

CUARTA PARTE

DEL ESTAR-EN-COMÚN

I

(del estar-en-común)

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

(El sentido en común)

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

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

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

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

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

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

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

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

*
* *

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

III

(el *en*-común)

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

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

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

No es sólo, no es tanto la cuestión de *una* significación, sino que es la cuestión del lugar, del espacio-tiempo, y del modo, del régimen de la significación en general, si por definición el sentido se comunica, se comunica a sí mismo y hace comunicarse. Y por ello también este desciframiento no puede ser sencillamente filosófico. No puede tener lugar más que en el fin de la filosofía —y de toda lógica, gramática y literatura en general: «*nosotros: primera persona del plural*», represéntese la dificultad de esta mera designación...

«Con», «juntos», o «en común», naturalmente no quiere decir «los unos en los otros», ni «los unos en el lugar de los otros». Implica una exterioridad. (Incluso en el amor no estamos «en» el otro más que estando al exterior del otro; y el niño «en» la madre es también, aunque de un modo completamente distinto, exterior en esa interioridad. Ni en la muchedumbre más aglutinada se está en el lugar del otro.) Pero aquéllo tampoco quiere decir meramente «al lado», o «yuxtapuestos». La lógica del «con» —y del estar-con, del *Mitsein* que Heidegger vuelve contemporáneo y correlativo del *Dasein*— es la lógica singular de un adentro-afuera. Es quizá la lógica misma de la singularidad en general. Y sería así la lógica de lo que no pertenece ni al puro adentro ni al puro afuera. (Éstos, a decir verdad, se confunden: estar puramente afuera, fuera de todo (ab-soluto), sería estar meramente en sí, aparte de sí, vuelto-sobre sí mismo *incluso sin* la posibilidad de distinguirse como «sí mismo»). Una lógica del límite: lo que está entre dos y muchos y que pertenece a todos y a nadie, sin tampoco pertenecerse.

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

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

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

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

*
* *

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

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

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

*
* *

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

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

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

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

*
* *

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

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

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