



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

AN-ARCHÉ: LA CIUDAD EN LA NERVADURA DE LA AUTODECONSTRUCCIÓN DEL CRISTIANISMO

Sobre el concepto de *ciudad* en la obra de Jean-Luc Nancy

Informe de Grado para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno: Fernando Ignacio Abbott Díaz

Profesor Guía: Dr. Carlos Contreras Guala

Santiago de Chile

2018

Más allá de su relevancia o sus pretensiones, un escrito de este tipo es un saludo tímido que se escande en el vértigo del tiempo: la estela y el temblor de una imagen, la imagen de una cándida época, en donde confluyen rostros, miedos, sonrisas. La distancia trazará las sombras y mixturas de este cuadro, al que nos acercaremos con serenidad o melancolía para encontrar, en la triangulación de todas esas miradas, ojalá la propia. A todos ustedes, protagonistas discretos de esta pintura menor, les doy mi más íntimo agradecimiento, y si aquí los nombro no es sino para invocarlos, para sentirlos: a quienes, en virtud de este tiempo, el universitario, tuve la dicha de conocer, y a quienes han estado presentes con anterioridad, amigos o familia. En especial, un agradecimiento a C., que en la ternura de sus animalidades me enseñó la solemnidad del amor. Hicieron todos ustedes de la alegría el modo del vivir, tejiendo un tiempo sin tiempo, *nuestro* tiempo: quizás, lo único propio que alguna vez hayamos poseído.

En la imagen veremos la santidad, la santidad y la destrucción.

*La Historia es amarga
para quienes la esperan dulce*

CHRIS MARKER

Tabla de contenidos.

| | |
|--|-----------|
| Resumen | 5 |
| Introducción | 6 |
| Capítulo 1. <i>Lugar, vaciamiento: Sarajevo.</i> | |
| 1.1. Comunidad e inmanencia. | 17 |
| 1.2. Cuerpo: bisagras de la encarnación. | 24 |
| 1.3. La posibilidad del nombre: representación y suprarrepresentación. | 31 |
| Capítulo 2. Tener-lugar: Los Angeles. | |
| 2.1. <i>¿Qué es Dios?</i> Fractura representacional. | 36 |
| 2.2 Encarnación/composición | 41 |
| 2.3 Creación y autodeconstrucción del cristianismo: el Sujeto. | 44 |
| 2.4. La Ciudad. | 50 |
| Conclusión | 55 |
| Bibliografía | 59 |
| Anexo | |
| A. <i>La ciudad incivil</i>, de Jean-Luc Nancy. Prefacio a la edición española del libro <i>La Ciudad a lo lejos</i>. | 61 |

Resumen.

El siguiente trabajo tiene como objetivo profundizar en el concepto de *ciudad* dentro de la obra de Jean-Luc Nancy bajo la hipótesis de que este concepto —que en sí abarca el problema de la comunidad, el nihilismo, el cuerpo o la política— debe articularse con en el proyecto nancyano de lo que el autor mismo ha denominado la *autodeconstrucción del cristianismo*, inscribiendo de este modo la teoría de la ciudad en el *corpus* (del desvanecimiento) de la teología. En vistas de esto, la metodología de trabajo se remitirá a un análisis de tipo monográfico, que enlazará conceptos y sus desarrollos correspondientes dentro de la obra de Nancy, manteniéndose únicamente dentro del plano de discusión filosófico —y no sociológico, arquitectónico o literario. El resultado esto arrojará que no tan sólo que existe una solidaridad y una complementariedad entre el concepto de *ciudad* y otros como el de *sujeto*, *técnica* o *creación*, sino que la ciudad —considerada como objeto de la política, las artes y distintos tipos de *praxis*— adquiere un espesor ontológico (y anárquico) que no sólo dibuja una nueva relación con ella, sino que, de modo inverso, el arte y la política son confrontados por la ciudad a partir de la retirada de lo divino, y de todo *arché*, que caracterizaría a la *autodeconstrucción del cristianismo* y a la ciudad como tal.

Introducción

Dificultad para indicar *la* entrada a una ciudad, dificultad para indicar *el* punto de partida, *el* camino, para introducirse en el pensamiento de un autor. Jamás hay entrada única a una ciudad: puertos, autopistas y aeropuertos han clausurado para siempre cualquier posibilidad de concebir una ciudad fortificada, cerrada a cualquier clase de asalto o alteración. La *experiencia* de la ciudad está regida por el *ahí* del transeúnte; de modo análogo, la experiencia del comprender a un autor, y ojalá el llegar a pensar *con* él, es siempre distinta en cada mirada, cada ahí, que sobre él se cierne. Aún más: así como se transita en las ciudades se transita en pensamientos, y en ellos encontramos sus lugares emblemáticos, sus puertos, sus terrenos baldíos. Adentrarse en un autor es transitar en él, con él, y así, libros y temas se corresponden con construcciones y barrios, algunos en los que nos sentimos cómodos, otros que desconocemos, otros que evitamos. Extraña y triste similitud entre los manuales introductorios y los mapas turísticos.

¿Qué es, hoy, una ciudad? ¿Es el lugar de una Comunidad? ¿Y si es así, de qué clase? “Aldea global” sería un mal término para definir un modo de habitar planetarizado que justamente nada tiene que ver con una *aldea*: ella presupone un arraigo en la tierra, una identidad y una lengua común a sus miembros, y, por sobre todo, una íntima familiaridad. El proceso de globalización, al contrario, ha subrayado el desarraigo, la mescolanza de las identidades, la multiplicidad de las lenguas: la separación. Separación que es condición de posibilidad tanto para nuevos intercambios y solidaridades como también para las violencias y hostilidades más descarnadas; y los movimientos y contramovimientos migratorios no cesan de dar cuenta de ello. El modo de habitar globalizado, *nuestro mundo*, es un modo de habitar ciudadano¹. Es la ciudad el telón de fondo en donde todo está en juego. Ella misma deviene una ciudadanía abstracta que reconfigura la forma de habitar el mundo, lo que quiere decir también lo siguiente: que no hay un afuera de la ciudad, y que la respuesta a la pregunta

1 Véase el interesante comentario de Sloterdijk respecto al habitar heideggeriano. Al habitar heideggeriano le sería inconcebible el movimiento: la cuaternidad, en la cual el ser encontraría su lugar de donación, sólo es posible en un plano estático, en una nostálgica selva negra que no es sino *negación* del mundo real y sus flujos. El *dasein* es esencialmente provinciano, o, dicho en jerga política, reaccionario. Sloterdijk, P. (2011) *Caída y vuelta*, en: *Sin salvación, tras las huellas de Heidegger*, Madrid: Akal.

por su esencia no puede provenir de ninguna exterioridad, ningún punto neutral, no hay mirada desde la altura de la montaña o la profundidad del bosque que dé cuenta de ella. Nancy señala que la verdad de la ciudad es “discreta, discontinua, escondida en la sorpresa, en la suerte o en la mala suerte de los encuentros” (2012, p.76), y es en esta línea que tanto Baudelaire, Benjamin o los situacionistas sostendrían la necesidad de re-configurar la experiencia de la ciudad para poder hacerla pensable: el *flâneur* o la *deriva* no serían miradas o propuestas gratuitas, sino que son prácticas necesarias para estar a la altura de la exigencia del pensamiento de la ciudad, la cual no es sino el corazón —quizás vacío— mismo de Occidente. Tarea para la filosofía, entonces, de poder pensar (en) el movimiento² de la ciudad que la funda y la desfunda al mismo tiempo: si el *topos* de la polis griega ha sido el modelo de la política y la filosofía, una teoría de la ciudad que no la entienda como el lugar en que la representación política y el pensamiento de la esencia que vienen a *presentificarse* materialmente en la ciudad implica forzosamente una reconfiguración de lo que entendemos a su vez como política y filosofía. Nancy (2014) lo señala del siguiente modo, a propósito justamente de la dificultad para el pensamiento contemporáneo de poder dar sentido a la política y el *ser-en-común*:

Lo que debe sorprendernos, y movilizarnos, es precisamente que lo político tiene que (re)encontrar o (re)fundar su sentido 'político'. Ahora bien, lo que precisamente ocurre es que *polis* ya no designa la 'ciudad' sino a título de referencia histórica. Por lo demás, todo su 'sentido' está por (re)tomar y (re)apropiar. (p.101)

2 Horizonte en el cual podemos encontrar los esfuerzos del pensamiento bergsoniano, especialmente en la crítica a la *espacialización* del tiempo que caracterizaría a la matriz del saber occidental, es decir, aquella clase de pensamiento que tiene como condición de posibilidad la segmentación y representación de aquello que se le da en la experiencia. Como indica Miguel Ruiz Stull: “[la conciencia del tiempo] se funda en la operación de dividir para distinguir, en detener el flujo para efectuar una segmentación en vistas de un posible análisis y una posible acción frente a la materia [...] Esto es posible en la medida en que el espacio es aquella realidad que presenta las cosas en su máxima distinción, como identidades plenamente diferenciadas, las unas de las otras, en un contexto de aparición cualquiera”. Se imposibilita así una experiencia del tiempo que no sea la de su linealidad, de modo que el *ahora* del movimiento, reducido a su *telos*, permanece como lo impensado, por lo que romper el esquema de la mensurabilidad es la posibilidad de poder pensar la materia y el movimiento. Véase Ruiz, Miguel (2013) *Tiempo y experiencia: variaciones en torno a Henri Bergson*, Santiago de Chile: FCE, p.38.

Habría que señalar entonces lo siguiente: la teoría nancyana de la ciudad viene a retomar una problemática tanto de su autor como el de toda una generación, y este problema es el del *comunismo*. Problema que surge a partir de la *exigencia* no tan sólo de lo que podríamos considerar la inversión —necesaria— de los medios de producción, sino de hacer devenir *otra cosa* a la “comunidad” humana; la caída de los “comunismos reales” habría dejado en evidencia el bajo y nulo cambio en el modo moral, ético o sexual de la experiencia de las subjetividades. De hecho, la permanente insistencia de esta *partición* de la estructura subjetiva occidental (es decir, la estratificación jerarquizada entre la esfera de la moral, la ética o la sexualidad en un orden de saber-poder) indica justamente el fracaso de lo que habría de revolucionarla bajo el nombre del “nuevo hombre del Comunismo”: más aún, considerado como un esbozo que aunaría una forma específica de *relación* entre estas esferas, el concepto de *comunidad*, de ella como bandera de lucha, fue el concepto a través del cual, desde la mitad del siglo veinte, distintas guerrillas étnicas encontraron su condición de posibilidad. Es en este marco que la teoría de la ciudad viene a complementar y complejizar la discusión en torno al comunismo, sobre su posibilidad y sus modos.

Afirmamos encontrar dicha teoría desarrollada a un grado satisfactorio en el pensamiento de Jean-Luc Nancy. Sin embargo, debemos apuntar, la ausencia de un prólogo por parte de los editores de la edición castellana de *La ciudad a lo lejos*, el bajo trabajo crítico en tal edición sobre el empleo que Nancy hace de sus conceptos, y las dispersas reseñas que al libro se le han realizado, por no mencionar la casi nula problematización a nivel académico del texto, vienen a confirmar la hipótesis que señalaría que, frente a uno de los trabajos más experimentales de Nancy, en donde vienen a confluír ideas claves de su pensamiento —articulando sus conceptos en una profusión y un intercambio descentrado pero no por eso caótico, organizando precisamente una ciudad de conceptos— la recepción crítica no ha podido ver en ello más que un ejercicio menor del pensar, un conjunto de artículos al parecer prescindibles y explicables exteriormente desde las *obras* capitales de Nancy. Panorama incómodo, quizás ingrato, el de este silencio que desmultiplica la potencia del pensamiento de un autor que justamente se ha abocado al escanciar el *sentido* en todos los *sentidos*.

El lector castellano tiene a su disposición el libro *La Ciudad a lo lejos* (2013), aparecido dos años después del original en francés en el 2011 (diferenciándose de él por poseer un poema de Nancy

titulado *Instantes de la Ciudad*, publicado el año siguiente), y corresponde a una compilación de artículos sobre la ciudad que oscilan entre 1987 y 2012. Creemos que, por una parte, es importante revisar desde las obras “capitales” de Nancy sus textos sobre la ciudad, ya que, lejos de haber sido un tema fugaz, estos indican una preocupación y un objeto de estudio que abarca más de veinticinco años de trabajo filosófico; por otra parte, y por el mismo motivo, intentar entrever elementos ciudadanos en conceptos claves del autor para desarrollar una fructífera retroalimentación entre los unos y los otros — pensar ciudadinamente al *ser-en-común*, para problematizarlo y complejizarlo, por ejemplo. En conformidad a esto, las páginas que siguen tienen como objeto enmarcar la teoría de la ciudad nancyana en el *corpus* de su obra, la cual podríamos caracterizar como el intento de enmarcar *nuestro* presente —el de la política, de las artes o la comunidad— en el movimiento de apertura que caracterizaría a Occidente, apertura que quiere decir la configuración de un Sujeto que se define por la ausencia de una naturaleza originaria; el Sujeto, para decirlo en otros términos, del ateísmo y el nihilismo, y el cual ha tenido lugar gracias a lo que Nancy denomina la *autodeconstrucción del cristianismo*. Para esto, no desarrollaremos aquí una síntesis acabada de la teoría de la ciudad de Nancy —trabajo, por cierto, pendiente— sino que nos atenderemos a trabajar con definiciones puntuales, y a nuestro juicio fundamentales, sobre la ciudad, para señalar en ellas la relación que poseen no sólo con otros trabajos del autor, sino con problemas que atañen a su búsqueda, a la de otros filósofos y a una serie de problemas *latentes* que, una y otra vez, nos interpelan. Por la misma razón, el análisis que acá será presentado no intentará inscribir la propuesta nancyana en la amplia y desarrollada discusión arquitectónica, urbanística o biopolítica —en la acepción que este término tiene para designar interdisciplinariamente los problemas de la gubernamentalidad— e incluso (y por sobre todo de) la literatura, sino que abordará la definición de ciudad meramente desde un plano filosófico —el cual sin dudas es hasta el momento, en comparación a los otros, el plano más pobre en torno a la reflexión sobre la ciudad.

Dos definiciones de Ciudad, solidarias entre ellas, estructurarán las ideas que serán desarrolladas a continuación. La primera consiste en entender a la ciudad como aquello que, a diferencia del *lugar*, es lo que tiene-lugar:

Es la metamorfosis del lugar en otra realidad, que ya no es del lugar, que ya no es local, sino

que es de un orden diferente: del orden del sitio y la situación. El lugar, en efecto, procede de un cruce de espacio y tiempo: aquí y ahora, algo tiene lugar, tuvo o tendrá lugar. El sitio procede de un cálculo abstracto: se trata de ocuparlo, sitiario y hacerle producir su espacio y su tiempo (Nancy, 2013, pp.52-53)

La segunda definición tan sencilla como problemática, refiere a la naturaleza de la ciudad en cuanto relación de identidad a sí: que, fundamentalmente, *la ciudad es un Sujeto* (2013, p.64). A partir de estas dos definiciones nos parece que es posible abrir y recorrer de buena manera los demás conceptos repartidos en los artículos sobre la ciudad de Nancy, con la salvedad de que, una vez vistos el *tener-lugar* (o la *creación*) y el Sujeto a los ojos de la autodeconstrucción del cristianismo, la ciudad misma —su definición y asimismo la de política, de arte o ética— adquiere un espesor distinto, algo que con mucha dificultad podremos llamar una *esencia*.

Junto a las dos definiciones mencionadas podremos introducirnos de buen modo a la problemática de la ciudad en el escenario de la autodeconstrucción del cristianismo. Para esto, por una parte, debemos considerar que el concepto de *lugar* nos remite a lo que en la discusión contemporánea podemos entender como el problema de las *filosofías paganas*, es decir, como aquellos pensamientos —que no azarosamente han devenido praxis política— que adscriben al Sujeto y al pensar mismo a la adecuación, obediencia y *escucha* de un fundamento originario que ante ellos se posiciona como el *sentido* y la *identidad* a partir de la cual deben medirse y encaminar su existencia. En esta categoría entendemos todos los pensamientos que apuntan a un arraigo, a una naturaleza inmutable y pura de un sujeto, sea hombre, un grupo o una nación: al *sentido* como la *idea* depositada en un más allá de sí que colma la existencia del *en sí*. Así, bien podemos percatarnos que al hablar de *lugar*, estamos hablando tácitamente de lo que se ha entendido en la discusión contemporánea como el problema de la *comunidad*: un sujeto y un grupo de sujetos erigirían un sujeto colectivo que se posicionaría como desdoblamiento y traducción de la inmanencia, es decir, se conformaría un sujeto que sería la *representación* de un *sentido* supuesto como único y común a todos quienes designa como sus partes. Hablamos por lo tanto de una canalización hipostasiada del sentido posible de lo real que en su auto-legitimación *mítica*, en la *suposición* en la que se enraíza, se otorga a sí las facultades para administrar a lo real mismo, es decir, de controlar cuerpos y territorios que de ahora en adelante son *sus* cuerpos y *sus* territorios. Por otra parte, para completar la primera definición de la cual deseamos servirnos, para

Nancy el *tener-lugar* corresponde a la *creación*, la venida a presencia, de *algo* que no es la prolongación eidética de una esencia, sino que es el espaciamiento siempre *singular* de un *ser* que se define a partir de su multiplicación y su partición: es precisamente este el rasgo característico de la ciudad. Al contrario de cualquier indicio de arraigo, la teoría nancyana de la ciudad se inscribe en el carácter innatural y *técnico* de la Ciudad: algo que no pertenece ni a los cielos ni a la tierra, algo que no se puede predicar de ninguna sustancia común, sino que es la partición misma de la sustancia, del *ser-en-común*. La ciudad del *tener-lugar* podemos entenderla como la comparecencia y afectación interminable de creaciones que crean un *Sujeto sin idea* al cual nombramos como tal o cual *ciudad*³.

