



**BENEMÉRITA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Maestría en Filosofía

**ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DEL CUERPO EN LA
CONSTRUCCION DEL SUJETO MODERNO DESDE LA OBRA DE
JEAN-LUC NANCY**

**TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

ARTURO CHÁVEZ FLORES

**DIRECTOR DE TESIS
Dr. Arturo Aguirre Moreno**

PUEBLA, PUE. DICIEMBRE DE 2014.

Contenido

	<i>Pág.</i>
Introducción.	5
1.- La Problemática. El cuerpo	11
2.- El problema del sujeto	18
2.1.- La modernidad	20
2.2.- El sujeto de la modernidad	23
3.- Hacia la búsqueda	29
4.- La partida	34
5.- Entre la exposición y la representación	38
6.- La comunidad	44
7.- El cuerpo	56
7.1.- Ontología de la relación	64
7.2.- Ontología del cuerpo	70
8.- Conclusión	76
Bibliografía Citada	78

*un lado**

de un lado hay la partición del
espacio, la fisura
celular y el desgarro de la vulva,
la división de
derecha a izquierda y de arriba a abajo,
de delante
hacia atrás, la distancia insuperable,
la impenetrabilidad, los
puentes que por naturaleza están
listos a colapsar, los objetos
que el ojo no rodea,
el duro afuera, el adentro
ausente, siguen siendo las pieles
y los pasos, cada uno y todos
tan finos, tan frágiles, lábiles,
débiles, sin tregua amenazados
por hojas o por grilletes
el abierto como una brecha, una
apertura fina, una insuficiencia
de un lado
hay alguna cosa que se extiende,
y su extensión
la agota,
de un lado hay el otro
expuesto.

*Del otro lado**

hay la partición
del espacio, la mezcla de
los gametos, la complejidad de los ácidos
helicoidales, la
distensión del vientre, la ocupación
de los lugares, el recorrido
de las manos, de los ojos, la localización,
la contigüidad de las dimensiones y de
las distancias, el horizonte
apaciguante, las puertas y las ventanas,
las idas, las avenidas,
las autopistas de carriles numerosos,
los lugares divinos,
los espacios públicos,
lo abierto como una palma, como
una fuente, como
una boca abierta hacia una canción
del otro lado
hay alguna cosa que se extiende
y su extensión
la relaja,
del otro lado hay el uno,
expuesto.¹

***Jean Luc Nancy**

¹ Jean-Luc Nancy, «De un lado», *Estudios*, Trad. Maria Konta, 107-vol. XI, invierno, ITAM, 2013, pp. 141-2.

Introducción.

El cuerpo, mi cuerpo, mi forma de existencia.

El cuerpo, concepto de uso cotidiano que, al expresarlo, escucharlo y definirlo, pareciera algo ya de sí dado. Categoría, diciéndolo en términos cartesianos, clara y distinta, empleada en diversos ámbitos de la ciencia, la religión, la filosofía y en el lenguaje común; sin embargo, se ha prestado para múltiples confusiones a lo largo de la historia del hombre y que por ello, se puede inducir, no ha quedado ni tan claro ni distinto.

Específicamente, en el campo de la medicina, y consecuentemente de las enfermedades el cuerpo ha tenido definitivamente un lugar propio, la delimitación conceptual que se maneja y que se ha seguido empleando en las ciencias médicas, en particular la psicología y la psiquiatría, se sitúa en el ámbito cartesiano.

No podríamos entender a la medicina misma sin una concepción de lo que es el cuerpo. Por lo que es necesario tener una idea clara de lo que él es y de su *funcionamiento*. El cuerpo es el lugar donde la enfermedad se manifiesta.

La historia de la medicina nos muestra, no sin sobresaltos, ese conocimiento gradual que se ha ido obteniendo de algo que me es muy propio en vida y del cual, prácticamente, tengo desconocimiento: mi cuerpo. Sin embargo, desde el momento en que el impulso técnico y científico de la medicina exigió una especialización cada vez más intensa, la división de facultativos conllevó a una división del cuerpo. Tomando, en consecuencia, un rumbo diferente y, hasta cierto punto, precisó sin dificultad el concepto cuerpo dentro de su campo.

