, traza libre que inscribe –o que *excribe*, para emplear un término feliz de Nancy– la singularidad.

El *clinamen* sería el éxtasis, el ser fuera de sí, que se abre y dispersa, como límite, en el reparto de las singularidades en que consiste el ser como comunidad, el reparto de la finita y a la vez interminable singularización. En ello estribaría también lo que Nancy llama la “inoperancia”. El término francés es *désœuvrement*, que de manera inmediata significa algo así como “holganza”, “desocupación”; pero ciertamente *La communauté désœuvrée* no quiere hablar simplemente de la lasitud de una comunidad en huelgo ni, menos, de la crispación de un colectivo en paro. Sé que Juan Manuel lidió con las palabras en busca de algo justo. La que hubiese querido escribir es “desolada”, tal como nos la devolvió la meditación de Patricio Marchant sobre Gabriela Mistral. Pero diversas consideraciones –propias y ajenas– lo disuadieron. Lo que Nancy nombra con el término hay que tomarlo de este mismo al pie de la letra: si lo que llamamos obra es, en su esencia, finalización y valorización del ser, la comunidad des-obrada es la comunidad inacabable, siempre y solo incipiente *en cuanto comunidad*, pero no por eso faltada de ser, no un hecho consumado en su trunquedad, sino un advenimiento resistente a su totalización –inminencia y no inmanencia– y, en este preciso sentido, “inoperante”. La comunidad des-obrada es la comunidad que no puede menos que resistirse a su constitución en obra. El holocausto es la empresa más pavorosa de una obra de la comunidad, consumada en el horror del exterminio y en la verdad impertérrita de la muerte. Ésta, la experiencia histórica más radical de una consumación de la comunidad que es, a un tiempo, su supresión más brutal, justificaría hablar, creo, de aquella resistencia como afirmación de la comunidad en su desolación.

estamos apegados (*zugetan*) en tanto que lo admitimos. Verdaderamente queremos sólo (*mögen wir nur*) aquello que cada vez, previamente, nos quiere de por sí (*von sich aus*), y ello, por cierto, en nuestra esencia, en tanto que se inclina (*zuneigt*) hacia ésta” (“Was heißt Denken”?, en *Vorträge und Aufsätze*, 129.).

Nancy habla sobre el amor y sobre los amantes –sobre la comunidad de los amantes como esquema fundamental de la comunidad en Bataille–, y sobre su vacilación en el borde de la comunidad, en el hermoso acápite penúltimo del primer ensayo de este libro.

Quiero celebrar la publicación en español de este libro importante; quiero celebrar la traducción impecable que de él nos ofrece nuestro amigo, querido amigo Juan Manuel Garrido. El rigor y la fuerza de un pensamiento emergente no se mide solo por sus productos así llamados "originales", sino también por la entereza con que está presto a exponerse a la exigencia que le plantea un pensamiento cabal. La tarea de la traducción es una prueba de fuego para tal exposición. El traductor la salva cuando amorosamente cumple en su pensamiento y en su lengua el *clinamen* que el pensamiento y la lengua del otro le proponen.

Resumen / Abstract

Éste es un comentario al libro de Jean-Luc Nancy *La communauté desœuvrée*, en su reciente traducción al español. El comentario sigue la pista de la relación entre el "ser en común" nanciano y el *Mitsein* examinado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, para dar cuenta de la reinterpretación que hace el filósofo francés del concepto de *Dasein*. A fin de iluminar esta reinterpretación, se hace referencia al tratamiento del tema de la dispersión en *Ser y Tiempo* y a su revisión en un curso subsiguiente del mismo Heidegger, en el cual se propone la noción de una "dispersión trascendental". Ésta es relacionada con la cuestión de la singularidad desarrollada por Nancy, en concomitancia con el concepto de *clinamen*, que esclarecería la comprensión nanciana del "con" del "co-estar" en dirección a la idea de una libre exposición de la singularidad como principio de la comunidad.

*I offer here a commentary on Jean-Luc Nancy's book *La communauté desœuvrée*, recently translated into Spanish. The commentary refers to the relation between Nancy's "being in common" and Heidegger's concept of *Mitsein*, in order to elucidate the former's reinterpretation of *Dasein*. To this aim, I consider the development of the theme of dispersion in *Being and Time*, and its revision by Heidegger himself, that introduces the concept of a "transcendental dispersion". The latter is related to the question of singularity as Nancy explains it, in correspondence with the notion of *clinamen*, which would permit to illuminate Nancy's comprehension of the *mit* of *Mitsein*, oriented to the idea of free exposure of singularity as the principle of community.*