Ahora, volviendo al planteamiento del problema, creemos que una de las dificultades iniciales que presenta el compendio de textos de Nancy es el hecho de que su teoría de la ciudad pareciera estar articulada a partir de un *punto cero* cuya pretensión de verdad podría fácilmente ser deslegitimada al identificar al autor blanco, europeo y de ascendencia pequeñoburguesa el cuales es, en efecto, Jean-Luc Nancy. Esto porque la tónica constante en estos textos corresponde al de una primera persona que relata sus experiencias de asombro de las ciudades del primer mundo. Al respecto, no es infundada la sospecha del lector latinoamericano, subalterno, acerca de un sesgo por parte de un pensador que estaría embriagado por los juegos de intensidades, encuentros y desencuentros que innegablemente suceden en un París o en un Shangai turístico, pero que serían justamente *la* cuestión ausente en la ciudad hostil, pobre y policial que caracterizaría a la ciudad latinoamericana —Ciudad Juárez, Alto Hospicio. Nos parece sin embargo que esta posición debe ser revisada por dos motivos: en primer lugar, si bien el énfasis de los artículos intenta aproximarse a una estructura genérica de la ciudad, en el primer texto (1987) de Nancy dedicado a su “modelo de ciudad” que se ajusta a la ciudad de Los Angeles, éste finaliza haciendo mención a la posible *deyección destructiva de la ciudad misma*, a la *excrecencia cancerosa* de una devastación producto de la violencia interna de la ciudad vuelta contra sí misma: la *villa miseria* (2013, p.28). En otras palabras, Nancy indica que la *vehemencia* del capital, coagulada en sus zonas de exclusión, corresponde a una negación de la ciudad *en la ciudad misma*: ella es un sujeto atravesado tanto por su potencia de vida como de autodestrucción. Nos parece que esta

3 Una definición íntegra del concepto de ciudad —que, reiteramos, afirmamos que puede definirse a partir de su *subjetividad ateológica*— puede encontrarla el lector en la lectura del *prefacio* escrito por Nancy a la edición castellana (2013), la cual adjuntamos en el *Anexo*.

indicación es suficiente para hacer notar que existe en Nancy la preocupación constante por una *realidad* que trastorna toda la estructura de la ciudad por él teorizada; de hecho, como hace notar Jean-Christophe Bailly en el post-facio a tal texto, las ciudades por Nancy mencionadas no constituyen un modelo ni un contra-modelo, sino que describen la ausencia de todo *a priori* de la ciudad —y de todo Sujeto—, del cual las ciudades mencionadas, sus nombres, serían sus índices (2013, p.134). Esto nos lleva a nuestro segundo punto: la lamentable omisión en *Ciudad a lo lejos* de un artículo que opera como contrapeso en favor de la ciudad del tercer mundo. Nos referimos al texto *Elogio de la contienda*, publicado en el año 1993, y en donde la teoría de la ciudad nancyana se encuentra aplicada y a su vez confrontada respecto a un ejemplar caso de lo que podemos llamar el *padecimiento* y asfixia de la ciudad a manos de la *comunidad*: nos referimos a Sarajevo, ciudad sitiada por más de cuatro años producto del afloramiento de guerrillas étnicas tras la caída del régimen soviético.

Es en este marco que nos parece irresponsable no considerar a Sarajevo en el seno de la teoría de la ciudad de Nancy, y sostenemos, al contrario, que Sarajevo expone el paradigma —o al menos uno de ellos— de la ciudad del Tercer Mundo⁴. Por esta razón, es fundamental dar inicio a nuestro cometido considerando el panorama actual de la ciudad: hostil, empobrecida por el capital, capturada por los dispositivos de dominación y por la violencia de los identitarismos. Volviendo a la fórmula que nos guía, hablar del *lugar*, de la constricción de un *mito* que opera sacrificialmente sobre los cuerpos es precisamente hablar de lo que *hoy* es la ciudad. Por este motivo, el primer capítulo lo dedicaremos a un análisis del *lugar*: de cómo él y la comunidad se suponen e implican el uno al otro. Esto será principalmente trabajado a partir de una selección de textos dedicados al problema de la comunidad: *La comunidad inoperante* y *Ser Singular Plural*.

No dejando nunca de tener en consideración a Sarajevo, el desglose del problema del *lugar*, de su *violencia* constitutiva, será indicando cuáles son los supuestos que legitiman el movimiento sacrificial de la comunidad y el lugar —el desplazamiento de poblaciones, el asesinato en masa. *¿Por qué se puede sacrificar un cuerpo?* Tal sería la pregunta guía de lo que quisiéramos responder del siguiente modo: porque hay encarnación y representación, las dos caras de la misma moneda, de Occidente, los

⁴ Habría que agregar a esto un tercer, el cual para objeto de esta investigación se nos escapa: es la literatura una modalidad en que un ser, un sujeto, se crea infinitamente a sí mismo de tal modo que se des-obra, y es precisamente por este motivo que el puente apropiado para entablar un encuentro en torno a una ontología de la subjetividad (y la ciudad) ha de ser realizado *con* la literatura. Aún más, es en la literatura, en *el espacio literario*, donde los sujetos y las ciudades pueden *tocarse*: no es casual que el lugar de diálogo entre culturas disímiles esté dado en el no-lugar de la ciudad-desierto de la Santa Teresa de Roberto Bolaño, tal como queda registrado en la cita del libro 2666 con la cual Nancy cierra el prefacio a la edición española del libro *¿Un sujeto?* (2014c, p.10)

cuales nos llevan a su raíz monoteísta, es que es posible el *sacrificio* tal como lo entendemos y vivimos. La encarnación —el dogma cristiano que define al cuerpo como *homoousía*, como compuesto, y según el cual la carne es animada por un alma inmaterial portadora del *sentido* del cuerpo, y así, la búsqueda de éste se corresponde con la des-corporización de sí— es la condición de posibilidad para el *sacrificio* de un cuerpo cuyo sentido (incorporal) está situado en un *más allá de sí* que coincide o con la voluntad de Dios o el *destino* de una comunidad. El sacrificio en la encarnación tiene la característica, a diferencia del asesinato fácil o por efecto colateral, de ser la cristalización de la lógica de la pureza y la identidad. Lo que hay tras el *sacrificio* es la operación de *presentificación* del sentido que la comunidad reclama, es decir, de la territorialización de la *idea* rectora que residía en un *más allá*, la cual debe *necesariamente* eliminar las impurezas que en su camino se presenten. La encarnación viene a reforzar un modelo de hermenéutica del sujeto que ya operaba hace siglos en Occidente, a saber, el de la *representación*: un modelo de experiencia con lo real en que todo ente y toda alteridad puede y *debe* ser reducido a su transparencia noemática. Porque hay encarnación y representación es que fue posible según Nancy, por ejemplo, la monumentalidad nazi, es decir, el punto en que campo de exterminio y monumentalidad arquitectónica se suponen el uno al otro en el *arché* de la identidad alemana. De modo que podemos entender que lo que hace *lugar* al *lugar* no obedece en modo alguno a lo que podríamos entender como *su* naturaleza, como una inmanencia que cuyo *sentido* se transparenta inmediatamente, al contrario, el *lugar* es la disposición y agenciamiento de lo real en vistas de la *suposición* y *presentificación* de un mundo que se organiza en *un* sentido, *un* Sujeto, designando a cualquier *ahí* como parte de su Todo. Así, la lógica del lugar y la comunidad es la lógica de la *Obra Total*, del retraimiento ciego de la *identidad*.

Es sin embargo el hecho mismo de que el *lugar* no sea propiamente un *lugar*, sino la gestión de su materialidad, de sus cuerpos, en vistas de una obra, lo que lo revela como algo esencialmente *producido*, algo que, una vez desmontados sus supuestos, puede devenir otra cosa. La *Obra*, y su delirio, la suprarrepresentación de sí —el traer a *presencia* el sentido que estaba ausente— indican subliminalmente: la Naturaleza es innatural, el lugar es *ya* una creación. Esta sospecha encausará la estructura de nuestro segundo capítulo, dedicado al tener-lugar, concepto clave para entender la ciudad y su particular subjetividad. El tener-lugar, mencionábamos, quiere decir *creación*, espaciamento, venir a presencia de un ser, él señala la discontinuidad del *ex nihilo* del acto creativo, de la ausencia de origen como el origen del ser. El lector de Nancy advertirá que, visto así, el concepto de ciudad

nancyano no logra dimensionarse sin la consideración de ella como creación, creación que —y esto es lo fundamental— obedece al desarrollo del germen de la *apertura absoluta* que el cristianismo habría inaugurado de manera inédita en Occidente. Germen, el de la creación, que asimismo, veremos, indica lo siguiente: el ateísmo no es la inexistencia o la falta de creencia en Dios, sino que es la realización misma del Cristianismo, de él como la cancelación de la lógica de todo principio inmanente, de todo *arché*, que él injerta. Realización que, sin embargo, no es la de una superación hegeliana que apuntaría a la coronación del Hombre en las cenizas asimiladas de Dios, no, esta realización obedece a la autonomía sin horizonte de la técnica (de los medios desplegados en ausencia de fines) vuelta contra la Naturaleza —autonomía y creación: lo apartado del mundo, del *orden*. Extraña santidad. Entender de este modo a la ciudad como *creación* es entenderla en una *creación de sí* que se inscribe en la llamada autodeconstrucción del cristianismo. Si para Nancy el ateísmo es la consecución interna del cristianismo, entonces, la desviación de la encarnación —y del aparataje sacrificial con el que *hace* al lugar— sólo es posible *en* ella misma. De lo que se trata es de ver en las claves mismas de la *encarnación* las posibilidades que ella abre para, en un horizonte no cristiano, superar sus fatídicas consecuencias. La fisura introducida en el dogma de la *encarnación* corresponde al dibujo de una apertura en la intimidad misma del cuerpo, lo cual representa un *acontecimiento* inédito de la constitución de la subjetividad en la historia de Occidente:

Lo que aparece lógicamente impensable, incomprensible a todo *logos* —nos señala Esposito— es el dos-en-uno y el uno-que-se-hace-dos a través de un movimiento de fuga del cuerpo de sí mismo que coincide con la inserción en su interior de algo que no le pertenece naturalmente. Es este tránsito, este contagio, esta desnaturalización, lo que, de la noción de carne, debe ser repensado no contra, sino en la forma misma del cuerpo como la posibilidad arquetípica de su transmutación a la vez ontológica, tecnológica y política. (2014, p.145)

Es precisamente esta no-pertenencia esencial a sí la que hará que el cuerpo de la encarnación, en el movimiento de la *búsqueda de sí*, socave su carnalidad inmanente a la vez que *crea* una dimensión en la cual se proyecta y se pierde. El cuerpo cristiano de la encarnación, el cuerpo occidental por excelencia, es en donde precisamente la relación a sí, la *subjetividad*, es la de un ente que no logra dar cuenta de sí satisfactoriamente en la adecuación inmediata entre él y su imagen, su ser y “ego”, sino

que entrevé el origen de su esencia en la *creación* ex nihilo que la ha posibilitado: alteración y expropiación esencial de sí, impugnación de cualquier tipo de fundación inmanente del *ego* en la medida en que él es com-posición de lo finito con lo infinito en la negación de una naturaleza de la cual emanaría. La creación, el tener-lugar del lugar y el Sujeto, debe entenderse en este orden: como el alejamiento de sí *en* la creación que se despliega producto de la búsqueda de sí. Lo cual nos lleva a pensar, en el caso de la ciudad, que, si la comunidad reclama a Sarajevo como el Sujeto de un *lugar*, el ejercicio crítico-deconstructivista consistiría en desmontar y objetar a esta subjetividad en vistas de la formulación de un Sujeto (o la otra cara de este mismo Sujeto) que no se definiría sino por el movimiento *ad infinitum* de su creación: un Sujeto del *tener-lugar*, un Sujeto que expresaría precisamente la naturaleza técnica y heterogénea de la ciudad. Si el sujeto del lugar lo adscribíamos a la lógica de la *obra*, el sujeto del tener-lugar es el sujeto de la *des-obra*, es decir, de aquel procedimiento de creación que no apunta a otra síntesis que no sea la cancelación de cualquier síntesis, de todo *ego*. Para el desarrollo de estas ideas, el segundo capítulo constará de tres secciones. Las primeras dos corresponden a revisiones de conceptos que Nancy ha realizado sobre la representación y la encarnación, en su relación retirada respecto al *lugar* y la *comunidad*.

Respecto a la *encarnación*, trabajaremos las ideas anteriormente presentadas enfatizando en la posibilidad de superación de ella *en* sí misma, elemento que en la obra de Nancy encontramos en el desarrollo del concepto de encarnación entre *Corpus* y *La Declosión*. Respecto a la *representación*, analizaremos en qué medida el intento por dar representación a lo divino —*quid sit Deus?*— es una pregunta que, siendo posible únicamente en el monoteísmo, da inicio, en la distancia no-divina abierta por quien interroga, al inexorable alejamiento de Dios: su *nombre* no se ajusta con presencia ni naturaleza alguna, ya que él no se mide con su creación, con los *entes*, sino que su medida (su nombre) sólo puede responder a su esencia, que es el *ser*, irreductible a cualquier categoría del pensamiento finito: decantando esto en que la asimetría que refuerza la búsqueda del *concepto* al *objeto* divino desnaturalizará y des-divinizará al mundo. La posibilidad de nombrar a Dios, al Absoluto, está de esta manera en el núcleo de la cuestión de la soberanía del *logos*: de lograrlo, es posible nombrar al lugar y la comunidad en una representación acabada de lo real, pero, de no lograrlo, el lugar deviene *otra cosa* y la comunidad a su vez queda estropeada en la imposibilidad de encontrar su *mito* —correlativamente: imposibilidad del sacrificio. Alejamiento que llega a un punto de inflexión cuando es sometido en su interior a otro alejamiento: la unicidad judía del dios rechaza considerar a Dios como principio (el

arché griego), ya que él es el *principio* del *principio*. En el judaísmo, lo que podría entenderse como principio no es sino la creación *ex nihilo* de la contingencia de la voluntad divina; así, en su rechazo al helenismo, el monoteísmo cancela la esencia misma del principio: el vaciamiento de la *presencia* de lo divino en el mundo es simultánea a una destrucción del principio posible del mundo, lo que en última instancia significa que, una vez alejado Dios completamente del mundo, lo que queda, lo que *hay*, es un espacio llano en donde el *arché* mismo ha sido arrebatado junto a Dios. *An-arché* radical del mundo, nihilismo. El sujeto de la autodeconstrucción del cristianismo, sostendremos, se “funda” en el no-fundamento, en el no-principio del vaciamiento de presencia y de principio.

Estamos así frente a dos movimientos que remiten a dos momentos dentro de la misma cuestión, es decir, *lugar* y *tener-lugar* son dos alternancias del alejamiento y la muerte de Dios: el primero podríamos denominarlo, en su aversión por presentificar al Dios ausente, *neoteológico*, mientras que al segundo, en la violencia desnaturalizante de su búsqueda, podemos nombrarlo como la *partición* sin Dios de lo divino, como el sedimento de su vaciamiento. La *creación* bicéfala que se dibuja a partir de la *encarnación* y la *representación*, de este modo, puede ser inscrita en la teoría de una deconstrucción que el cristianismo, sobre sí mismo, desde sus inicios ha ya realizado. Aunar estos tres conceptos compone la tercera parte del segundo capítulo, desde el cual podemos definir el *tener-lugar* de la ciudad, el ser de su creación, en el marco de la superación de lo divino *en* lo divino. Espacio creado, espaciado, cuya metamorfosis se realiza sobre la erosión definitiva del *lugar* del que emerge: clausura insoslayable de cualquier figura de arraigo e identificación en el *ser* de la ciudad, o, dicho de otro modo, arraigo en la identificación de un concepto cuya *idea* no es sino el vacío de una búsqueda donde la interioridad del Sujeto —la ciudad— coincide con el infinito de su afuera, que lo desplaza irremisiblemente más allá de sí: el des-obramiento es la *verdad* del cuerpo y la verdad de la ciudad. Verdad discreta, en movimiento. La Ciudad es un Sujeto en la medida en que el Sujeto mismo es una Ciudad: una transmutación incesante, una obra siempre vuelta a comenzar, un interminable vaivén de figuraciones y desfiguraciones de los que no se predica el *caos*, sino la heterogeneidad insistematizable de los órdenes, de la multiplicación desenraizada del *sentido*. Claves, entonces, para *huir* de Sarajevo, para deponer la soberanía de la comunidad mítica. Claves, en fin, podríamos decir, para subvertir la asfixia de este horroroso y militarizado fundo llamado Chile.

Capítulo I. Lugar, vaciamiento: Sarajevo.

A. Comunidad e inmanencia.

¿*Qué es, hoy, la ciudad?* Sería mejor no contestar a esto desde la higiene de nuestras imágenes de enciclopedia y de las ciudades gloriosas en las que jamás hemos vivido, mucho mejor sería atenernos a la triste evidencia de la ciudad del Tercer Mundo: policíaca, pobre, ciudad que exuda en la paranoia de sus noticieros televisivos la violencia de la negación de la alteridad y los privilegios de clase. En ella, lo vemos y respiramos, lo que no es el oasis de los sectores acomodados o lo que sobrevive a la gestión turística se identifica rápidamente con el sofocamiento y la agresividad del *ghetto*. El *modelo* de la ciudad contemporánea no es Ámsterdam, Oslo. Es Sarajevo. Allí el *después* del sueño yugoslavo — palabra de por sí seductora: la *unión* de los pueblos eslavos en donde cada parte en existe correspondencia con un todo—, sabemos, decantó no en la gesta de un nuevo tipo de hombre, de una moral emancipada, sino en el estremecedor florecimiento de rencillas étnicas. Florecimiento que no obedeció a un desvarío de las comunidades, sino que, sostenemos, constituyó la afirmación refulgente de la lógica misma de la comunidad, de ella como absoluto: un Sujeto, un tipo de sujeto cuya relación a sí se encuentra colmada de *identidad*. Sarajevo es por excelencia la ciudad sitiada —casi cuatro años, el asedio más largo de la historia moderna—, es la constricción de un espacio en el cual cada comunidad es la negación de la otra: la impugnación de cualquier tipo de relación con la alteridad es la condición de posibilidad para la asunción de una comunidad en donde “un Sujeto puro declara ser el Pueblo, el Derecho, el Estado, la Identidad en nombre de la cual 'Sarajevo' debe ser puramente y simplemente identificado en tanto que objetivo [...] ya no hay paisaje de Sarajevo, ni viaje a Sarajevo, sino solamente una identidad pura y desnuda. Que nada más se mezcle ahí.” (Nancy, 2000, p.159)

Intentar aproximarse a Sarajevo, sentirlo, querer entrever sus lógicas, y con ello pensar también la favela, los extrarradios, el clima mundializado de Ciudad Juárez, en fin, lo que queda fuera de las ciudades de tarjeta postal; intentar todo esto es intentar pensar los *cuerpos* y el *espacio* dentro del diagrama de soberanía en donde, a merced del liderazgo político, religioso o técnico-económico, los cuerpos —no singulares, sino devenidos *población*, número— son desplazados, gestionados o

[Aquel tiempo en que] El hundimiento de los sistemas surgidos de la profecía de la unidad ha liberado con imprevisible fuerza las profecías de la escisión. El gran fracaso del comunismo no es su derrumbe; es su legado: más allá de sí mismo, no supo dejar paso más que al resurgimiento de reagrupamientos excluyentes y a los fantasmas identitarios de la nación, de la religión, incluso de la raza, liberando por eso mismo lo que se supone que combatía. Lejos de haber emancipado a la humanidad, vuelve a hacerla caer, al contrario, en la horda. (2014, p.54)

Que la humanidad haya devenido horda quiere decir que la heterogeneidad de la humanidad, el *ipse* que constituye cada quien en relación a un otro, es sublimado en virtud de una identidad común, identidad que en la horda se posiciona autoritaria y asimétricamente al integrar forzosamente a cada singular en su seno, en sacrificar cualquier indicio de *alteridad*. La horda representa para Nancy uno de los posibles tipos de comunidad: es la comunidad de la *Obra*, de la movilización de las partes en la jerarquía de un Sujeto, constituyendo una forma de relación social de naturaleza mítica, fundada en un *origen declarado* que aúna el lugar del *sentido* —tipo de comunidad, sostendremos, que se opondría a aquella que Nancy caracterizaría como una “comunidad” de la *desobra* y la *comparecencia*, y que se corresponde justamente con la naturaleza de la Ciudad que el autor propone.