Heidegger, en los *Seminarios de Zollikon*, hace mención del texto de una conferencia en la que se comentaba que los psiquiatras al no contar con una definición de *psíque*, se complicaban en el entendimiento de las enfermedades psicosomáticas, esto llevó a la división de enfermedades emocionales y enfermedades corporales primarias, ya que la

medicina y en este caso la medicina interna, debido a la separación rigurosa entre alma y cuerpo, debía atenerse a un principio simple para diferenciar *soma* y *psíque*, el cual consistía en saber que los fenómenos psíquicos no pueden ser pesados ni medidos. Heidegger, ante ello dice:

Una prueba científico-natural para esta conexión de *psíque* y *soma* no es posible en absoluto, porque de acuerdo con la exigencia científica, estos fundamentos deberían ser somáticos, ya que solamente lo somático es mensurable y solo lo mensurable puede *ser probado* de forma científico-natural. Por ello la prueba solo podría apoyarse en uno de los dos ámbitos en cuestión, esto es, en lo somático.²

El escrito se manifestaba con la finalidad de dar un lugar preciso a los trastornos psicósomáticos, tal como se les caracterizaba en aquella época; sin embargo el problema tratado era exactamente el mismo: el lugar que debieran tener los trastornos psíquicos dentro de la medicina, la problemática de la dualidad *psíque/cuerpo* y, tal como lo trataremos posteriormente, la manera en que ambos se unen.

Volviendo a lo que nos interesa por el momento, se mencionaba que en cuanto ingresamos en otros ámbitos —como el de la psiquiatría—, aunque ha continuado el dualismo cartesiano, el concepto se difumina, se torna confuso y se presta a equívocos. Fue en el siglo XIX en donde los locos pasaron a ser patrimonio de la medicina, en donde esas manías, melancolías, y, delirios, no solamente reflejaban algo referente a la mente, sino que también posaban sobre el cuerpo.

Tal vez solo el psicoanálisis, dentro de aquello que se ocupa de la *psíque*, ha tenido una ruta distinta en relación a ese cuerpo del que se habla. Para él, este se presenta en un lugar diferente. El cuerpo no es solo un organismo, tal como lo es para la medicina, por eso desde esta perspectiva se afirma que:

² Martin Heidegger, “Seminarios del 11 de mayo de 1965”, *Seminarios de Zollikon*, Trad. A. Xolocotzi, Jitanjáfora, Morelia, 2007, p. 126.

Si la medicina progresó en la lectura de los signos y síntomas del cuerpo, del órgano y de sus intersticios, si aprendió a interpretar los trastornos y desarreglos como desórdenes de un espacio corporal vivo, fue posible porque tuvo que hincar la mirada en la anatomía y la fisiología del ser biológico enfermo para compararlo con el sano, hubo la necesidad lógica de implantar un orden y regularidad de las funciones físicas, químicas, biológicas, incluso moleculares, para entender la enfermedad como lo irregular o morbidez.³

Para el psicoanálisis *psíque* es cuerpo. No hay confusión ahí, aunque claro está, el cuerpo, para esta forma de entenderlo, tiene un carácter simbólico.

El estatuto del cuerpo es indisociable a la enfermedad, al dolor, a la fragilidad, pero se han observado también cuerpos debilitados, castigados y sufrientes que cargan el peso de las ideologías y de las economías; cuerpos que han sido castigados por la violencia; cuerpos disociados. Cuerpos sufrientes y almas gozantes.

No ha sido solo la enfermedad quien incide en el cuerpo, sino también el encuentro con la alteridad, la exterioridad y, el mundo, afectan ese cuerpo; sin embargo, en la actualidad ha pasado a manos de la medicina el curarlo. Y ese distanciamiento y confusión se han hecho más grandes debido a que la medicina comenzó a tener la facultad de curar el alma.

He aquí un interés particular, como psiquiatra, para centrarme en esta aventura e investigación de la naturaleza del cuerpo, pero con las herramientas que la filosofía me está proporcionando. El cuerpo, entendido fenomenológicamente no es solo una cosa corporal y material que se encuentra expuesta y dirigida por puras leyes de la mecánica y la dinámica.

Nuestro interés ha sido investigar, sometiendo a revisión, ese estatuto del cuerpo dicotomizado, específicamente a partir de la teoría cartesiana; explorando la investigación de Jean-Luc Nancy, filósofo francés de nuestro tiempo, para retomar no solo su teoría, sino reconstruir esa categoría de cuerpo.