Las víctimas de la comunidad, las pilas de cadáveres de gente “inferior”, obedecen así a la organicidad purificadora de *una* comunidad que por definición no puede reconocer a otra comunidad, ni mucho menos llegar a devenir una comunidad diferente. Es decir, en su constitución la comunidad está impedida de mezclarse, de abrirse. En ella el *sentido* del mundo se encuentra organizado de tal manera que él es la duplicación misma del *sentido de un cuerpo*, del *corpus* del Sujeto comunitario: un espíritu inmaterial anima la carne y se posiciona como el *lugar del sentido* del cuerpo, tal como el orden metafísico ordena lo físico. Toda posibilidad de encuentro⁵, todo índice alteridad es sublimado en

5 Así, para Lévinas la condición de posibilidad de la absorción de lo Otro en una Totalidad está dada por aquel proceso de subjetivación —característico del sujeto trascendental— en donde el *choque* con la alteridad está amortiguado por un tercer elemento en la relación sujeto-objeto: la razón teórica, que en la suposición de su neutralidad y pureza es la imposición de un denominador común en la comprensión de todo ente posible, instaurándose de este modo un punto cero, un tribunal, que legitima la aprehensión de lo Otro a un Mismo. Véase Lévinas, E. (2002) *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, p.66.

virtud de una identidad común. El Sujeto comunitario deviene *cuerpo*, cuerpo del *sentido* precisamente en la disposición jerárquica con que el cuerpo ha sido representado a través de la historia: la carne responde al alma y las extremidades a la mente de igual manera que los súbditos obedecen *naturalmente* a un Rey. El cuerpo inmunitario de la comunidad mítica no puede reconocer un afuera o interpelación alguna, nada en él puede ser encuentro, decisión o responsabilidad, sino que sólo puede ser la consecución lógica de la naturaleza de una identidad y la adecuación a ella. *Obra de muerte y comunidad* van de la mano, una dice a la otra, tal como Maurice Blanchot lo indica:

[La representación comunitaria trae consigo la] inmanencia del hombre al hombre, lo que designa también al hombre como el ser absolutamente inmanente, puesto que es o debe llegar a ser tal que se enteramente obra, su obra y, finalmente obra de todo; no hay nada que no deba ser formado por él. Dice Herder: desde la humanidad hasta la naturaleza (y hasta Dios). Nada de restos, en último término. Es el origen aparentemente sano del totalitarismo más malsano [...] El individuo confirma, con sus derechos inalienables, su rechazo a tener otro origen que el mismo, su indiferencia a cualquier dependencia teórica frente a otro que no fuese un individuo como él, es decir, él mismo, indefinidamente repetido, bien sea en el pasado o en el porvenir (1999, pp.12-13)

El no reconocimiento de alteridad alguna como referencia subjetivante no es un elemento prescindible por parte del Sujeto, sino que es la condición de posibilidad de su *mismidad*: la negación de lo otro no es un desvarío, un *impasse* o la falta de medida por parte del Sujeto —aún más, reconocer un *otro* sería reconocerse a sí mismo como siendo un *otro* para aquél, colapsando su estructura auto-fundacional, puesto que el origen del *yo* no se encontraría en el pliegue retraído de una inmanencia (la tierra, la familia, una nación) sino en el encuentro de un *ipse* frente a otro *ipse*. Podemos definir en este sentido a la Comunidad, a la relación *a-sí* de ella (su Sujeto), como *la vocación de una representación de la inmanencia*, lo que para objeto de nuestra investigación significa: porque hay comunidad es que es posible que ella se autoproclame portadora de la esencia de un territorio —local o mundial, esto es secundario— haciéndolo devenir un *lugar*, el nombre en el que ella se desdobra. La posibilidad de la representación de la inmanencia precipita al territorio en la guerra total comunitaria. Escribe Nancy:

“Aquellos que en adelante mueren en Sarajevo mueren por la muerte de Sarajevo mismo, mueren por la posibilidad impuesta a tiros de cañón de identificar bajo este nombre alguna substancia o alguna presencia medida a palmos de lo «nacional» o de lo «estático», algún cuerpo-símbolo erigido precisamente para hacer cuerpo y símbolo, ahí donde no había más que lugar y paso. Quienes son exiliados de Sarajevo son exiliados de este lugar, expulsados por ese cuerpo. Son exiliados del mezclamiento, de la contienda que formaba Sarajevo.”
(2000, p.160)

Si la ciudad es heterogeneidad y mezcla, el Sujeto como *Obra* hace de ella un monumento en el cese de su devenir, convirtiéndola en sepulcro, mausoleo. Lo monumental es el índice del clinamen a la cristalización de una esencia, a la eternización de un *sentido*, y, así, deberíamos ver cómo Sarajevo es el cruce de territorializaciones monumentales por parte de los distintos grupos que buscan representar y purificar un territorio. Esta lógica de la reabsorción de lo Otro en lo Mismo podemos entenderla como el de una *economía general de la presencia*, para hacer hincapié, antes que en el resultado de este proceso —la unidad final, idéntica a sí misma del monumento—, en el *proceso* mismo: el establecimiento, para su obrar, de una *equivalencia* entre los cuerpos, sus lugares y sus relaciones, como condición de la efectuación de la mismidad del Sujeto comunitario. La equivalencia absoluta viene a ser la supresión de todo índice de diferencia, de la posibilidad de lo inconmensurable, de cualquier exterioridad. La absorción comunitaria supone la equivalencia, la cual articula sus partes en cuanto monedas bajo el telón de fondo de la *monovalencia* —de origen absolutamente monoteísta, veremos luego— de toda alteridad respecto al *valor supremo* de la *identidad*. Como señala Nancy:

“[La monovalencia es] el núcleo del capitalismo. Es necesario extraer de ello una lección muy simple: el capitalismo, en el cual o con el cual, si no *como* cual se engendró la democracia, es ante todo, en su principio, la elección de un modo de evaluación: por la equivalencia. El capitalismo supone una decisión de civilización: el valor *está* en la equivalencia. La técnica que también se desplegó en y por efecto de esta decisión es una técnica sometida a la equivalencia: la de todos sus fines posibles, e incluso, de manera al menos tan flagrante como en el registro del dinero, la de los fines y los medios.”(2012, pp.42-43)

De modo que la ciudad sitiada, constreñida por el *arché* que la Comunidad le imprime, y la ciudad hundida por el *an-arché* del capital, Sarajevo y Juárez, son las dos caras de la exposición desnuda de la *equivalencia*: en ellas los niños-soldados son inversiones a corto y mediano plazo, las mujeres a violar y torturar son sus premios, y los cadáveres la moneda de cambio. Si en una el *sentido* está cooptado por la guerrilla representacional-comunitaria, en la otra está cancelado por la prohibición de representar *de otro modo* una realidad que *no debe* ser representada más allá de su muda desnudez⁶. Todo puede *valer*, significar, a partir de un único sentido o, por su reverso, este sentido único se identifica con el vacío de la mercancía (piénsese, por ejemplo, en la sangrienta eficiencia del Narco-Estado mexicano). Ambas ciudades son los dos extremos de la equivalencia, y así comprender a los cuerpos y el territorio en ella en cuanto medios para un fin sin fin —la equivalencia— no es sino situarlos en la imposibilidad misma del sentido, o, dicho de otro modo, de inscribirlos en el abismo del nihilismo, el cual, como indica Nancy, “no es más que la anulación de las distinciones, es decir, la anulación de los sentidos y los valores. El sentido o el valor sólo tienen lugar en virtud de la diferencia: un sentido se distingue de otro como la derecha de la izquierda o la vista del oído, y un valor es esencialmente inequivalente a todos los otros.”(2012, p.42). Sarajevo, o bien los estallidos raciales en L.A., Baltimore o Detroit, serían signos (y, en el mejor de los casos, respuestas al signo) de la captura totalizante de una identidad en negación de cualquier otra: ciudad-serbia, ciudad-blanca, ciudad-securitaria.

Ahora, para Nancy la movilización general de todo en pos de una identidad, la hipóstasis de una comunidad en su representación, podría resumirse en la siguiente máxima: *todo es política*. Los últimos dos siglos de la historia de la humanidad se encontrarían violentamente transidos por la pluralidad de significaciones atribuidas a esta máxima. Si la apuesta del pensamiento crítico ha sido, en efecto, repensar la relación entre *totalidad* y *política*, *ley* y *sujeto*, y así, entre *comunidad* y *ciudad*, Nancy cuestionará si acaso la política —en su acepción más simple: la del espacio de la representación, el intercambio y la decisión— debe orientar la integridad del sujeto, es decir, si ha de ser el principio rector del arte, el erotismo, la amistad y el pensamiento. Y, en efecto, considerando que la

6 Segato indica, de hecho, la función pedagógica del asesinato de mujeres en ciudad Juárez: la eliminación aleatoria de mujeres no tiene sino el fin de instalar en el orden instituido y sus códigos (el de los aparatos de justicia, la prensa, la discusión) un segundo código, el del capital del narcotráfico. El cuerpo de la mujer deviene *signo* de una lengua inaccesible, indica la asimetría de una Ley que dice que la representación de lo real es su irrepresentabilidad esencial. Véase Segato, L. R. (2007) *La escritura en el cuerpo de las mujeres de Ciudad Juárez*, Buenos Aires: Tinta Limón.

condensación más aguda de estos dos planos —*totalidad y política*— es la que han representado los totalitarismos (que tan sólo se diferencian cuantitativamente de los pequeños o medianos grupos fascistas), Nancy sostendrá que la política debe, en cambio, *distinguirse* de estos planos y, no sin el deber de otorgarles la posibilidad de una co-existencia no inscrita en totalidad alguna. Con Nancy, la posición al respecto de esta relación será la de considerar que hermanar totalidad y la política corresponde a una máxima perfectamente *neoteológica*, y, por extensión, la *ciudad neoteológica*, Sarajevo, es aquella en la que su *arché*, reacio a cualquier *devenir-otro*, coincide con su mito, que la organiza y le inscribe jerarquías; ciudad, así, *plena* de un sentido válido para sí en su egoísmo esencial. La ciudad en la plenitud de su *presencia* a sí se declara divina, se hace una con Dios en cuanto lleva su sentido a *presencia*. Mas, ¿es posible que hoy lo divino tenga un lugar real en el mundo? ¿Hay lugar para la presencia cuando ella se retiró junto a los dioses? Bajo este cuestionamiento, entonces, lo que está en juego cuando interrogamos a la comunidad y la totalidad es la consistencia ontológica de su fundación, es decir, debemos apuntar qué es lo que está *en* la composición de la creación mítica, y cuál es el *lugar* donde este mito se inscribe, cuál es el tipo de mundo en que esta creación tiene lugar:

Si ya no hay dioses, tampoco hay comunidad. Por eso la comunidad pudo llegar a ser aterradora, masiva, destructora de sus miembros y de sí misma, sociedad que se consume en las hogueras de su Iglesia, de su Mito o su Espíritu. Es el sino de la comunidad sin dios: se toma por Dios y se toma por la presencia devastadora de Dios porque ya no se sitúa de cara a él y a su alejamiento absoluto. (2014b, p.70)

Si el *todo es política* viene a posicionarse como máxima neoteológica, vocación de divinidad en cuanto presencia efectiva del *arché*, Sarajevo es la *Ciudad Neotelógica* por excelencia; lo que aquí viene a decir no la asunción o invención de una teocracia, sino que más bien lo que estaría en ejercicio es el gesto y la decisión que se aloja en la partícula *neo* de esta palabra: la resolución soberana de constituirse (a sí misma, a una comunidad) en relación a lo divino *como* lo divino y esto, lo divino, como *arché* de la inmanencia —precisamente cuando, hoy, lo divino *se ha retirado*. Asunción y redención en sí misma de la nostalgia de los dioses en el tiempo de la muerte de Dios.

B. Cuerpo: bisagras de la encarnación.

¿En qué medida un cuerpo puede ser sacrificado? Pregunta que elegimos para introducirnos en el problema de la Comunidad y la Ciudad, ya que es justamente el *sacrificio de los cuerpos* lo que no cesa de acontecer en la ciudad contemporánea. Sacrificio quiere decir para Nancy “el paso de un cuerpo a un límite donde se convierte en cuerpo común, espíritu de una comunión del cual es el efectivo símbolo material, relación absoluta consigo del sentido en la sangre, de la sangre del sentido (2010, p.57). Por él no debemos entender entonces únicamente su extremo, la muerte, sino al movimiento de integración de la vida en la Obra de Muerte, en el museo-mausoleo de una Identidad (nacional, religiosa, etc.). El sacrificio no remite sólo a la gestión de la población y el apilamiento de los cadáveres, sino que es, esencialmente, la exaltación engeguecedora de un Sentido que niega cualquier otro sentido. De este modo, ya que el sacrificio remite a la univocidad del sentido al que refiere, y considerando que pueden haber muertes que no remitan a él, su completitud recae sobre la realidad efectiva o no de tal sentido, de la consistencia de su *lugar* —que abre horrorosa posibilidad: millones de cadáveres sin monumento alguno que los enaltezca. El sacrificio es factible en la medida en que una inmanencia que es representada por una comunidad, y los cuerpos que en ella se inscriben operan como soporte de la recanalización del sentido: *algo* debe ser sacrificado, y, sin embargo, habría que preguntarse si efectivamente este algo (el cuerpo) *puede* ser sacrificado. La respuesta a esto será la de un sí que en sí mismo contiene el germen de su negación.

La ruta propuesta para analizar el problema del *sacrificio* es la siguiente: un cuerpo puede ser sacrificado en vistas de una comunión con el sentido en la medida en que él *significa* algo. El núcleo de la significación de los cuerpos encuentra su punto de origen en la doctrina cristiana de la *encarnación*, la cual modelaría una gramática de la carne —de la moral de la carne— que atravesaría por completo la dimensión occidental del cuerpo, por lo que cualquier marca de ella implica de un modo u otro la remisión a un origen teológico de la corporalidad. Dicho de otro modo, sacrificar un cuerpo corresponde a la reactualización de una matriz teológica, a un ademán divino que busca el advenimiento de *la* presencia divina. Ahora bien, a modo de paréntesis, debemos tener en consideración que para Nancy la juntura encarnación-sacrificio corresponde únicamente a una primera capa de lectura del fenómeno, ya que, como veremos más adelante, es *en* la teología donde se gesta la

superación de sí misma, lo que para el caso del cuerpo se traduce en que la figura encarnación-sacrificio decanta en la figura encarnación-apertura en cuanto la desnaturalización y la desterritorialización que la encarnación ejerce sobre el cuerpo es lo que lo dotará de una segunda naturaleza, creada *ex-nihilo* y apartada del mundo: el cuerpo es lo divino más allá de lo divino *en lo divino* —movimiento que resumiría a fin de cuentas la trayectoria de la *autodeconstrucción* del cristianismo, es decir, no la secularización de las categorías teológicas (debido, como se podría intuir, a un progresivo proceso de autoconciencia de cierto Espíritu) que inauguraría un estadio de soberanía (otrora exclusivamente divino) de lo humano, al contrario, lo que indica es que en el seno mismo del cristianismo habría una *apertura*, una creación que, no siendo mimesis de Idea alguna sino la pura y simple creación *ex nihilo* que deshace toda ordenación de mundo (*arché*), constituiría la inexorable negación de un orden natural, del origen y de cualquier origen, repercutiendo en que Dios mismo *en su* creación se aliena, se ateologiza (Nancy, 2008, p.141)

En consideración de tal paréntesis, para Nancy existen dos alternativas datadas históricamente acerca de la *venida a presencia* de los cuerpos, y ambas tienen un origen y una desviación a partir de una relación con lo divino. Se trata de la doctrina de la encarnación y la del cuerpo glorioso que esta engendra a la vez que se distancia de ella. Ellas se encuentran en el núcleo de la comprensión occidental del cuerpo, operando como vectores de sentido en su diagramación, a veces tocándose, a veces complementándose u oponiéndose. La doctrina de la encarnación, que constituye el corazón de la cristología, tiene su fórmula en el *verbum caro factum est* (el verbo se hizo carne), es decir, nos habla de la *homoousía*: la consustancialidad, identidad o comunidad de ser y sustancia entre Padre e Hijo en un mismo *cuerpo*. Como indica Nancy, en ella “Dios se hace hombre, y esa humanidad de Dios es el carácter decisivo del cristianismo y a través de él un carácter determinante para toda la cultura occidental”(2008, p.139).

Si asumimos con Nancy la importancia de la teoría cristológica del cuerpo, el proceso de deconstrucción del cristianismo coincide con la deconstrucción misma del cuerpo. En efecto, podemos encontrar dos interpretaciones (o, forzando los términos, dos modos de “subjetivación”) de la *encarnación*, registros en donde se juega la comprensión del cuerpo, en los cuales sería incorrecto afirmar una contradicción en el pensamiento de Nancy: al contrario, de lo que se trata es de dos análisis

complementarios y necesarios el uno al otro, dos caras de la misma moneda. Si en *Corpus* la encarnación está asociada a la sobresignificación que incesantemente despliega gracias a una lógica de la representación, en *La Declosión* se toma atención al reverso de ella, es decir, a la desnaturalización de la carne que ella opera —y, por extensión, a la creación y la apertura, que no son sino los vectores de la ateologización que guarda en su seno⁷. Debemos situar ambos análisis en el marco del proyecto de la deconstrucción del cristianismo, columna vertebral del proyecto filosófico nancyano. Si en *Corpus* podemos leer la *encarnación* en clave de una operación de la lógica del significante, al punto de llegar a parecer que el tratamiento que de ella podemos hacer no va más allá del reconocimiento y la denuncia de su violencia, al contrario, en *La Declosión*, la encarnación es apuntada como un momento de *apertura* que traiciona y cancela la significación que alguna vez pudo posibilitar. Veremos a continuación la primera lectura de la encarnación, tal como es tratada en *Corpus*, que será complementada en una segunda lectura en *La Declosión*, que veremos en nuestro segundo capítulo.