³ Antonio Aguirre, Edmundo Vega, “De un insesato saber hacer, a un saber lo innominable”, *Del enfermo imaginario al médico a palos*, Plaza y Valdés, México, 2002, p. 83.

Tendremos que investigar y poner en juicio algunos conceptos clave que en la reflexión filosófica de Nancy se interrelacionan y nos permiten observar el *corpus* de su obra. Creo que es necesario hacer mención de un aspecto, que podemos llamar introductorio, para tener una base de reflexión y visión de ese *corpus*, ya que se trata de pensar el ser *con* y para ello nos servirá entender que se piensa desde la estructura de la creación *ex nihilo*, de una creación con nada, por nada y de nada, que interrumpe el sentido del ser como una producción.

Tomando unos breves puntos de reflexión que el propio Nancy explicará a los niños, en su conferencia *En el cielo y sobre la tierra*, sin embargo el que sean palabras dirigidas a niños no conlleva simpleza o superficialidad en el pensamiento. En su decir y en propias palabras del filósofo, esta debe ser leída haciendo un esfuerzo por entender algo de su dicción real y, por otro lado, tomando en consideración que su postura no implica un teísmo ya que para él: “teísmo y ateísmo son dos postulaciones simétricas y conexas que dependen de una misma presuposición metafísica respecto al tema del ser”.⁴ El releer este texto en este momento responde precisamente a que de una manera sencilla nos da una perspectiva del pensamiento de Nancy en toda su obra filosófica, dentro de la cual nosotros investigaremos la categoría de cuerpo.

El tema tratado en esta pequeña obra es una tríada conceptual: cielo, dios y mundo, así como la relación existente entre ellos. Y el punto de partida es hablar acerca de dios, de lo divino y el cielo, en contraposición aparente con el mundo, pero tomando el concepto mundo en el que existimos con un sentido amplio. Haciendo necesaria una diferenciación entre lo que llamamos cotidianamente cielo, el espacio físico visible y el cielo en el contexto de lo divino.

El mundo, en primera instancia se define como al universo mismo, no está situado únicamente en un planeta perteneciente al sistema solar y, ya sea mundo o universo en su totalidad, si es que se pudiera recorrer por completo, siempre nos presentará un exterior, caminaríamos, por así decirlo, en una sola dirección, sin un retorno por otro lado o por un interior; es decir, es exterior solamente. Si se pudiera, y fuéramos recorriéndolo,

⁴ Jean-Luc Nancy, “Aviso del autor”, *En el cielo y sobre la tierra. Conferencia sobre dios a los niños*, La cebra, Buenos Aires, 2010, p. 10.

encontraríamos también un punto en donde termina, esto implica que aunque el mundo abarca todo, hay un borde en donde el espacio termina, ahí en donde no hay ya otros lugares, ya que no hay sitio fuera del mundo. Esta idea del mundo se contrapone con la idea religiosa, la cual no designa al cielo como algo en el mundo: este cielo, lo divino, nombra un lugar distinto al mundo entero. Esto significaría que lo divino es algo que está en ninguna parte, en ningún lugar, pero al mismo tiempo implicaría, paradójicamente, que se encuentra por todas partes. El cielo en ese contexto divino nos explica Nancy, es el borde de lo abierto, la dimensión de la apertura, un lugar distinto al mundo, pero cuando se dice un lugar distinto, quiere decir; un lugar que ya no es un lugar, dado que al ser el borde, el límite, el espacio se termina allí y por ello no hay, no puede haber otros lugares, otros emplazamientos.

Al denominar divino como aquello que está en el cielo en esa apertura, podríamos decir que dios es el vacío abriéndose y que la apertura es, por lo tanto, lo más divino y lo divino no implica otra cosa que la apertura misma. Mas no hay que confundir esta apertura con un origen ni tampoco suponer una extensión previa a la apertura o considerarla como un receptáculo de las cosas del mundo. Así, dios, designa una posibilidad, la posibilidad para nosotros, ya sea colectiva o singularmente, de que haya relación con ese en ninguna parte y con todas las partes; es decir que:

Dios o lo divino designan el hecho de que yo estoy en relación no con algo sino con el hecho de que no me limito a las relaciones que tengo con todas las cosas del mundo, ni siquiera con todos los seres del mundo, sino que hay algo distinto, que yo llamaría la *apertura*, algo que hace que yo esté, que nosotros estemos, en tanto seres humanos, abiertos a algo más que a estar en el mundo.⁵

La apertura del mundo es lo que se abre a lo largo de esas cosas y entre ellas, lo que las separa en sus singularidades y las relaciona unas con otras en su coexistencia. Que el mundo está ahí significa que no está en ninguna parte, significa que es la abertura del

⁵ *Ibid.*, p. 27.

espacio-tiempo y que venir al mundo significa nacimiento y muerte, salir de nada y marchar hacia nada, que el nacimiento es hacer cuerpo, cuerpo como un algo que abre una posibilidad, una apertura que abre un *topos*, y que el ser hombre es estar abierto a lo infinitamente más que ser simplemente un hombre. Y es aquí donde comienza nuestra investigación.

En el primer capítulo trataremos las diferentes connotaciones que se le han dado a lo largo de la historia y que han provocado problemas, consecuencias y mutilaciones al cuerpo mismo. Se analizarán también, en el capítulo dos, algunas de las múltiples definiciones de la categoría de sujeto que nos permitirán tomar un punto de partida y dirigir la búsqueda tratando de delimitar problemas tales como la identidad y la representación; esto sin dejar de lado algunos comentarios sobre la modernidad, espacio en el cual se ha situado la categoría de *sujeto*. El capítulo tercero y cuarto nos permitirá establecer algunos conceptos básicos y generales de la filosofía de Nancy, a partir de los cuales se juzga la incapacidad de sustentar la filosofía en la categoría de sujeto, para poder ahondar su investigación. Específicamente de ese sujeto de la modernidad que ha hecho necesaria la búsqueda por la respuesta acerca de lo que es el ser humano, y de la pregunta misma por el *cuerpo*. Además de ir haciendo algunas notas acerca de la deconstrucción, no solo como método de investigación sino como una visión de recategorización de algunos conceptos tales como comunidad, singularidad/pluralidad, espaciamiento y cuerpo. En su obra filosófica, Nancy, busca pensar y llevar su pensamiento más allá del sujeto, del hombre, de aquellos temas centrales que la filosofía de la modernidad había tratado. En el quinto capítulo hablaremos sobre el tema de la comunidad, tocando un punto importante y peculiar en la filosofía de Nancy: ser-en común no es un ser común, puesto que no hay una comunión de singularidades en una totalidad superior a ellas e inmanente a su ser común. La comunidad no es, ni puede ser un proyecto de fusión. Pero sin dejar de señalar, anticipadamente, algunos conceptos previos que nos han permitido el análisis de la misma tales como el individuo, y aquello que, como cualidad y concepto nos ayudará, retomando a los estoicos, a comprender la singularidad/pluralidad del ser y que se ha denominado como el *clínamen*. El *con* de la comunidad, del ser-con es, para Nancy, algo más que un simple vínculo, es *relación* y mediación.

Este pensamiento precisa la deconstrucción para ser dirigido, no como un proceso de destrucción o de denuncia de la no-verdad, sino como un medio para encontrar y llegar al núcleo, a un núcleo de sentido que se abre ante nosotros. Este será, por tanto, el camino a recorrer e investigar con la ayuda de esa deconstrucción.

Y en el sexto capítulo encontraremos lo concerniente al cuerpo, como una categoría nueva. Para esto será necesario replantear a Descartes, sobre todo el punto referente a la dualidad mente/cuerpo, y en este contexto situar y delimitar, previamente el tema del cuerpo, y tratando de dar la explicación de su unión con la categoría de la *relación*. Al tomar este dualismo como plataforma teórica para la investigación del estatuto en cada una de esas dos sustancias que, por definición, son independientes y permiten la puesta de una nueva categoría de cuerpo. Nancy intenta, en este proceso pensar el cuerpo no como el de un sujeto, de un individuo, o de una conciencia. El cuerpo, después de ser deconstruido es, ahora, pensado no como una prisión del alma, ya que el alma no constituye el interior de un cuerpo, sino que al contrario, es lo sensitivo de su exteriorización, está siempre fuera de sí, por lo que no será tampoco la expresión de una interioridad, sino como un alma que se sustrae como espaciamiento, espacialidad, exterioridad y coexistencia. Siendo esta la disposición de nuestra investigación, recorreremos el camino.