Verbum caro factum est/logos sarx egeneto. El análisis de la encarnación que podemos leer en *Corpus* corresponde a que el *verbum* (*logos*) produce la verdadera presencia y el sentido de la carne (*caro*). Comprender esta fórmula es comprender la lógica angélica de la anunciación, la cual se encuentra en relación de complementariedad con la fórmula del evangelio de San Juan (1:1-2): *in principio verbum erat*. El Evangelio habría definido la íntima exclusión de los conceptos *logos* y *sarx* desde un espacio que se diferenciaría y precedería al anuncio de ellos; este espacio es el *principio*, el *principio de todo principio*: Dios. *En arché én o logos/in principio erat verbum: hubo principio*, un antes y un después ya ha tenido lugar antes que todo lugar o Naturaleza. El principio dispone las Ideas (*verbum*, *caro*) que definirá, las enraíza en él y procede a jerarquizarlas, y, en este sentido, antes que todo, no hay *lugar* para reconocer otro origen que no sea el *no-lugar* de él. *Arché*: recorte de sentido, des-imantación de los misterios del mundo en el misterio único de la creación monoteísta. Y, en efecto, quien puede decir lo que hubo en el principio debe provenir del comienzo mismo, comulgar con él, lo que en este caso es hablar desde el *logos* fundacional: quien habla es el ángel, el mensajero por excelencia, el

7 Nos referimos en específico a la oposición textual que puede leerse entre el capítulo de *Corpus, Encarnación* (2000, p.49, del año 1992) y el texto *Verbum Caro Factum* (2008, p.139), perteneciente al texto *La Declosión*, del año 2002. Si en el primero leemos que “[gracias a la encarnación el cuerpo] ha sido concebido y conformado en la caverna de Platón, y como la caverna misma: prisión o tumba del alma”, en el segundo leemos “[el cuerpo no es] ni prisión del alma, entonces, ni expresión de una interioridad, ni sin embargo, presencia pura: sino extensión, espaciamiento separación del vaciamiento mismo”.

esencialmente sin cuerpo, el que cada sujeto, en el corazón de su interioridad, tendría como coeficiente esencial de su ser.

En el *arché* se autoafirma la cultura y la política occidental. Él quiere decir *origen*, existencia de un origen, pero también, si atendemos a la sugerencia de Giorgio Agamben, *arché* tiene del mismo modo la acepción de *comando/orden*: “en el principio, én arché, fue la Palabra, ó *lógos*. Pero una palabra, un lenguaje, que es *en el* principio sólo puede ser una orden, sólo puede ser una forma imperativa, esto es: una ley en el comienzo sólo puede ser una orden (Agamben, 2012, p.50)”. El *arché* deja así ver la violencia avasalladora de su despliegue, de la diagramación de la experiencia del mundo, a la vez que indica que en el corazón mismo de la ley no hay ley, que no existe algo así como la consecución de un orden cosmogónico sino la pura arbitrariedad de la voluntad del Soberano. Como indica Gonzalo Díaz:

El *origen* (*principium*) y el *comando* (*princeps*) nombran así los dos polos del dispositivo: soberanía y gobierno, política y economía. En su deriva de inmanentización pastoral-gubernamental, la forma soberanía funciona dejando y haciendo vivir –y haciendo y dejando morir– gobernando *el ser y el tiempo* del viviente: la potencia de su cuerpo, su movilidad e imaginación. De manera que la soberanía política productiviza una economía de lo viviente y así gobierna su tiempo orientando el avance de la 'Historia' (...) Lo *fundante* (origen, *principium*) que inicia el movimiento a la presencia y el *fundamento* (comando, *princeps*) que se pone en obra gobernando la presenciación y movilidad de los entes. (2016)

Si *en arché én o logos*, si el origen y la comandancia de lo ente está en el *logos*, el cuerpo como tal sólo puede estar en su descendencia (égeneto): es hijo, sucesión de una lógica que le antecede. El cuerpo desciende de la gloria del padre, trayendo al mundo su luz. La luz penetra en el mundo a través del cuerpo, sin confundirse, sin embargo, con él jamás: el cuerpo como tal ha sido concebido, anunciado, como tiniebla, para en ellas ser utilizado. El cuerpo, Caverna platónica, es la prisión del alma:

La encarnación hace penetrar el principio en aquello que lo oscurece y lo ofusca. El cuerpo es primero que todo concebido en la angustia de esta asfixia. El cuerpo-caverna es el espacio del cuerpo viéndose desde dentro, viendo desde dentro (y sin nacer) el vientre de su madre,

o viéndose él mismo su propia matriz, sin padre ni madre, pura tiniebla de la autofiliación. La conciencia de sí que podría tener el cuerpo es únicamente como privación de luz, él es el signo defectuoso de la visión solar, por lo que *lux in tenebris*, el cuerpo de la encarnación, es *el signo*, absolutamente [...] El signo, es decir, el signo *del sentido*, es decir, no la venida del sentido, sino una remisión al sentido como interioridad, como 'dentro'. El cuerpo es la remisión desde el 'fuera' que él es a ese 'dentro' que él no es. En lugar de ser extensión, el cuerpo es una expulsión hacia su propio 'interior', hasta el límite en que el signo es abolido en la presencia que representaba. (Nancy, 2010, p.49)

El logos antecediendo al cuerpo, el logos como la única fuente de sentido para él, exterioridad en el interior: la encarnación decanta en una implacable *ley de la significación*. En ella el cuerpo sólo puede encontrar sentido en lo que él esencialmente no es, pero a lo que sí podría —o cree que podría— representar. El logos incorporeal es el sentido que al cuerpo le falta, y es por esto que a mayor proximidad del sentido, más se extravía el cuerpo en el no-lugar del logos. El cuerpo sólo puede ser comprendido como vicario de un sentido que lo excede, y del cual, como explica Nancy, él es su mero *signo*:

El cuerpo significante no cesa de intercambiar dentro y fuera, de abolir la extensión en un único *órganon* del signo: ahí *dónde* se forma y *de donde* toma forma el sentido [...] la encarnación se estructura como una descorporización. De esta manera, en esta estructura o en esta postura, el cuerpo significante no deja de construirse. Es por antonomasia instancia de contradicción. O bien es por él, y en él, por lo que hay significación, y la significación cae dentro de sus límites, sólo vale lo que vale la sombra en la caverna, y para terminar como el signo en general, el cuerpo significante *obstaculiza* el sentido. O bien *de él* es lo que hay significación, es *a él en verdad* a quien el sentido interpreta, pero entonces su lugar propio de 'cuerpo' llega a ser el lugar, más íntimo si cabe, de una propiedad incorporeal [...] si él es el signo, entonces no es el sentido: le hace falta por tanto un *alma* o un *espíritu*, que será el *verdadero* 'cuerpo del sentido'. Si es el sentido, es entonces el sentido indescribible de su propio signo (cuerpo misterioso⁸, y por tanto, de nuevo, alma o espíritu). (2010, p.50)

8 El misterio es, según Nancy, el modelo de visión por excelencia de la Metafísica. Él indica que, pesa a toda opacidad y

Visto de esta manera, el cuerpo no puede ser sino el cuerpo de un espíritu portador del sentido, sentido cuya búsqueda lo des-incorpora, le sustrae cualquier posibilidad de encontrar en su la calidez de su inmanencia la posibilidad del sentido. El cuerpo-signo debe buscar en su interior vacío el sentido que le está siempre ya negado, y es en este vacío esencial donde todas las promesas de sentido tienen lugar, o mejor dicho, donde las promesas *hacen del cuerpo un lugar*, en el que el sacrificio —“el paso de un cuerpo a un límite donde se convierte en cuerpo común, espíritu de una comunión del cual es el efectivo símbolo material”— inscribe el cuerpo en el sentido, en el *único* sentido, al cual él no puede sino obedecer, quedando de esta manera establecida la complicidad entre encarnación y soberanía:

La fundación política reposa sobre esta absoluta circularidad significativa: que la comunidad tenga el cuerpo como sentido, y que el cuerpo tenga la comunidad como sentido. Por consiguiente, que el cuerpo tenga la comunidad —su institución— como signo, y que la comunidad tenga el cuerpo —del rey o la asamblea— como signo. La presuposición infinita es por tanto la del cuerpo-comunidad, que comporta una doble implicación. Por una parte, el cuerpo en general tiene como sentido su propia intimidad orgánica, su sentir-se y tocar-se de sujeto (*res inextensa*): dicho de otra manera, el cuerpo tiene como sentido *el sentido*, absolutamente y en totalidad. Por otra parte, y correlativamente, los cuerpos individuados se entre-pertenecen en un cuerpo común, cuya substancia (de nuevo, *res inextensa*) constituye el fondo de la revelación del misterio político. (Dicho de otra manera, bajo el régimen político del sentido, no hay *res extensa*, no hay *espacio* para el ser-entre- nosotros o para el ser-en- —y no hay espacio para los cuerpos, sus trazados, sus encuentros, sus accidentes singulares.”(2010, p.52)

turbulencia que pueda presentarse en la búsqueda del sentido, la llave para acceder a él es la de la Visión: “la *epotéia*, la visión acabada, es decir, la visión que sobrepasa la iniciación (que sólo se limita a 'comprender') para acceder a la contemplación, a un 'sobre-ver' que es un 'devorar con los ojos', que es una *aprehensión* y para terminar un *tocar*: el tocar llevado a lo absoluto, el tocar-lo-otro como un tocar-se, uno por el otro absorbido, devorado. Tal es para toda la tradición la *consumación* del Misterio de la Certidumbre Sensible”. (2000, p.34)

Inextensión: indiferencia absoluta, ausencia de desviación. La indiferencia de los uniformes o las pilas de cadáveres. Si en un comienzo nos preguntábamos en qué medida un cuerpo puede ser sacrificado, podemos ahora responder: porque hay encarnación, y en ella los cuerpos no pueden no ser sino cuerpos de un espíritu que los dota de un sentido en una proyección más allá de ellos, el más allá del cuerpo comunitario que los acoge en su regazo. El sacrificio —ranura por la cual el espíritu baña de luz al cuerpo— realiza el *acceso* al principio, hace angélico al cuerpo cancelado a través de su muerte. El cuerpo-místico anhela la visión misteriosa, que es “propia y absolutamente visión de la muerte, deseo misterioso absoluto que no puede descargarse sin fulminar a los cuerpos (fulminando por tanto también su propia visión...)” (2010, p.35). El cuerpo se hace sobresignificante en la comunidad escatológica y en su significación plena. El cuerpo de la significación es la cadaverización de la carne en la locura del signo, ya que la presuposición de su completitud en el eje del logos lo compone como una máquina errante, autodestructiva. Señala Nancy:

Hace falta que el sentido haga cuerpo, en sí y de siempre, para que el cuerpo haga sentido —y recíprocamente. De esta manera, el sentido del 'sentido' es cuerpo y el sentido del cuerpo es 'sentido'. En esta reabsorción circular, la significación completada se desvanece igualmente. Y justo en ese punto el cuerpo mismo se desvanece: justo por ser ese colmo de la significación 'el cuerpo' no ha cesado de estar tenso, exasperado, cuanto más íntimo. *El cuerpo es el órgano del sentido*: pero el sentido del sentido es ser el órgano (o el órgano) absolutamente (igualmente se puede decir: el sistema, la comunidad, la comunión, la subjetividad, la finalidad, etc.) El cuerpo no es otra cosa que la *autosimbolización del órgano absoluto* Innombrable como Dios, no exponiendo nada en el afuera de una extensión, órgano de la organización de sí, innombrable por la podredumbre de su digestión de-sí (la Muerte en Persona). [...] Dios, la Muerte, la Carne: triple nombre del cuerpo de toda la onto-teología. El cuerpo es la combinatoria exhaustiva y la asunción común de esos tres nombres imposibles, donde toda significación se agota. (2010, p.53)

El cuerpo deviene *agujero negro*, autofagocitación que apunta hacia su centro vacío en la ausencia total de exterioridad: precipitación del cuerpo en el no-lugar. No-lugar en donde tienen lugar las fantasías del lugar perdido que arraigan al cuerpo en un territorio vacío devenido *lugar*: Sarajevo es la

vehemencia del Gólgota, ciudad-cruz donde los cuerpos sacrificados buscan el advenimiento del sentido, del Espíritu que vendría a poner punto final al vértigo de la significación. Pasión, así, de representación de los cuerpos, pasión de sacrificio, de cuerpos clausurados, rebosantes de significación. La ciudad sitiada es la ruina —o la triste gloria— de la búsqueda de sentido a partir de la estructura de la encarnación/significación; es decididamente *neoteológica*, o mejor dicho no puede sino serlo: disponer de los cuerpos en una economía general del sacrificio y el sentido sólo puede ser sostenible en la medida en que algún *espíritu* que colmaría a los cuerpos es afirmado como una presencia real. El sacrificio mismo es la afirmación —nostálgica— de un *logos* incorpóreo, divino: Sarajevo es la Ciudad de Dios, identificación del espíritu consigo mismo, es la afirmación del espíritu como unidad del sentido y la negación del cuerpo en la indistinción del sacrificio.

C. La posibilidad del nombre: representación y suprarrepresentación.

Si la Comunidad, el Soberano, ha dispuesto de los cuerpos (cuyas almas le pertenecen) en su propia economía a través de la representación que de ellos hace, el espacio que estos cuerpos ocupan no está exento de tener que ser especialmente tipificado para sostener coactivamente el régimen de la identidad. Si la comunidad se definía como la unitaria *representación de una inmanencia*, compuesta ella por cuerpos y espacios, la función de todo *nombre* en ella es el *representar*: la representación como espíritu de la encarnación/significación instalaría un orden de transparencia absoluta, intentando definir absolutamente —sin escorzo alguno— el *ahí* de cada ser. Es la representación llevada a su extremo, al punto en que ella se territorializa, lo que aquí nos interesa. Extremo de la representación que, veremos, al asumirse ella como la efectuación de la representación misma es la cancelación de sí en la medida en que es la eliminación de cualquier *otra representación* o de la abdicación a ella. Para explicar esto, debemos ahondar en el concepto de *representación*, en cómo éste es presentado por Nancy y cómo precisamente su extremo podemos definirlo como *suprarrepresentación*; por otra parte, debemos ver cómo la (supra)representación opera de un modo u otro en el *acto de nombrar*, lo que nos insta al cuestionamiento de si acaso todo nombre debe representar o, más aún, qué es lo que despliega el nombrar sobre lo que nombra —*quid sit Deus?*. La pregunta que, al no poder nombrar a Dios, lo aleja. Consideremos entonces, para poder adentrarnos en la relación entre (supra)representación y teología, cuál sería “idealmente” la acotada función en que para Nancy el nombre —y justamente, el nombre de una ciudad— debe nombrar:

Una ciudad no tiene que ser identificada por otra cosa que por un nombre, que señale un lugar, lugar de una contienda, un cruce [...] el nombre de una ciudad, como de un país, como el de un pueblo y como el de una persona, nunca debería ser el nombre de *nadie*, siempre debería ser el nombre de ninguna persona presentable *en persona* ni *propriamente*. El nombre 'propio' no tiene significado, o el que tiene no es sino el esbozo de una descripción, de hecho y de derecho indefinida. (2000, p.160)

Representación. Para Nancy “representación” es una de las maneras en que podemos concebir la forma de ser específica de la racionalidad de Occidente. Ella no es, como podría insinuarse, una herramienta hermenéutica entre otras, sino que es un elemento constitutivo de la visión de mundo (*Weltanschauung*) de Occidente. Lo que ella instauro es la configuración del *sentido* (de la historia, del hombre, etc.) en el cruce de esquemas de ausencia y presencia, diferenciándose así de otras culturas que se constituirían a sí mismas en una ordenación inmanente en la cual, si bien efectivamente hay esquemas de poder y de acción, estos no existen en virtud del tener que ser representados. Ahora bien, la clave para entender la representación está en el poner atención en la función de su partícula “*re*”, el cual, según Nancy, no refiere a la simple repetición de algo, sino al carácter intensivo o frecuentativo de esta repetición. *Representatio* habría venido a traducir la *hypotyposis* griega, que indica la simple presentación de un esbozo, un esquema o los rasgos de una figura. La *representatio* es una *presentación recalcada* que como tal se presenta a una mirada, es el *movimiento* de la presentación de un objeto a un sujeto. Entendido así, “la representación es una presencia presentada, expuesta o exhibida. No es entonces la pura y simple presencia: no es, justamente, la inmediatez del ser-puesto-aquí, sino que saca a la presencia de esa inmediatez, en cuanto la hace vale *como* tal o cual presencia.”(2007, p.37). Yuxtaposición de presencias, sostendremos, que decanta en una desnaturalización de la inmanencia. Lo fundamental de la representación es indicar el origen *mediado* de la presencia que trae a escena, el escenario vacío en el que ella se asoma, de modo que *la representación presenta lo que está fuera de la presencia inmediata* y “natural”. Esta propiedad de la representación provocará para Nancy lo que él denomina *la división de la ausencia*: en la representación “se cruzan la ausencia *de* la cosa ([la idea,] pensada como el original, la presencia real y la única válida) y la ausencia *en* la cosa amurallada en su inmediatez, es decir, el sentido [*ab-sens*] en cuanto no es justamente una cosa” (2007, p.38). De modo que la *representatio* configura un mundo en el cual *un sentido* vacía la presencia y se ausenta de ella y en ella, *un sentido* que hace que *el* sentido

quede desplazado más allá de la presencia inmediata —todo esto, como podemos percatarnos y poner en relación, es exactamente simétrico respecto a lo que ocurre en la doctrina de la encarnación y su nexo con el cuerpo-símbolo. La división de la ausencia es el juego entre dos lógicas que se complementan y se alejan, “la de la subjetividad, para la cual existe el *fenómeno*, y la de la *cosa en sí*, o presencia real”, problema ser-para-sí/ser-en-sí que no viene sino a preservar el problema de la encarnación y revelación mismos: “[la crucifixión sería la] representación del representante divino que muere en el mundo de la representación [y así, quiebra su orden natural] para darle el sentido de su presencia original.”(2007, p.39)

De modo que es la división de la ausencia, la ausencia *de* la cosa y ausencia *en* la cosa, la que en su origen monoteísta y griego arrastra a Occidente al vaciamiento de la presencia natural, precipitando a lo natural a su des-inmanentización. Sentido ausente, *ab-sens*. Cuando *el* sentido ha sido desplazado en el *por-venir*, el horizonte del sentido mismo está en este alejamiento-espera, y es en este sentido en el que, en el *vaciamiento de la presencia*, la representación (que no ha alcanzado la integridad del sentido) en su movimiento de desplazamiento se encuentra desconcertada, interpelada, incapaz de sostenerse como *la* representación, ya que es la *representación* de una *presencia* (aún) *ausente*. Esta incompletitud en el interior de la representación es lo que Nancy denominará la *representación prohibida*, y es, fruto entre Grecia y los monoteísmos, una de las hebras de todo proceso de subjetivación en el interior de Occidente. Sin embargo, que la representación sea el *sine qua non* de la visión de mundo y de su vaciamiento, no implica que en ella puedan realizarse torceduras, precisamente para invertirla, es decir, para re-situar⁹ en la inmanencia la presencia del sentido: hacer advenir la presencia ausente de una vez y para siempre. Para Nancy el mayor ejemplo de la pasión por la completitud de la representación, de llevarla a un absoluto en el que nada se le escapa —finalizando el agónico movimiento de su espera— es el nazismo. El nazismo expone el gesto mediante el cual la representación intenta devenir presencia inmediata, cancelándose a sí al no representar ya nada más que su insistencia. A esta representación dentro y contra de la representación Nancy lo llamará la

9 Utilizamos adrede incorrectamente esta expresión para indicar lo siguiente: para Nancy, es un contrasentido en Occidente pretender re-situar el sentido en la inmanencia, ya que si Occidente se ha fundado en el *alejamiento del sentido*, inaugurado por el monoteísmo y Grecia, no ha habido jamás un origen el cual sería preciso restablecer. Mas, no por esto el gesto —infundado— del restablecimiento no ha dejado de aflorar, sino que parece presentarse, aquí y allá, como la legítima opción ante *un* sentido (Dios, la Razón) que se habría retirado para siempre.

suprarrepresentación:

[Ante un mundo fragmentado, ella intenta formar] un mundo que pueda dejarse ver y hacerse presente en su totalidad, su verdad y su destino, y, por lo tanto, de un mundo sin fallas, sin abismos, sin invisibilidad oculta (...) [es el] régimen en el que se trata no sólo de representar a la humanidad triunfante en un tipo, sino de (re)presentar a un tipo que es de por sí el (re)presentante no de una función (la hoz y el martillo), sino de una naturaleza o una esencia (el cuerpo ario) en el cual consiste verdaderamente la presencia de la humanidad autocreadora. (2007, 42-43)

La suprarrepresentación, recuperando y valiéndose de la verdad del sentido *in praesentia* de la hypotiposis, anula la distancia que posibilitaba el intercambio entre lo *en sí* y la *subjetividad*. En esto lo humano deviene divino, “apartado” y completo, pero divino en la medida en que se cierra sobre sí y su autosuficiencia, lo que bien viene a decir que es una divinidad sin mundo, sin Pueblo, sin rostros hacia los que se dirigiría; en fin, llega a ser una divinidad sin distancia, sin santidad. En la suprarrepresentación la idea (otrora *sentido en ausencia*, presente en otro lugar) se identifica con la *presencia* del sentido: y he ahí el cuerpo, el representante de la representación, el ario, el bosnio, el auténtico, en fin, quien *encarna el sentido*. Encarnar la representación es cumplirla en su integridad, es clausurarla en la presencia manifiesta del cuerpo-símbolo. El ario: *presentificación*, entonces, del *sentido* de lo humano, y en este sentido, paradójicamente, cese del sentido mismo, de su búsqueda o creación. La suprarrepresentación en su autorreferencialidad no manifiesta nada más que el manifestarse mismo, su ser-presente, no siendo así más que la exhibición e imposición de *un* sentido que repele cualquier otro sentido.

De lo que se trata, finalmente, es de entender cómo la gestión o la eliminación sistemática de cuerpos se enmarca en un régimen de representación de una ausencia de orden (neo)teológico. En efecto, para el *nazi*, el cuerpo del judío es lo que se interpone en la *consumación de la representación*, él es quien encarna un modo incompleto y defectuoso de representarse el mundo: con su presencia “aberrante” destruye la suprarrepresentación. Así, la condición de posibilidad de la limpieza étnica es la limpieza prístina de la representación total del mundo, de hacerse en él divino y actuar en su nombre. Sarajevo o Auschwitz, escenificación (sin espectadores, sin alteridad posible) de la locura de la representación,

encarnación de la pureza de la *Weltanschauung*: ciudades y lugares subsidiarios de una economía de la presencia, zonas que sufren la violencia —el sitio, el toque de queda, los allanamientos— de la refundación que las llevaría a su pureza, constituyendo esto el cese de cualquier *devenir* en la medida en que la multiplicidad de lo singular es movilizad hacia a su forma final, esencial; y en este punto el monumento se confunde con el mausoleo.

Nombrar Sarajevo o Alemania, Santiago o Haití, un nombrar en el que, en efecto, todo está en juego: en la medida en que la *función del nombre* apunte a la representación o a la suprarrepresentación se diagramará el porvenir de la ciudad, su apertura o su asedio: ¿Es posible nombrar el principio, el *arché* de lo real? Volvemos a nuestra cita inicial, entonces, y descubriremos en ella la indicación para poder huir de Sarajevo, una huida *en* su interior, que la abre, y la indicación para esta huida será la de no sucumbir a la tentación de la *identidad*, es decir, de distanciarse de toda posibilidad de encarnación del sentido. La suprarrepresentación, sabemos, es la captura y la parálisis de la ciudad en la medida en que niega cualquier origen que no sea el de *una* identidad, lo que no hace sino replicar en un nivel territorial lo que en el cuerpo ya estaba en proceso cuando, mediante la doctrina cristiana de la encarnación, éste significaba algo, y el sentido —espiritual— de ella debía conseguirse mediante una ascesis de corte sacrificial en vista a su reintegración en una unidad de sentido colectiva. De este modo, en la materia que nos compete, el desafío de la crítica es el poder pensar la ciudad más allá de la encarnación y la (suprar)representación, lo que para Nancy no ha de realizarse auxiliándose en algo exterior a ellas, sino que *a través* de ellas han de ser superadas por la apertura innatural y sin *arché* que las constituye.

Capítulo II. Tener-lugar: Los Angeles

2.1. ¿Qué es Dios? Fractura representacional

El problema de la presentificación divina —en su presencia apartada y la gloria de la referencia cerrada a sí— de la suprarrepresentación nos convoca a pensar en la consistencia y la efectividad del *ademán de presencia* que la constituye. En otras palabras: *¿hay, hoy, un lugar para Dios o para lo divino, para una Comunidad que los restituya? ¿Es posible una vuelta real a un estado de inmanencia de lo divino en la Tierra?* Es lo que precisamente han intentado los grandes y pequeños totalitarismos suprarrepresentacionales: dar un *nombre* y un *lugar* a lo divino que ellos mismos son, a tal punto de hacerlo palpable, asfixiante. Lo divino es eso, un régimen de nombres y lugares que nombran una *presencia*, inconmensurable y absolutamente evidente que hacen *venir a presencia*. Lo divino es “la posibilidad de acceder al infinito en lo finito, al instante en el tiempo y al sentido en el ausentarse permanente de una significación última. Lo que también quiere decir: acceder a la muerte en la vida, y viceversa.”(2014b, p.25). Pero ante todo *¿dónde* viene a depositarse la extraña presencia de la suprarrepresentación? Precisamente en un mundo en donde la presencia y el sentido *se han retirado*, en donde *lo que queda*, el aquí, se desembaraza de una divinidad que a su vez lo desconoce, un aquí que no reconoce principio alguno. La presencia, veámos, se pierde en el doble alejamiento de la encarnación y la representación, retrayéndose en el vacío que la anuncia y que a su vez desinmanentiza el mundo. Alejamiento que es la condición de posibilidad de la suprarrepresentación, la cual, por su parte, debemos considerar como *un* movimiento al interior del vaciamiento y contra el vaciamiento mismo, pero que no por esto hemos de considerarla como la única consecución lógica de él; para esto debemos dar entonces un paso más, y analizar qué es lo que se encuentra comandando (Agamben) la operación de cancelación del *arché* del mundo, cuál es este otro *arché* sobrepuesto en el del mundo. Una revisión más acabada deberemos realizar, entonces, sobre la encarnación y la representación, para intentar dibujar el abanico de sus posibilidades: ejercicio deconstructivo a través del cual entreveremos al monoteísmo del que son subsidiarios, de cómo él es la proveniencia de movimientos como el de la suprarrepresentación, pero también, y paradójicamente, cómo él es el origen a tal punto arruinado ya siempre por su propia lógica, conteniendo en sí la fisura que en su intensificación imposibilita toda vuelta al *principio*. Consideremos para aproximarnos al tema la siguiente cita de Nancy, que nos sitúa

en el *vaciamiento* en donde el nihilismo de occidente coincide con la lógica de la desinmanentización cristiana:

[Occidente] “Moderno” significa un mundo siempre a la espera de su verdad de mundo, un mundo cuyo propio sentido no está dado, no está disponible, está como proyecto o promesa, bien, ¿no es una característica del cristianismo y del monoteísmo en general el contrato o la alianza de la promesa, el compromiso que implica ante todo estar implicado en él? En el cristianismo, la promesa está a la vez ya realizada y aún por realizarse. Un espacio paradójico semejante ¿no es aquel en el que la presencia del sentido está a la vez asegurada, adquirida y siempre retirada, ausente en su misma presencia? (2008, p.59)

Entonces, hemos de preguntarnos, ¿Cómo se habría iniciado y qué implica este vaciamiento del mundo en el que fuerzas como la suprarrepresentación tienen lugar? La respuesta es una pregunta, y una muy simple: ¿*Qué es Dios?* Tal es, en efecto, la pregunta monoteísta por excelencia, la que marca el punto de inflexión sobre lo que se decantará de ella; esta pregunta, señala Nancy, “habría sido la pregunta necesaria y sin respuesta con la que dios comenzó a retirarse” (2014b, p.29). La ontoteología monoteísta profesa que Dios *es* y que él es *uno*, por lo que es completamente legítima la pregunta acerca de qué clase de *ser* es eso que *es*. Ante esto, la teología no podrá responder aduciendo a categorías de lo ente, de lo predicable, de cualquier cualidad o función, sino que deberá plantear, finalmente, que *Deus est quod est*: que el corazón de su esencia no está en propiedad alguna (ni puede él medirse a partir de lo por él creado) sino que está en el *hecho de su ser*. Respuesta aceptable, por cierto, pero que desplaza inexorablemente a lo divino fuera del mundo: “Si el dios ya no se ofrece, si ya ni siquiera sustrae su presencia en su ser divino, no deja más que lugares desnudos en los que ninguna presencia se retira o adviene.” (2014b, p.30) Lo divino como equivalente de *ser*, y no como la suma de dioses sintetizados en uno, es el tipo de disposición que caracterizará a la divinidad monoteísta. Dios, *principio* rector de lo existente, lugar del *sentido*, es la excelencia del ser. Un *ser*, entonces, que no confundiendo con *cosa* alguna reclama *su* lugar más allá de cualquier lugar: a-tópica de lo divino en la relación asimétrica con la tópica de lo creado. *Quid sit Deus?* La pregunta que aleja y esconde a Dios:

[Ella] sólo puede ser planteada cuando de Dios o de los dioses ya no queda nada de divino, es decir, nada que se deje conocer por su simple manifestación, por su simple paso o por su simple *Wink* [saludo, guiño]. Esta pregunta se plantea cuando de los dioses o de Dios sólo queda el nombre, Dios, como un extraño nombre semi-propio, semi-común, del que entonces conviene preguntarse qué cosa o qué clase de ser significa. (2014b, pp.36-37)

De modo que el *nombre* de Dios frustra la tentativa representacional de su búsqueda: si él es *aquel que es*, esto únicamente indica su naturaleza divina, nos dice que ella *es*, pero no cualifica esta naturaleza, lo que aquello *es*, ni mucho menos en qué consiste el “ser”. “Dios” es el nombre de algo impronunciado, irrepresentable. Nombre impropio: no lo nombra, no produce una adecuación entre concepto y objeto, al contrario, al sustraerse de cualquier predicación a partir de los entes disponibles del mundo, la esencia divina no deja sino de acentuar la distancia de su separación. Escribe Nancy, en este pasaje que consideramos clave:

El monoteísmo, en su principio, deshace el teísmo, es decir, la presencia de la potencia que ordena el mundo y asegura su sentido. Hace absolutamente problemático el nombre de 'dios' —lo hace no-significante— y sobre todo, le retira todo poder de aseguramiento. La seguridad cristiana sólo puede tener lugar a precio de una categoría completamente opuesta a la de la creencia religiosa: la categoría de la 'fe', que es la fidelidad a una ausencia y la certeza de esa fidelidad en ausencia de toda seguridad. En este sentido el ateo que rechaza firmemente toda seguridad consoladora o redentora está paradójica o extrañamente más próximo de la fe que el 'creyente'. Pero esto a su vez quiere decir que el ateísmo que determina en adelante la estructura occidental, que es inherente a su modo de saber y de existir, es él mismo el cristianismo realizado. (2008, p.61)

Quid sit Deus? El nombre imposible del Sujeto divino erosiona la disponibilidad de su manifestación en la inmanencia: Dios no está *aquí*, su nombre impropio reclama su propiedad en un más allá de sí, en un fuera del mundo, de manera que el valor de lo ente se encuentra en algo que necesariamente no es él, en el *ser*. Debemos entender así que el monoteísmo es para Nancy no una dimensión religiosa o tan

sólo complementaria de Occidente, sino que es el elemento esencial de su composición, y es por esto necesario ahondar en él para leer las claves de la latente descomposición generalizada del sentido, de la “crisis de la representación” que ha decantado en la desastrosa situación (que visto así sería una metamorfosis interna y no, como se esperaría, la suma de contingencias) de un “humanismo” devenido “horizonte” inhumano. Las religiones del Libro —cristianismo, islam y judaísmo— tendrían en común la afirmación de un *único sentido* que dota de valor a todos los entes de la creación¹⁰, valor único que insta una *ley* de equivalencia general —coincidente no de modo azaroso con la imperante *ley* del capital: en donde por sobre la equivalencia general se es producido indefinidamente valor agregado; la *monovalencia* del sentido en el *valor mismo* del régimen capitalista encuentra su antesala en la otrora monovalencia del humanismo, pero ambas tienen condición de posibilidad únicamente en el monoteísmo. El monoteísmo, así, instala la monovalencia que dota de valor a todo ente del mundo, la cual a su vez requiere incesantemente de conceptos que estén a la altura de su exigencia de universalidad. En este sentido, conceptos como derecho, lo universal, el individuo o el concepto mismo de la superación de éstos, adquieren su espesor ontológico en la medida en que se inscriben en la vocación monovalente que las posibilita: el monoteísmo, en su carácter performativo, está en la proveniencia de la mundialización del mundo en cuanto asunción de la monovalencia devenida o Dios o el Hombre o el valor por sí mismo —es decir, del capital y la forma nihilista de la mercancía. En otras palabras, en la medida en que el valor de lo *ente* se encuentra localizado en una trascendencia que lo excede, la monovalencia de origen monoteísta es la condición de posibilidad tanto del sentido Absoluto como también de su revés, es decir, del Absoluto negaría de todo Absoluto: del nihilismo.

Al intento de desarme y análisis de los elementos constitutivos del monoteísmo, especialmente del cristianismo, en vistas de poder entender los límites, las posibilidades y la apertura característica de Occidente es lo que Nancy denominará la *deconstrucción del monoteísmo*. Tarea de análisis cuya

10 En un diálogo del año 2002, Jacques Derrida destaca la siguiente cita de Nancy ubicada en *La Creation du monde*: “La creación forma un punto nodal en una 'deconstrucción del monoteísmo' siempre que una tal deconstrucción proceda del monoteísmo mismo, incluso es su motor más activo. El dios único [porque, si alguien es *el mismo*, es precisamente eso, el dios único cuya unicidad es el correlato del acto creador, no puede preceder a su creación, como tampoco puede subsistir por encima de ella o aparte de ella de alguna manera. Se confunde con ella: al confundirse, se retira y al retirarse, se vacía de ella, y vaciándose no es otra cosa que la apertura de este vacío”. Derrida, J., Nancy, J.-L.(2014) Responsabilidad —del sentido por venir. En Guibal, F., Martin J.-C. (Ed.) *Sentido en todos los sentidos: en torno a los trabajos de Jean-Luc Nancy* (pp.151-181) Madrid: Arena.

estructura y origen, sin embargo, se confunden con el de su objeto: que la deconstrucción del cristianismo, en la medida en que se reconoce inscrita en la herencia de occidente, intente sonsacar el sentido de él en la retirada de su presencia —el ateísmo latente, la muerte de Dios— es justamente el modo descristianizado de la pregunta monoteísta por el sentido originario. Como señala Nancy:

El cristianismo es por sí mismo en sí mismo, una deconstrucción¹¹ o una autodeconstrucción. Es también por este carácter que representa a la vez la forma más occidentalizada—y/o occidentalizante, si podemos decirlo— del monoteísmo. El cristianismo, en otros términos, indica la manera más activa —y también la más ruinosa para sí misma, la más nihilista en ciertos aspectos— por la que el monoteísmo abriga en sí —o mejor: más íntimamente en sí que sí mismo, más acá o más allá de sí mismo— el principio de un mundo sin Dios.

(2008, p.60)

Un mundo sin Dios: la búsqueda del sentido en lo ausente, el ab-sens (2007, p.38) —de Dios, del sentido del monoteísmo— opera como elemento destructor en el cuerpo doctrinal del cristianismo, es decir, el diagrama del desarrollo del pensamiento cristiano describiría los movimientos aporéticos del intento de dar con el *nombre* del dios ausente: pensar el *principio* es acentuar su retirada inapelable, es revestir al mundo de un abandono en donde éste queda expuesto en una separación imposibilitada de síntesis, ya que el *principio* no está manifiesto ni puede estarlo. A este carácter se le agrega otro, fundamental y complementario, a saber, el de la *desmitologización*. Esta refiere a la manera cada vez menos religiosa con la que el cristianismo alude a su propio dogma, a su *sentido*, es decir, a la relación racional y desnaturalizada con su propio origen divino, a cierta secularización¹² de las categorías

11 Roberto Esposito señala: “La deconstrucción del cristianismo es no sólo un proyecto imposible, como dice Derrida, sino que ella tampoco es un proyecto —sino más bien un hecho, un acontecimiento ya en obra desde hace mil años y por tanto ni deseable ni producible en cuanto tal. ¿Cómo se puede salir de algo que, en último análisis, coincide con su propia exterioridad. El cristianismo no es deconstruible porque no es nada distinto de su propia deconstrucción —del mismo modo que, podría concluirse, la deconstrucción es un proceso esencialmente cristiano: al menos si se interpreta el cristianismo no tanto como una doctrina o una fe sino como el punto de apertura de nuestra historia, incluso de toda idea de historia” (2014a, p.143)

12 El concepto de secularización, nos recuerda Esposito, nos lleva al centro de la discusión teológico-política. Debido a que el desarrollo del concepto encuentra su núcleo en el tránsito hegeliano-schmittiano, tanto en la propuesta nancyana o derridiana él dista mucho de satisfacer una teoría que, al contrario de cierta transcripción de la razón o el espíritu o la apropiación que destruiría lo divino en la coronación del Soberano, se caracterizaría por la modulación interna del

esenciales del dogma cristiano en el interior de su desarrollo:

[El cristianismo] Tiene una historia auto-interpretativa en la que se comprende a sí mismo de forma cada vez menos religiosa en el sentido por medio del cual la religión implica una mitología (un relato, una representación de las acciones y de las personas divinas). Se traduce a sí mismo en términos que no son los de un relato fundado y ejemplar (el Génesis, Moisés, Jesús, su Resurrección, etc.), sino el de una simbólica descifrada en la condición humana (la razón del hombre, su libertad, su dignidad, su relación al otro...). El cristianismo tiende a borrar todo signo religioso distintivo y toda sacralidad en beneficio de lo que Kant llamaba una 'religión en los límites de la mera razón' (2008, p.62)

2. 2. Encarnación/composición.