1. Problemática. El cuerpo

Al tratar de abordar el problema sobre, del y ante el cuerpo, en la obra de Jean-Luc Nancy, encontramos que es una tarea complicada sino se tratan previamente algunos conceptos que nos pueden ayudar a esclarecer nuestro cometido. Sostendremos y someteremos a revisión los conceptos de la *singularidad* y de *comunidad*, y de la manera que estos se vinculan; determinando su unión, sin perderse uno u otro en ese intento y, de igual forma, para llegar a la categoría de *cuerpo*; el cómo se da la unión entre cuerpo y alma, en esa categoría misma de la *relación*, observando que hay una similitud entre estos procesos y de ahí que podamos, ante temas aparentemente diferentes, abordar una visión completa; y de manera

específica el cómo es que se da la relación a través del *tocar*, así como de otros conceptos que será necesario ir detallando en el progreso del estudio.

¿Cuál es el interés sobre éstos temas y dónde radica su importancia? Para intentar una respuesta es importante observar que, a lo largo de la historia de la humanidad, se ha planteado la pregunta sobre el hombre mismo; a este respecto dice Cassirer que la autognosis constituye el propósito supremo de la investigación filosófica⁶ y, tomando en cuenta que no han sido pocas las respuestas elaboradas, con un amplio abanico en el intento de contestación. Se han dado respuestas, desde aquellas que han elevado al hombre produciendo, como consecuencia, su caída estrepitosa, hasta aquellas que lo han hundido en su naturaleza misma. Y, la modernidad, no se hizo esperar en aportar su concepción *del hombre*. Un concepto de hombre⁷ en el cual su humanidad se ha ido debilitando y perdiendo, hasta llegar al momento en que aquél ya no ha podido responder a su propia pregunta. Se han dilucidado respuestas que encuentran su lugar dentro del hombre mismo y otras que se dan fuera de él, contemplando en ellas como fuente de sostén a dioses, a la sociedad, al cosmos. Tal como dice Buber, que en la historia de espíritu humano ha habido épocas en las que el hombre ha tenido aposento y otras en las que se encuentra a la intemperie. Nancy, al igual que otros filósofos, conocedor del problema actual de la filosofía⁸ y de las consecuencias de una falta de temática y categorías conceptuales, se ha interesado por interrogarse y dar respuesta a los problemas que inquietan al hombre y de los cuales, a su vez, sufre consecuencias. Paradójicamente, él sostiene que lo propio del hombre se encuentra fuera, aquello que define su humanidad se encuentra en otro lugar y que lo propio del hombre es, por lo tanto, su exilio.⁹

⁶ Ernst Cassirer, “¿Qué es el hombre?”, *Antropología Filosófica*, FCE, México, 1945, p. 7.

⁷ Tal como lo analizaremos, posteriormente, se ha concebido al hombre como un ser pensante, lo que ha llevado a suponer que el hombre es un ser dividido, que ha descubierto en el *cogito* una realidad diferente y que presupone al hombre como compuesto de dos sustancias: la corporal que se rige tal como todos los objetos materiales y lo espiritual.

⁸ Nancy considera que tras el anuncio de que nuestra época ha olvidado la verdadera filosofía se debe observar aquello en lo que la filosofía se ha transformado y, específicamente, en lo que nos concierne, que hay una humanidad hastiada y desesperada ante la que: “para dos tercios de esta humanidad *el hombre* no es, en suma, más que una denegación puesto que no se le deja más que sobrevivir. Para el otro tercio, es el nombre moderno que se le da a Narciso perdido ante la fuga de su imagen”. Jean-Luc Nancy, “El esquema del retorno”, *El olvido de la filosofía*, Trad. Pablo Perera Velazamán, Arena Libros, Madrid, 2003, p. 20.

⁹ Véase Jean-Luc Nancy, «La existencia exiliada», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Trad. J. G. López Guix, Barcelona, N° 26–27, 1996, p. 2. Nancy afirma que la existencia es un exilio, siendo este exilio un *topos*, común de Occidente. Hay un exilio constitutivo de la existencia moderna, es decir, un estar fuera de.