La desmitologización se complementa con un tercer aspecto decisivo del cristianismo: la de su exhibición doctrinal en cuanto composición. El cristianismo se presenta como un *cuero de sentido* que asume su proveniencia heterónoma, ya sea la de la revelación fundacional, la de la herencia judaica y su cruce greco-romano o, posteriormente, con islam. Más aún, la posibilidad de fraccionarse y multiplicarse en sí misma no constituye en el cristianismo una contradicción, una inconsistencia que debilitaría la solidez de la omnipotencia divina, muy por el contrario: la proliferación heterogénea de posturas en el seno del cristianismo confirma y refuerza la evidencia de un mundo en el que lo divino se ha retirado, y del cual esta multiplicidad de interpretaciones del *arché* es el signo mismo de su búsqueda. Heteronomía que deshace la solidez del *nomos* que “debiera” tener un dogma. Escribe Nancy:

La conjunción [como forma propia del cristianismo] no reúne más que dos formaciones del ateísmo mismo. El monoteísmo judío tal como se desarrolla y se esparce en el mundo griego

propio cristianismo en la medida en que el monoteísmo es el núcleo del ateísmo. Véase Roberto Esposito (2013) *Dos: la máquina de la teología política*, Madrid: Amorrortu. Véase especialmente la Introducción que abre el libro.

de modo que desemboca en el pensamiento cristiano (que podría llamarse legítimamente estoico-cristiano) no dispone de otra cosa que, simultáneamente, el desvanecimiento de todas las presencias y potencias divinas, y la designación de un principio que sólo tiene de “divino” el nombre —un nombre precisamente despojado de toda personalidad, o incluso de su propia pronunciabilidad. (2008, p.39)

Las numerosas *pruebas de la existencia de Dios* que atraviesan desde la antigüedad hasta Descartes, el *deus sirve natura* spinoziano, el Dios de Feuerbach, la vulgata¹³ o la libertad del Dios leibniziano que crea el mejor de los mundos posibles: todo esto daría cuenta de la matriz de un dogma cuya tradición, en vez de reforzar un sólido y perenne edificio, lo *abre* en el juego de la multiplicidad de sus interpretaciones. Disemina el *sentido* del dogma: lo deconstruye. Ahora bien, no debemos olvidar que el núcleo del dogma cristiano es el de la encarnación, el del *Verbo de Dios hecho carne*, dogma que se constituye como el eje movilizador de una multiplicidad de conceptos —la esencia, la naturaleza, manifestación sensible o la hipóstasis— que deben fundamentar e inscribirse en la co-sustancialidad de *logos* y *sarx* del *cuerpo* crístico. Lo que quiere decir lo siguiente: la modulación deconstructiva en el interior del dogma cristológico, en cuanto *cuerpo del sentido* (articulación del compuesto) es la modulación misma de una *teoría del cuerpo*, y así, es la metamorfosis del cuerpo como tal. El cuerpo de la encarnación y del dogma monoteísta es el de una composición que se distancia infinitamente del mundo, de la naturaleza. Esta composición se inscribe en el desarraigo del *sentido ausente*, y, más aún, ella se constituye como la *relación a sí* de un *sentido* infinitamente ausente.

Es necesario, así, hacer la correspondiente revisión de la doctrina de la encarnación, ya que si ella es el centro del dogma cristiano, penetrar en ella es introducirnos en un punto central de la autodeconstrucción del cristianismo; lo que, dicho de otro modo, es sostener que es *en* el cuerpo —el cuerpo del sentido y el sentido del cuerpo— donde la ateologización de lo divino tiene-lugar. Esta revisión de la encarnación, como mencionamos anteriormente, se constituye en una doble lectura sobre un mismo objeto, la que en el caso de Nancy corresponde a las referencias sobre la encarnación que

¹³ Véase el interesante artículo de Patxi Lanceros, *De los nombres de Cristo*, acerca del efecto de diseminación anárquica del mensaje bíblico a través de la figura de la vulgata. En Rocco V., Navarrete R. (Ed.) *Teología y teonomía de la política* (pp.45-67) Madrid: Abada.

podemos encontrar en *Corpus* y *La Declosión*, conformando dos capas, solidarias la una con la otra, del mismo tema. La encarnación, recordemos, no refiere para Nancy a lo que podría atribuirse a una *trasposición* (la entrada de una entidad extraña e incorporal al cuerpo, como un espíritu que toma a un cuerpo o parte de él) o a una *representación* (en el sentido de la figuración teatral, es decir, acerca de la desnaturalización/despersonificación de un cuerpo a manos de un actor que en él se encarna), de lo que se trata más bien, como lo señala Esposito, es lo siguiente:

La encarnación remite a la alteración y a la compartición que han tenido lugar en él [el cuerpo]: una naturaleza —la naturaleza divina— entra en contacto, en el cuerpo de Cristo, con otra naturaleza radicalmente diferente y cohabita con ella. Lo que cuenta aquí es la diferencia, pero también el contraste que se abre en el interior de la unidad del cuerpo, del cuerpo como lugar mismo de la unidad. (2014, p.143)

La encarnación cristiana no hace a la carne un “envoltorio” del alma —lo que nos mantendría en un esquema propiamente platónico— sino que ella inaugura de manera inédita la desnaturalización de un sentido originario de la carne. Podríamos formularlo así: porque hay encarnación la carne, ya no es carne, no es “lo carnal” un lugar en el que el sentido puede tener lugar. Esto quiere decir que el cuerpo del hombre no es un compuesto de alma y carne en tanto dos vectores ya significados, clausurados, y a partir de ello en disputa el uno con el otro, sino que la composición es la de la co-presencia de estas dos naturalezas, es su soporte. Es en este sentido que el trabajo de Nancy busca distanciarse de un léxico conceptual que ahondaría en la *carne* en cuanto ella sería (en un juego de inversión de términos) portadora de un sentido *más originario* que el alma¹⁴; de lo que se trataría, en cambio, es de yuxtaponer a la *carne* y al *alma* un elemento que las contendría para llevarlas más allá de sí mismas, para desplazar el *lugar del sentido*, y esto es el cuerpo. El hombre no es carne ni alma, es cuerpo, y cuerpo quiere decir así cruce, tensión de dos sustancias heterogéneas:

14 Nos referimos especialmente a la discusión que a mediados de los noventa libros como el de Michel Henry, *Incarnation, une philosophie de la chair* (Gallimard, 2000) vienen a situar.

Si el verbo fue hecho carne, o bien si *devino*, o si *fue engendrado*, o *se engendra* como carne, claramente no tuvo que penetrar al interior de esa carne en principio fuera de sí: es él mismo que devino carne (...) el cuerpo no es otra cosa que el *logos* mismo que se hace cuerpo en tanto que *logos* y según su *lógica* más propia. Ese cuerpo no es otra cosa que el “espíritu” salido de sí mismo o de su pura identidad para identificarse incluso no *al* hombre sino *como* hombre (y mujer, y materia). (Nancy, 2008, pp.140-144)

La doctrina de la encarnación, así, dotaría al cuerpo de una naturaleza ambivalente: por un lado, la carne tomada por sí misma sería el signo de una presencia espiritual que la animaría, como, por otro lado, el cuerpo en cuanto heterogeneidad de sustancias constituiría el carácter aporético y antinómico del cuerpo mismo, ya que, como señala Nancy, “la carne se hace una con el cuerpo exactamente en la medida en que él la extirpa de su significación tradicional para abrirla a su reverso impensado.” (2008, p.144). Así, lo que en un principio escinde al cuerpo en la adscripción de su origen en el *más allá de sí* del espíritu de la Comunidad del Sentido, es lo que simultáneamente tendrá como efecto la desterritorialización del cuerpo del que la *encarnación* se apropia: lo que ata escatológicamente al cuerpo es lo que a su vez cancela toda posibilidad de un sentido suyo en la *presencia del sentido*. Ambivalencia de su naturaleza que, en el rechazo interior de sus dos formas, pone en suspenso el concepto mismo de naturaleza. El *sentido* del cuerpo está inscrito en la paradoja de un encontrarse a sí cuya retroalimentación es precisamente un extravío de sí en un mundo a su vez abandonado por los dioses, por todo dios posible; de modo que la destinación del hombre está en la distancia infinita del doble alejamiento —de *su* nombre en la escisión de la encarnación y del *nombre* divino en su impronunciabilidad— de la presencia del *sentido*.

2.3. Creación y autodeconstrucción del cristianismo: el Sujeto.

Si hemos realizado un tránsito a partir los problemas de la encarnación y la (supra)representación para inscribirlos dentro del espíritu del monoteísmo y las consecuencias ateizantes de éste, esto no ha sido sino para señalar la fractura interna que, habiéndola posibilitado en una primera instancia, impugna y

desbarata cualquier intento de re-situar una *presencia del sentido* del mundo. De lo que se trata, así, es de examinar la inconsistencia del gesto suprarrepresentacional en la desnudez de su exposición: tal como la arquitectura brutalista o las estructuras de esqueleto expuesto (el museo Pompidou, por ejemplo), Sarajevo a los ojos de la autodeconstrucción del monoteísmo *expone en su manifestación* la fragilidad de los esquemas de presencia y ausencia que lo fundamentan; es él mismo la evidencia de un *lugar* en donde lo divino se ha retirado y en el cual esta ausencia es, por una parte, la condición de posibilidad de las intenciones restituyentes de la presencia, como por otra, es la insistencia de la singularidad y la separación absoluta de los cuerpos respecto a todo *lugar* y a toda *carne*, es la exclusión de ellas como *principio*.

Así, una vez definido el estatuto ontológico del mundo, el de la imposibilidad del *lugar* en cuanto instancia de la presencia del sentido, cabe pensar para nuestro propósito —enmarcar el ser de la ciudad en la autodeconstrucción del cristianismo— cuál es el lugar de lo nuevo, de la creación, que según Nancy define el ser de la ciudad, *en* el vaciamiento (de presencia del sentido en el mundo) que hemos mencionado: cuál es, finalmente, la dimensión y la potencia del *tener-lugar* de ella en el escenario del desvanecimiento de la presencia. Lo que acontece, sabemos ya, es una territorialización del vacío de la encarnación y la representación en el orden del monoteísmo, pero es necesario a esta altura del desarrollo dar un paso más allá en la caracterización de este vacío, para poder entender cómo su envés es, finalmente, un tipo específico de *creación*: debemos atisbar cómo la *relación a sí* que el cuerpo del sentido y el sentido del cuerpo desarrolla es el más allá de todo *principio*.

El vacío del que hemos hablado tiene su raíz en el engarce entre el ateísmo griego del ordenamiento del mundo y el monoteísmo judío, configurándose el cristianismo como el punto de sutura entre la unidad del *principio* (el Uno) del primero y la unicidad del *dios* del segundo. Ambos moldean las variaciones en la autodeconstrucción del cristianismo y, sin embargo, esta sutura en absoluto indicaría una cohesión inmediata entre ellos: al contrario, el *principio* y *Dios* serían dos vectores en permanente atracción y repulsión cuyos efectos oscilan, en cuanto se adecuan, a la ateización “secular” del cristianismo y, en cuanto se rechazan, a la cancelación de todo principio. En el caso de la adecuación, la unicidad de Dios se dejó absorber y asimilar con el principio griego, siendo el Dios-Uno el objeto de una reflexión que, en la medida en que la pregunta por el principio (*arché*) del ser divino no daba con

su objeto, el principio debía ser buscado en otro *lugar*: el devenir humanismo del cristianismo, y posteriormente ateísmo (y nihilismo), es precisamente la consecuencia de la persecución de un principio ordenador. En este caso, el objeto del principio varía, pero no así la exigencia de la necesidad de un principio, y es justamente en esta órbita que una teoría de la secularización de las categorías divinas a manos del ejercicio emancipador y autorreflexivo del hombre es posible (Hegel). No es así el caso de la inadecuación de la unicidad de Dios respecto al principio: la unicidad del Dios declara que la proveniencia de todo principio no es la consecución lógica de la naturaleza divina, sino que es *creada* por la voluntad contingente de Dios, y es este el motivo por el que ambas no se confunden. La consecuencia de la distinción entre *principio* y *Dios* en el marco de la ateización del monoteísmo es que si Dios se declara como el *principio del principio*, el principio como tal se desfonda absolutamente en el alejamiento divino: la muerte de Dios es la muerte de todo principio posible. En este escenario, es insostenible cualquier calificación autorreflexiva o emancipadora del proceso de secularización; al contrario, lo que queda expuesto es el irremediable proceso de desintegración de todo principio, el advenimiento de un *an-arché* que comanda el núcleo del ateísmo. Así, podemos leer con Nancy:

A la relación que se forma entre un principio y sus consecuencias o entre una condición y lo que condiciona, se opone la relación entre el creador y la criatura, de la que en principio es necesario afirmar que se separa radicalmente de la precedente porque ésta es una relación de identidad, de inherencia o de consecuencias (si A entonces B, si *alfa* entonces *omega*), mientras que la creación es una relación de alteridad y de contingencia (si “Dios” entonces no hay *ninguna razón* para que cree). La Idea de *creatio ex nihilo*, por más que sea claramente distinguible de toda forma de producción o fabricación, abarca esencialmente el doble motivo de una ausencia de necesidad y de la existencia de lo dado sin razón, sin fundamento ni principio de su don (un “don” para el cual ningún concepto de don, sin duda, puede resultar conveniente). *Ex nihilo*, es decir: nada en el principio, una nada como principio, nada como aquello que es, nada como aquello que crea (*creo, cresco*) sin principio incluso tampoco (sobre todo tampoco) el principio autónomo de una “naturaleza”.

(2008, pp.43-44)

Es a partir de esto, indica Nancy, que el nihilismo debe ser entendido: la nada es el principio, pero que este principio provenga de un *ex* que cancela todo principio es vaciar de todo principio a la nada misma. Así, este vaciamiento que constituye el núcleo anárquico de la nada es lo que la dispone como *creada*, y es lo que señala a cualquier principio como fruto de una *creación sin principio* —y viceversa: que a la nada como principio no puede oponérsele un principio que le sería más original, al contrario, la salida del nihilismo sólo es posible a partir de la creación de principios, de sentido. La búsqueda de todo principio es la regresión al acto creador, y es en este orden que el *sentido* del dogma crístico en cuanto *principio* deshace al dogma como tal: lo creado coincide con el *nihil* del que él surge como creación esencialmente innecesaria. La autodeconstrucción del cristianismo sería el vaciamiento de un mundo en donde el desvelamiento del principio y el sentido expone su imposibilidad. El desfondamiento de todo principio es el corazón de la relación *a sí* del sentido del cristianismo, es un tipo de relación que no es el de la repetición y el fortalecimiento de un *sí mismo*, sino que éste se *extravía* en un juego de espejos, se crea; a esta relación a sí no la llamamos propiamente doctrina, la llamamos Sujeto:

El cristianismo es menos un cuerpo de doctrina que un *sujeto* en relación consigo en una búsqueda de sí, en una inquietud, una espera o un deseo de su propia identidad [...] La relación a sí define al sujeto. La estructura del sujeto aparece como la cesura entre el mundo antiguo y el mundo cristiano occidental [...] Ese sujeto es el *sí mismo* en tanto que instancia de la identidad, de la certidumbre y de la responsabilidad. Pero la ley de su estructura, lo que no puede darse antes de vincularse consigo mismo: la relación a sí —o 'el sí mismo' en general — sólo puede ser infinita. En tanto que infinita, toma por un lado una dimensión temporal (comienza a tener historia, pasado y futuro como dimensiones del sentido y de la presencia— o incluso: la presencia no es simplemente en el presente), y en última instancia no puede más que escaparse de sí misma. Este escaparse de sí misma define conjuntamente, en este espacio de pensamiento, la vida del creador y la muerte de la criatura. (2008, p.65)

La subjetividad del dogma cristiano coincide, en cuanto relación a sí del *sentido* ausente, con la *relación a sí* del cuerpo como tal, es decir, coincide con el cuerpo entendido como un Sujeto (en su triangulación sentido-alma-cuerpo); sujeto del dogma y sujeto del cuerpo, la una insinúa a la otra sin

poder, empero, *nominar* el sentido al que refieren —el *sí mismo* divino o del hombre. El sujeto del cristianismo señala la *separación absoluta*, la negación de cualquier principio. Esto constituye la pieza clave de la imposibilidad de un retorno a lo divino, al *principio presente*, en el marco de la muerte de Dios: el cristianismo porta así el germen de un ateísmo radical, de un nihilismo anárquico. El *sujeto* en cuanto relación a sí, y no la presencia de una identidad, define una modalidad de existencia enraizada en un sentido ausente (*ab-sens*), su *sentido* no le es dado, sino que es proyectado, lo que equivale a decir que el corazón de la subjetividad es lo que está fundamentalmente *supuesto*: el sujeto, el *sí mismo* del sujeto, es lo supuesto. Porque hay suposición —trascendencia inventada, creada, que quiebra la inmanencia en la medida en que se quiebra incesantemente a sí misma en la imposibilidad de síntesis de su imperturbable *homoousía*— el sujeto puede constituirse como tal, y con él, siempre bajo el halo del monoteísmo y su desvanecimiento, la formación de una *cultura*, la *creación* de una cultura¹⁵:

El gesto mismo de suponer es el gesto occidental filosófico por excelencia, el gesto principal. Y que consecuentemente el sujeto, en tanto que es él mismo (si oso decirlo así) el retoño de ese gesto, en tanto que suposición de sí, y eso en muchos sentidos, no es evidentemente cualquier cosa: el sujeto es de alguna manera, si oso decirlo así, la figura cumplida, desarrollada, de un gesto de alguna manera pre-subjetivo. Ese es verdaderamente el gesto fundador occidental, el gesto de la suposición y de la presuposición (...) [Considerando que el desarrollo crucial de la subjetividad como tal bien debe situarse entre San Agustín, Descartes y Hegel] Si la subjetividad como tal no está presente en el nacimiento de Occidente y si es cierto, globalmente, que la antigüedad es el mundo sin subjetividad (y todavía en parte la Edad media), no es sin embargo menos cierto que el sujeto en su estructura más general, es decir en la estructura de la suposición, sí está en el nacimiento de Occidente. (2014c, pp.24-25.)

15 Esto en el sentido nietzscheano de una cultura como creación instituyente, opuesta a la tradición de la *civilización*, a la fuga de una en el interior de la otra: “La tarea la cultura es la de liberar al animal humano de los prejuicios de la civilización, es decir, la de conducirlo más allá de una concepción moral y racional de su devenir hacia una afirmación de la vida como intrínsecamente amoral, no racional e inocente. [...] la concepción de Nietzsche sobre el devenir humano y su autosuperación es incompatible con el optimismo del proyecto de la civilización. Más precisamente, esta concepción entra en conflicto con la creencia de que el ser humano alcanzará una mayor libertad y autonomía al emanciparse progresivamente de los animales”. Vanessa Lemm (2010) *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Santiago de Chile: Ediciones UDP, pp. 42-43.

Es la suposición del principio del principio monoteísta el abismo que funda al Sujeto, el que lo define como lo esencialmente supuesto, es decir, nunca presente a sí:

Para el sujeto de la presuposición, que es siempre también el sujeto de la post-suposición, hay una dimensión que no es la suya, que es simplemente el presente o la presencia. De cierta manera, el sujeto no está nunca presente, aun cuando el auto-engendramiento, la autoconstitución y la presuposición general impliquen la presencia *a sí*. El punto de articulación es la interrogación sobre lo que falta de presencia efectiva en la presencia a sí. A título de presuposición, el sujeto no es nada más que la infinita identidad de una precedencia que se traspone en la infinita identidad de una sucesión. El sujeto ya siempre ha advenido y está siempre aun por venir. Pero cómo es que está presente, si es que alguna vez lo está, es eso lo que está en cuestión (Nancy, 2014c, p.52)

La autoconstitución del sujeto en su *acto creador*¹⁶ (*ex nihilo*) es el precipicio, el centro vacío, a partir del cual la *mismidad* del sujeto se arruina en la medida en que se crea a sí misma. Sostenemos así que es *la subjetividad refractaria* del sujeto del cristianismo—en la medida en que es una desviación disruptiva en la encarnación— la que ha de superponerse para superar la subjetividad sacrificial: ambas constituyen las dos caras de la moneda de la subjetividad ateo-monoteísta. La estructura sacrificial encuentra su punto de superación en sí misma, en su fisura esencial. El sujeto es un proceso en incesante conformación, una monstruación, entidad auto-organizada y abandonada en esta misma auto-organización, es un sujeto para quien sus movimientos remiten o a la búsqueda angustiada de un principio o a la revocación de todo principio —la cual en modo alguno sostendría la imposibilidad del

16 Creación de sí que, para Nancy, queda manifiesto en las mutaciones del objeto por excelencia de la pintura moderna, en la pintura de la época del sujeto: el retrato. El retrato daría cuenta de la imposibilidad de representar de modo fiel la esencia del sujeto; más aún, posicionándose la pintura misma como aparato de representación, lo que provoca en su operación es el extravío y la complejización de la esencia del sujeto, allí la profundidad de su mirada no da con su *ser*, sino con el abismo de la *mirada de la pintura* misma, de su autonomía y su vacío con la cual el sujeto se confunde: “El retrato evoca al ícono y se le semeja como la ausencia de la presencia evoca, para semejársele, la presencia de la ausencia. El retrato evoca en cada quien, finito, la infinita distensión del *uno*”. Nancy, J.-L. (2006) *La mirada del retrato*, Buenos Aires: Amorrortu, p.69.

sentido, sino lo siguiente, que no sería sino la fórmula de la superación (o del habitar) del nihilismo: que el sentido no debe fundarse en el *principio*, sino que ha de proyectarse en la desviación de la negación de todo principio. Eso es todo, las avenencias y desavenencias de un *sujeto sin principio*, ¿y no es esta, en efecto, una definición perfecta del ser de la ciudad?

2.4. La Ciudad.

Porque precisamente la ciudad, nos dirá Nancy, *es un sujeto*. Un sujeto que, definido en el vertiginoso errar de la autodeconstrucción del cristianismo, no puede ser en modo alguno la coincidencia de sí con su imagen —la sutura sin escorzo del *cogitare* y el *cogitatum* que él mismo es: el hombre representante de su raza o la ciudad consagrada a *un pueblo*— sino el aplazamiento y la revocación de ésta en la lógica auto-impuesta que se sobrepone a la lógica de la *necesidad* (la economía, la equivalencia) del lugar, de la tierra y de la pertenencia: el sujeto del exceso de sí, el sujeto del ateísmo radical, anula a la Comunidad, al Sujeto de la comunidad que representaría (y hasta *presentificaría*) a los dioses:

Si ya no hay dioses, tampoco hay comunidad (...) Lo que tenemos que hacer entonces es, más bien, conducir la comunidad a esta desaparición de los dioses que la funda y que la divide en sí misma. Las huellas de los caminos por donde los dioses se marcharon dibujan sobre la comunidad dividida, en su mismísima superficie y como si fuera una especie de topografía, la partición de la comunidad. La comunidad inscribe con sus huellas la ausencia de su comunión: la comunión es la representación de una presencia divina en el corazón de la comunidad y como la comunidad misma. Es, pues, la representación de aquello que los dioses nunca han sido, cuando estaban o cuando están presentes, pero que nos figuramos que están presentes. En lugar de la comunión se halla, en verdad, la ausencia de los dioses y la exposición de unos a otros: estamos expuestos los unos a los otros de la misma manera en que podemos, juntos, estar expuestos a los dioses. Ese mismo modo es la presencia, sin la presencia de los dioses. En *lugar* de la comunión no hay *lugar*, no hay sitio, no hay templo o altar para la comunidad. La exposición tiene lugar por todas partes, en todos los lugares, pues es la exposición de todos y de cada uno, en su soledad, a no estar solo.

(2014b, p.70-71)

La imposibilidad de principio del cristianismo es lo que frustra el *lugar* del cuerpo y la plenitud del dogma: lo que queda expuesto son las series, los cruces, las fracturas y aperturas de los *actos de creación* de los principios sin principio del sujeto, de la innaturalidad de un mundo y de un cuerpo en donde la causa incausada es lo que *esencialmente falta*, en donde, a su vez, cada evento remite a la singularidad constitutiva de la contingencia de la creación. El cuerpo del sentido y el sentido del cuerpo se presentan como composición, *homoousia*, co-sustancialidad de lo finito y lo infinito; en ella el *principio imposible* es lo que desorbita al *sentido* en su exorbitación esencial. Cada singular, visto así, es una creación *en lo plural*, y jamás una modulación de la Unidad, es un trazo único entre reverberaciones de infinitas reverberaciones: es el exceso de sí que define su *en sí*. Con Nancy, a cada singular inscrito en el desorden —o mejor dicho, en la multiplicidad de los órdenes— de la creación *ex nihilo* lo llamamos *espaciamiento*, una *diferencia* que multiplica la multiplicidad, y cuyo valor está precisamente en el *entre* que hace múltiple a lo múltiple: al espacio *vacío* del no-origen de todos los seres, a la *haecceidad* de cada cual como un *nacimiento absoluto*. El sujeto, al fundarse en el *an-arché* del ateísmo monoteísta, rompe con la economía de la unicidad del sentido, de la equivalencia de la heterogeneidad bajo el yugo de la unidad, y de este modo él en cuanto composición es la deposición de toda ordenación; es, dicho en términos deleuzianos, un cuerpo sin órganos, una máquina acéfala: “un cuerpo de otra clase. No remite solamente a sí mismo y a la unidad integrada de su funcionamiento; parte por el contrario en todos los sentidos a la vez, tanto dentro como fuera suyo, en un *no man's land* donde se confunden el interior y el exterior [...] en su movimiento perpetuo desestablece todo lo que establece.”(Nancy, 2013, p.36) Subjetividad cuyo modo de constitución es la de una retroalimentación con la alteridad que no funda ningún *ego* soberano, pero que aun así afirma un *sí mismo*, de otro tipo, un singular, un *nombre* que no dice más que su *ipseidad*: la ciudad-sujeto se define como la distancia en la cual los hombres vienen a encontrarse y desencontrarse, y en la cual la *comparecencia*¹⁷ es la ley de este encuentro, el de ellos como *ipseidades* sin mundo, pero nunca solos en la medida en que cada uno constituye un espaciamiento, un pliegue singular abierto en el *entre-nosotros*, el *con*, del sujeto

17 La comparecencia sería el término según el cual es posible definir la relación al otro en el marco de la fragmentación y la multiplicación de la *presencia* no de los dioses o la Comunidad sino de lo *en-común* de la aparición de los singulares. Bailly lo señala del siguiente modo: “[El comunismo es] Esta raíz es lo común, lo en común: la única comunidad a la que sin dudas estamos expuestos por el mero hecho de nacer, de ver la luz, de aparecer y de pasar por el mundo. A esta exposición a la comunidad de la exposición le dimos el nombre de *comparecencia*. O sea, dimos el nombre de comparecencia al hecho de aparecer juntos, al hecho de que todos juntos hubiéramos sido elegidos para figurar por separado en esta exposición generalizada, que desde ese momento ya no tendría que recibir un nombre, ni siquiera y sobre todo en modo alguno el de humanidad” (2014^a, p.110)

excesivo de la ciudad:

La ciudad debe regirse según una lógica cuyo exceso permanente proceda de la excrecencia levantada en el origen mismo de la ciudad. Esta excrecencia lleva un nombre simple y familiar: se trata de la *técnica*. No hay tal vez realidad más manifiesta y sintéticamente técnica que la de la ciudad, y eso hasta tal punto que la ciudad hoy en día se despoja de su piel de ciudad, igual que un reptil que muda la suya, para vestir algo que ya no podríamos designar como una piel, sino más bien como una propagación de inflamaciones, de tumores o de brotes que vuelven una piel irreconocible. La lógica de la técnica es una lógica de la ausencia de fines determinados, y por consiguiente también es una lógica de la indistinción siempre renovada entre los fines y los medios. De esta forma, la ciudad es por excelencia aquello que por sí mismo vale alternativamente, si no incluso simultáneamente, en tanto fin y en tanto medio. Una vez más, eso se llama sujeto: la técnica es el sujeto por excelencia, y su lógica es la de la excrecencia. (Nancy, 2013, p.69)

La ciudad se define como un sujeto en la exacta medida en que el sujeto como tal debe definirse como una ciudad: un compuesto, poblado en cuanto medios sin fin, sin imagen de la cual él sería su consecución. Si el sujeto neoteológico es el de la Comunidad, el sujeto de la *comparecencia* producto de la ateización del monoteísmo es de la “sociedad”, de ella como “la asociación, pues ésta designa la puesta en relación(es) de lo que de por sí no está conectado” (2013, p.12). Si la Comunidad impone una temporalidad, la del *único sentido*, es decir, si ella adscribe el *tiempo* a la Totalidad —dicho de otro modo, lo ata a la Historia del dominio del Sujeto de la Comunidad—, al contrario, la sociedad del *an-arché* impugna tal adscripción en el reconocimiento de la multiplicidad de singularidades que cancelan cualquier Totalidad posible, toda unicidad del tiempo y del sentido. Tal es la apertura, finalmente, que se encuentra en el desvío del monoteísmo a partir de sí mismo, tal es la modalidad de un sujeto articulado a partir del *an-arché* fruto del doble alejamiento de la presencia y del principio. *Ecotecnia* es justamente el término que dice el modo de relación con la alteridad en donde la subjetividad nancyana se entiende como un cuerpo inestable, diferencial respecto a sí mismo, y lo señala como un ensamblaje, como dibujo y desdibujo incesante de sus límites; en esta revisitación anti-heideggeriana a la técnica, el cuerpo mismo es un *sujeto y objeto técnico*:

Como el *symbolon*, visto bajo el modo de la pulverización y de la replicación indefinida, la cosa —nos dice Jean-Clet Martin—, devenida técnica, sólo existe en plural, fragmentación de una totalidad para la cual no queda ningún amo ni patrón y, bajo este aspecto, ningún aura, ni siquiera la posibilidad de restaurar la ruina, de suturar los *symbola* y los ejemplares en los cuales ella se desmembra y se disemina (...) la cosa no es otra cosa que pura exposición. (2014, p.106)

Característica que es justamente la que tendrá el “modelo” por excelencia de la ciudad para Nancy: Los Angeles¹⁸, una conurbación caótica a los ojos de cualquier pretensión de identificación con alguna imagen, alguna idea de sí misma que le conferiría su sentido. Al contrario, para poder dar con su *sí mismo* no hay opción sino de recorrerla, *tocarla*, circular a través de las continuidades y discontinuidades de sus espaciamientos: proyectar su sentido. Porque eso es ella, una dadivosa proliferación de singularidades, de mezclas, cruces, es la exposición misma del desvío en la imposibilidad del *arché*: desvío que arruina la Obra de la Comunidad, y que como tal identificamos como la *des-obra*, como aquel obrar que rehúye de toda síntesis que cancelaría su devenir. Desobramiento que puede ser explicado asimismo como el movimiento (de)constructivo de la lógica de la ciudad:

La ciudad se construye al decontruirse. Deconstruyéndose, se desensambla para ensamblarse de otra manera, para ensamblar una incesante alteridad siempre transformable, siempre continuada, siempre renovada. La obra pone al día el equilibrio incesantemente metaestable de la urbanidad. Por eso generalmente se halla sin urbanidad, desagradable, colmada de ruidos y de polvo, cortando los accesos, entorpeciendo los pasos y las entradas, truncando los recorridos, defraudando los hábitos, separando los barrios, no haciendo barrio.

(Nancy, 2013, p.80)

18 L.A. Es la ciudad a partir de la cual Nancy comienza en 1987 su serie de reflexiones en torno a la ciudad, el texto que da inicio a ellas, *A lo lejos...*, es retomado en 1999 con el título de *Ciudad a lo lejos*.

Es por todo esto, creemos, que la teoría de la ciudad de Nancy no adquiere la integridad de su consistencia si no consideramos el estatuto ontológico del mundo en el cual ella *tiene lugar*, y para ello necesitamos aproximarnos al núcleo monoteísta/ateísta de su vaciamiento y de sus esquemas. Lo anterior —el objetivo de esta tesis— no querría recortar las entradas que al concepto de ciudad nancyano se pueden abrir interminablemente, pero sí quisiera subrayar la urgente necesidad de repensar la política de la ciudad en cuanto ella, y la ciudad misma, poseen una raíz de orden teológico, ya sea a partir de él, contra de él o en desviación a él. La exposición de la ciudad como un sujeto técnico-anárquico, el infinito *tener-lugar* de la creación de sí misma, y comprenderla así como el *cuero glorioso y sin órganos* de la encarnación que anula la encarnación, todo esto interpela a cualquier política con pretensión de hacer de ella —del *entre-nosotros* en todas sus modulaciones— un *lugar* que no sería sino la representación (y hasta la *presentificación*) de un sentido que, exterior a ella misma, cancelaría toda exterioridad, toda alteridad, en la presencia inmóvil de la plenitud de la identidad a sí. Plenitud que lograría ser frustrada en la desviación ubicada *en* los mismos esquemas que la posibilitan: o Sarajevo o L.A., dos ramas en la nervadura de la autodeconstrucción del cristianismo, dos formas, una neoteológica y otra ateológica, de concebir la política y la ciudad, dos insistencias cuyo (tener-)lugar no está ni en la teoría política ni en la tranquilidad de la especulación onto-teológica, sino en la violencia cotidiana, en la miseria del capital y del fascismo, en las pilas de cadáveres sin reclamar que anegan las morgues y los campos de detención, de refugiados; insistencia presente en los cuerpos lacerados de los trabajadores, del cuerpo migrante, del cuerpo travestido: de quienes, en el margen de la utilidad del capital o la pureza de la Comunidad, padecen la negación de la comparecencia misma, denegación así del vivir la ciudad, de *ser* una ciudad, de llegar a ser un Sujeto del devenir-otro. Y un pensamiento que no esté a la altura de esta exigencia no tan sólo se declararía anacrónico e irrisorio, sino que no podría pensar *lo real* y sus cruces de temporalidades, de subjetividades y devenires, en otras palabras, no estaría a la altura de pensar la exigencia del Comunismo.

3. Conclusión

La Comunidad, habíamos visto, pretende instaurar un orden de transparencia en el que todo tiene su *lugar* y su *nombre* bajo la íntima correspondencia de la identidad, orden que constituiría la presencia del principio. La monumentalidad nazi diría eso: que las estatuas, el porvenir de la juventud y el lugar de ambas en el orden de un mundo se pertenecen en la arquitectura tácita de un *sentido* que se desea absolutamente *presente*. Un Sujeto —un grupo, una nación— representa un *lugar*, traduce una inmanencia, un Sujeto que es la completa coincidencia con su imagen, idéntico a sí mismo, es esto el cese de toda mezcla y establece la imposibilidad de impureza alguna en la claridad de su fórmula: YO = YO. Movimiento este, el de la suprarrepresentación, que ha de ser inscrito en el vaciamiento de mundo que reconoce y sobre el cual desea superponerse: un mundo en donde el sentido se ha retirado, dispersión en la cual lo que aflora es la insistencia de singularidades que no pueden situarse en el amparo de una identidad colectiva o el tiempo de la Historia. En este fondo de ausencia, la suprarrepresentación se vuelve contra ella en el intento de restitución de presencia, constituyendo esto el centro de cualquier tipo de proyecto enraizado en un origen al que habría que regresar. El sujeto de la comunidad dispondría de sus partes —de los cuerpos, los territorios— en la medida en que él es el sentido incorporal y trascendente de ellas, él las *encarna*, y así él es lo divino mismo, el más allá que opera como *arché* del mundo.

La encarnación de la que el Sujeto dispone, y el vaciamiento del sentido del mundo sobre el que se sitúa, nos llevan, en su genealogía, al centro del cristianismo y el monoteísmo. Lo crucial en la propuesta nancyana se encuentra en que si, por una parte, es el monoteísmo, especialmente en su forma cristiana (a través del dogma de la encarnación), la condición de posibilidad de la conformación de la figura soberana y sacrificial de un Soberano, es por otra parte *en* la lógica misma que instaura el monoteísmo —la de la monovalencia— donde se encuentra la clave de su superación. Lo característico del cristianismo es que la monovalencia del principio (*arché*) griego habría, junto a la unicidad judía del dios, posibilitado tanto una complementariedad como también un rechazo absoluto hacia todo *arché*, produciéndose una fractura en la unidad judeo-helénica que podría sintetizarse del siguiente modo: en la medida en que el Dios único es el *principio* del *principio*, el principio es algo por él *creado* de un modo tal que él no obedece a la extensión de la sustancia divina, sino que es producto de la

contingencia de su voluntad. Lo anterior constituye un desfundamiento del concepto mismo de principio, el cual al no entenderse como tal —*arché* universal— no puede otorgar respuesta a la pregunta esencial del monoteísmo *¿Qué es Dios?*. Diferenciándose así Dios de su creación, él sólo puede ser entendido como aquello cuya esencia consiste en el hecho de *ser*. Eso y nada más que eso: al no confundirse Dios con el *principio*, con una ley de la disposición de lo ente, la pregunta por su esencia, por la posibilidad de dar con su nombre, no hace sino alejarlo más de lo por él creado, es decir, este hecho viene a vaciar el mundo de la posibilidad de su presencia. Tal movimiento, el de la imposibilidad de dar con el nombre de Dios y el del alejamiento de su presencia *en* su ausencia, es lo que caracterizará el decurso de un cristianismo que, reconociendo esta grieta, intentará recubrir su constitución aporética en una sucesión de interpretaciones y múltiples movimientos internos, los que sin embargo no provocarán sino que el sentido mismo del dogma se espacie y se extravíe en las múltiples proliferaciones de su sentido.

De este modo, la hoja de ruta del cristianismo es lo que lo caracteriza como un pensamiento que en sí mismo está en incesante deconstrucción: la imposibilidad de dar con el nombre divino lo lanza en una carrera de autojustificación y auto-rectificación de un dogma que desmonta su historia y sus supuestos en la medida en que los inscribe en nuevas categorías y relaciones, complejizando a niveles insospechados la estructura de un saber que, a diferencia de otras religiones “inmutables”, no podría ya ser caracterizado como una doctrina, sino como una *relación a sí* a la cual debemos llamar Sujeto. El *sujeto* del cristianismo expone una tipo relación aporética con el *sentido*: él se pierde en el *más allá* de una ausencia respecto a la cual lo presente, lo natural, no puede aproximarse —por esto, la relación con aquel más allá no reposa en el conocimiento o la creencia, sino en la *fe* depositada en la ausencia misma. Lo disponible (el mundo) es lo que permanece excluido del espacio del sentido, al punto crucial en que él no puede ser en modo alguno considerado *arché*, sino la *creación* de un dios ausente. Este movimiento fundamental de erosión del *principio* en el mundo es la pieza clave para comprender por qué con Nancy se sostiene que el nihilismo y el ateísmo son el extremo de la relación aporética del sujeto del monoteísmo/cristianismo, es decir, son un momento de su autodeconstrucción.

La relación a sí del cristianismo constituye un tipo de *sujeto* que en sí mismo no puede encontrar el lugar del sentido (el cual está desplazado en una distancia irreductible a sí mismo), y bien debe él

concebirse como un ensamblaje, un compuesto de herencias, creencias y fe: lo cual aplica exactamente al elemento primordial del dogma cristiano, la encarnación. Si el dogma se define como un *cuerpo organizado de sentido*, entonces al *cuerpo de la encarnación* le falta manifiestamente su sentido: no es ni carne ni alma, sino la homoousía, el soporte —el sujeto— que lleva a ambos términos más allá de ellos mismos, que los abisma. Coincidencia ateizante, así, del cuerpo del sentido con el sentido del cuerpo: si el sujeto “doctrinal” del cristianismo lo lleva a una cancelación del principio en el mundo, el sujeto material del cristianismo, el cuerpo, se funda en esta ausencia y en la de la propia ausencia plenitud de la identidad a sí: el cuerpo no reconoce principio ni en la tierra ni en su carne o su alma, al contrario, todo en él pende de la fragilidad de su fe. Es de este modo que el modelo de subjetividad cristiana se encontraría en la base de una anarquía ontológica del mundo y del cuerpo a partir de la cual ningún tipo de Sujeto que se quiera representante de un principio o una identidad, es sostenible: al contrario, el sujeto de la autodeconstrucción del cristianismo, el del exceso de sí, no hace sino señalar su imposibilidad de síntesis, de identidad y adecuación a sí.

El sujeto del cristianismo (o del post-cristianismo, si fuera lícito este término) no puede reconocer ni principio en el mundo ni en sí mismo, de modo que la búsqueda de él es robustecer aún más el abismo del *an-arché*, como a su vez no reconocerlo —afirmar como principio que no hay principio— es llevarlo al extremo de su realización. El mundo y los cuerpos son para él, así, no partes de un todo, sino series yuxtapuestas de creaciones, de continuidades y discontinuidades en permanente cruce: de construcción, deconstrucción y destrucción. Es esta la manera en que la subjetividad de la autodeconstrucción del cristianismo debe entenderse, y es a partir de esto que al definir a la Ciudad como un sujeto, este ha de entenderse en la complejidad de sus extremos: o el de la suprarrepresentación neoteológica del sentido ausente que constituiría Sarajevo o el de la fisura ateológica de la representación que constituiría Los Angeles. La subjetividad cristiano-monoteísta presenta de este modo dos formas de subjetividad que podemos aplicar al saber occidental, al cuerpo y a la ciudad en cuanto modos de referencia a sí: la primera, podemos entenderla como una subjetividad situada en un modo de la encarnación que consistiría en la pertenencia al lugar, la Obra y de la identidad a-sí producto de este cruce; la segunda, manteniéndonos en el dogma de la encarnación, y fruto a su vez de la profundización del abismo de la *imposibilidad de principio*, se correspondería con la el tener-lugar (creación *ex nihilo*), la des-obra y la forma de ser de un sí mismo que no se define en términos de identidad, sino de una composición inorgánica. Es este el marco en que los términos que

podemos encontrar a través de las páginas de *Ciudad a lo lejos* adquieren una consistencia en la que, lejos de concebir a la teoría de la ciudad de Nancy como un añadido en el corpus de su obra, la presentan como un lugar privilegiado para pensar y experimentar la política y la ontología propuesta por Nancy en otros trabajos. Pero, aún más allá de esta retroalimentación conceptual, es esta complejización de la Ciudad en la autodeconstrucción del cristianismo la que nos permite tomar distancia respecto a todo movimiento que intente definirla y configurarla como un *lugar* en donde una identidad —nacional, racial—, un único sentido, vendría a estar *presente*. Al contrario, el *an-arché* del Sujeto de la Ciudad reclamaría un *pensamiento finito* para el cual su ley, la de la *polis* sobre la cual la política se define, no sería la de la identidad, sino la de una comparecencia sin Soberano: la exigencia del Comunismo.

Bibliografía

Agamben, G. (2012). *¿Qué es una orden?*, En *Teología y lenguaje*, Buenos Aires: Las cuarenta.

Blanchot, M. (1999). *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena.

Díaz, G. (2016). *Vida, metafísica y poder: ontoteología y potencia común*, Machina et subversio machinae, Recuperado de <http://contemporaneafilosofia.blogspot.cl/2016/02/gonzalo-diaz-letelier.html>

Esposito, R. (2014a). *Carne y cuerpo en la deconstrucción del cristianismo*. En Guibal, F., Martín J.-C. (Ed.) *Sentido en todos los sentidos: en torno a los trabajos de Jean-Luc Nancy*(pp.139-149) Madrid: Arena.

Nancy, J.-L., Baily, J.-Ch. (2014a). *La comparecencia*, España: Avarigani.

Nancy, J.-L. (2000). *Ser singular plural*, Madrid: Arena.

(2007). *La representación prohibida*, Madrid: Amorrortu.

(2008). *La declosión. Deconstrucción del cristianismo I*. Buenos Aires: La cebra

(2010). *Corpus*, Madrid: Arena.

(2012). *La verdad de la democracia*, Madrid: Amorrortu.

(2013). *La Ciudad a lo lejos*, Buenos Aires: Manantial.

(2014b). *Los lugares divinos*, Madrid: Arena

(2014c). *¿Un sujeto?*, Buenos Aires: La cebra.

Martin, J.-C. (2014). *El murmullo de las piedras*, En Guibal, F., Martin J.-C. (Ed.) *Sentido en todos los sentidos: en torno a los trabajos de Jean-Luc Nancy* (pp.197-108) Madrid: Arena.

Pelbart, P. P. (2009). *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires: Tinta Limón.

[9] La ciudad no siempre fue, no siempre será, tal vez ya no sea. Si se piensa que al mismo tiempo “la ciudad” es un motivo (un concepto quizá, en todo caso un esquema, una suerte de monograma o de emblema) que converge, limita y consueña con nada menos que el motivo de la “civilización” misma, se dimensiona lo que está en juego de su existencia, de ahora en adelante reconocida como transitoria.

De hecho la “civilización” está vinculada a la “ciudad”, así como la “civilidad” y la “ciudadanía”. El hecho de que se pueda hablar de “civilización urbana” por contraste de una “civilización rural”, es testimonio únicamente de una idea de “civilización” en dirección a una configuración de conjunto de estructuras y costumbres propia de un espacio-tiempo definido. Pero la posibilidad misma de pensar la configuración está vinculada a la ciudad. En efecto, [10] un conjunto orgánico de agenciamientos sociales y morales como los que la etnología nos hace conocer en abundancia remite en primer lugar a una suerte de trascendental en sentido kantiano: un haz de condiciones de posibilidad bajo las cuales se ordena lo que llamamos preferentemente “cultura”. En una cultura, así como en Kant, lo trascendental es inmanente a la construcción cuya ejecución hace posible, Es inmanente a la construcción cuya ejecución hace posible. Es puesto en evidencia por un repliegue de la experiencia sobre sí misma: dadas las reglas de intercambio, de parentesco, de distribución de las funciones etc., la estructura pudo manifestarse como tal o cual disposición de condiciones. “las condiciones *a priori* de la experiencia en general son al mismo tiempo las condiciones de los objetos de la experiencia”.

En la “civilización urbana” se produce algo que, para seguir la metáfora kantiana, se puede considerar según el orden del símbolo antes que según el orden de la posición del objeto. La ciudad es una realidad que no basta con que se pliegue sobre sí misma para dejar que se verifiquen sus condiciones de constitución. Se forma más bien como un proyecto o como una indicación de naturaleza infinita, y en todo caso indefinida. Desde luego, no hay aquí más forma pura que en otras apartes, y toda urbanidad

19 El siguiente texto corresponde al prefacio hecho por el autor a la edición española de *La ciudad a lo lejos* (2013). Indicamos y mantenemos en corchetes la paginación original del libro (ver Bibliografía)

comporta también rasgos de cultura inmanente o autorreflexiva del mismo tenor que en una ruralidad. Los romanos de la “Villa” o los habitantes de Florencia, de Londres o de París hasta el siglo XVII -para hablar de manera muy simplificada- incorporan un sistema tribal, clánico, mitológico, simbólico, cuya esencia casi no difiere de cualquier otra cultura de las campiñas circunvecinas o lejanas.

No obstante, la ciudad por sí misma -la ciudad material, la *urbs*, la plaza fuerte devenida en plaza, simplemente lugar a la vez de conexión, coagulación y difracción- desempeña un papel del que ninguna cultura rural ofrece equivalente ni sustituto. La esencia de la ciudad se muestra con mucha exactitud en esto: un nudo vital que no envuelve sus propios destinos.

[11] En este sentido, no es completamente imposible decir que el mundo conoció hasta aquí varias culturas y una sola civilización: varias configuraciones y un único proceso. Por supuesto, cada una de las configuraciones ha evolucionado y por todas las culturas tienen una historia, cualquiera sea su ritmo y la amplitud de sus evoluciones. Pero una sola cultura -que deja por ello de ser simplemente una cultura- reemplaza de manera casi integral la evolución por la transformación, e incluso por la metamorfosis o la revolución. Esta cultura es precisamente la que abandona el mundo agrario y sus estructuras tanto tribales como imperiales por lo que denominamos la “ciudad”, la *polis* griega.

La *polis* no es solamente ni en primer lugar el espacio de la política; lo es o lo deviene porque no es únicamente, porque no es en primera instancia o incluso porque no es de ningún modo la sede de un pliegue trascendental: no es el lugar donde una cultura se presenta y se representa a sí misma su forma y su fuerza, su o sus figuraciones tutelares, su sacralidad y, para reunir todo en un término, su *mito* fundador y organizador.

La ciudad no es mítica, es lógica. Lo mítico se da a sí mismo sus condiciones de posibilidad; lo lógico no se da ninguna, o se la da hasta el infinito. El sentido debe ser proyectado allí, no es recibido. En consecuencia, la ciudad se forma primero en la articulación, el intercambio, el proyecto, la proyección. Es un mercado o un puerto antes de ser ciudadela; es una convergencia, una combinación antes de ser una institución, una constitución, una figura.

Mejor, o peor, la ciudad está a la espera de su figura; la busca, la proyecta. Durante algunos siglos pensó tenerla. Se dotó de propiedades, de atributos, celebró su nombre, su imagen, su aspecto: “Florencia”, “Viena”, “Londres”, “Salamanca”, “Amsterdam”, tantos nombres que, como los nombres de las personas, han designado mucho más que un lugar, una identidad manifiesta y secreta, un perfume, un sabor.

Sin embargo, apenas nace, la ciudad comienza a padecerse [12] a sí misma, se inquieta por su tamaño, por su embotellamiento, por los costos de su administración. Se pueden recoger testimonios de esos temores y esas quejas desde el origen de las ciudades. Mientras que una fortaleza, una ciudad imperial o real, una ciudad santa, se sostienen por una función que les da el ser y la figura, a la ciudad le es difícil saber cuál es su función, ya que acumula demasiadas o bien no posee realmente ninguna: es ante todo coexistencia, copresencia y comercio. Es paso, transferencia, comercio, concurrencia, competencia.

En verdad la Ciudad no deja de deslocalizarse. Si el lugar importa siempre en sus inicios -elevación, orilla de un río, puerto, encrucijada-, pierde progresivamente su importancia y en un principio la ciudad se despoja lentamente de sus murallas. La transformación de las técnicas guerreras explica pero no interpreta completamente esta desaparición de las fortificaciones: en verdad, es la “localidad” la que se deja reemplazar por una extensión rápidamente imposible de delimitar. E habla de “conurbación” o de “megalópolis”: esto equivale a decir que ya no se sabe qué es una ciudad.

Así, la ciudad se aleja. Se ha alejado desde ese momento a una distancia que cubre tendencialmente el territorio entero. No significa que no haya más zonas de agricultura, industria, vivienda o administración, sino que no hay demarcación clara entre las actividades, las funciones, los flujos puestos en juego en los diferentes órdenes o sectores de la existencia social. Es precisamente porque se trata de la “sociedad” en todos los aspectos, de la asociación, pues ésta designa la puesta en relación(es) de lo que de por sí no está conectado. Es lo que quisimos decir al distinguir “sociedad” de “comunidad”: esta última no interpela a la ciudad sino al monasterio o la fortaleza, a la aldea hasta el

punto en que es heredera de la *villa* romana, es decir, del dominio familiar. La comunidad es el fantasma ya “perdido” para siempre de la sociedad, que por definición es urbana o citadina.

La distinción entre comunidad y sociedad abarca ampliamente [13] la distinción entre cultura y civilización. La época en la que la ciudad se extiende, como vemos que lo hace hasta disolver o dispersar toda composición de trazos que podían darle figura, aspecto, personalidad, es la época en la que la civilización muestra que arrastra, disuelve y dispersa todos los trazos que en ella dibujaban todavía esquemas de cultura. Al igual que la lógica de la ciudad, o la ciudad en tanto lógica, ha desensamblado todo lo que podía volverse mito, no dejó subsistir más que las representaciones, las proyecciones, el espectáculo que la civilización intenta darse de sí misma o de su propia pérdida, la cultura ya no sabe cómo volver sobre sí misma para presentar sus propias condiciones de posibilidad. Uno de los signos más evidentes es la descomposición muy organizada de lo que se llamaba “universidad”. Ella fue uno de los rasgos distintivos de la ciudad en su momento de mayor equilibrio: la universidad representaba el lugar, él mismo inscripto con precisión en el tópico impreciso de la ciudad, donde el elemento lógico se esmeraba por suplir real y eficazmente lo mítico sin herencia.

Desde ese momento, junto con la universidad, es la ciudad misma la que no tiene herencia, al igual que otras realidades que inscribía en sí, incluso el mercado -tal vez sobre todo éste, ya que lo que denominamos “mercado” es menos comercio de productos que flujo de cálculos-, pero también el gobierno, la justicia, y en general la “plaza pública”, que es remplazada por el “sondeo” y los “medios”. Para terminar, aun el agenciamiento de los lugares y las plazas, calles, bulevares, pasajes, ya no se deja componer y practicar, porque ahora se trata de otras redes y otras locomociones, comenzando por el agobiante movimiento browniano de los automóviles que se coagulan en una pasta apenas fluida para continuar por los apiñamientos pegajosos y agotadores de trenes, tranvías, autobuses.

La ciudad ya no se vislumbra a lo lejos como el recorte de sus techos, campanarios, cúpulas y torres, ni como el plano caballero de casas, palacios, almacenes, cobertizos, paseos y parques. Ni de lejos ni de

cerca parece ya ciudad. [14] Arrastra consigo y con sus imágenes amarillentas la imagen misma o la idea de la civilización. La ciudad se inciviliza y se revela la incivilidad de la civilización: a saber, no exactamente su barbarie ni su salvajismo (aunque haya mucho para decir al respecto...), sino simplemente el hecho de que la civilización -la “nuestra”, a la que llamamos desordenadamente “técnica”, “capitalista”, “humanista”, “informática”, “globalizante”- no solamente no hace “cultura”, no alcanza la inmanencia autorreflexiva de una cultura, sino que se propaga y prolifera en todos los sentidos a la vez como una trascendencia indefinida que casi no tuviera puntos de fuga, pero que, más bien, no dejaría de modular todas las variaciones del *trans-* : transporte, transformación, tránsito, transfixión, trans-inmanencia desquiciada.

Ciudad incivil, urbanidad suburbanizada tanto como sobreurbanizada, hemos aquí penetrando en otro mundo que ya no tendrá ciudades que podamos discernir sino otras conurbaciones, otras configuraciones, otros lugares simplemente, otras formas de tener lugar. Por haber mirado demasiado a la ciudad en el horizonte como el esquema puro, como el monograma de la civilización, la perdimos de vista, o bien la imagen se volvió oscura, confusa, nublosa, obstruida u obliterada. Ya no intentemos ver: escuchemos los rumores inauditos de la ciudad incivil, a lo lejos, muy cerca.