¿Cómo se puede decir que lo propio se encuentra en lo exiliado? Pareciera sencillamente un juego de lugares —*topos*— aquello que se encuentra en el hombre y de aquello que está afuera, en un *ex*; lo propio, en este caso, sería el *exilio*, e implicaría el salir de sí. Encontraríamos, de acuerdo a este razonar, que lo propio del hombre se encuentra fuera de él; sin embargo, el sentido propio de este *ex*, no hace referencia al salir de sí como un alejamiento de sí mismo, sino como una dimensión de lo propio, es decir, que el exilio implicaría una apertura y salida. Teniendo en cuenta que la salida no es de una interioridad, sino implica, sin venir de algo interno, la manifestación del yo. El yo solo se puede conformar en el *ex*. Retomando sus palabras solo para enfatizar lo que decimos, no para centrarnos ya en el tema del cuerpo, encontramos:

El cuerpo no es sino solo afuera: piel expuesta, red de receptores y transmisores sensibles. Todo afuera y nada como un yo que se tuviera envuelto en el interior. Ningún fantasma en la máquina, nada, el punto sin dimensión donde yo siento y me siento sentir. El adentro de la envoltura no es sino otro afuera desenvuelto de otro modo, todo en recovecos, retornos, circunvoluciones y adherencias, todo invaginaciones, amontonamientos y conglomerados.¹⁰

He aquí un punto muy importante en el pensamiento de Nancy y que tiene que ver con el concepto de comunidad o, expresado de una mejor forma, con el estar-unos-con-otros y simplificando aún más: el estar-con. En sus propias palabras dice que el concepto comunidad presupone, por el uso histórico cristiano, una interioridad y el estar-con indica una exterioridad. Es así que, a semejanza de ese estar-con, en el hombre mismo se debe buscar la respuesta en el *ex*. Entonces, aquello que alberga la dimensión de propiedad en el hombre en ese *ex* es, simultáneamente, aquello que se asila,¹¹ en el hombre mismo. ¿Acaso el cuerpo en estar *ex*- no es lo más estable, lo más *in* aquello que nos contiene y sostiene en una humanidad de carne y hueso?

¹⁰ Jean-Luc Nancy, «De un lado», *op. cit.*, p. 143.

¹¹ Para Nancy, el *asilo* hace referencia no solo a un al lugar de seguridad, comodidad, sino que es un lugar donde alguien no puede ser atrapado pero en un enfoque desde el exilio, esto quiere decir, que el asilo será el exilio como algo propio, exige pensar el exilio como asilo llevando el tema del exilio como aquel que constituye por sí mismo la propiedad de lo propio. El hombre no puede ser expropiado de su exilio.

El cuerpo, para Nancy, puede pensarse solo como exterioridad en la cual la “interioridad se ve, ante todo y de modo esencial, expuesta, planteada fuera, como fuera”.¹² El cuerpo es un lugar de exilio y de asilo en el que se está expuesto. Este exilio implica un ir hacia, un movimiento, por lo que es también, al mismo tiempo, un punto de partida a ese movimiento continuo, que está siempre siendo iniciado; un movimiento hacia la exterioridad y hacia la alteridad. Es una condición misma de la existencia en exilio, sin embargo, haciendo la anotación de que ese exilio no es un movimiento fuera de algo propio y que hace regresar a eso, sino que se trata de una condición misma de la existencia: “Se trata de pensar el exilio, no como algo que sobreviene a la propio, ni en relación con lo propio —como un alejamiento con vistas a un regreso o sobre el fondo de un regreso imposible—, sino como la dimensión misma de lo propio”.¹³

El tema del cuerpo no puede ser exhibido de manera aislada, tal como lo mencionaba anteriormente, ya que el exilio conlleva, al mismo tiempo, precisamente la posibilidad de la comunidad, ya que como consecuencia de esta dimensión del exilio se establece otro lugar de asilo y que es el *con* y el lugar del *con*, y el *ser con* que designa la relación con los otros y, que permite, la alteridad; es ese *topos* de la comunidad. Previamente decía que en el exilio hay un movimiento y ese movimiento es hacia la exterioridad y la alteridad, pero al ir a otro, lo que me remite hacia afuera, es inseparable de la remisión a la propia singularidad, el *con*, entonces, es aquello por lo cual el ser es vacío de toda esencia y solo se da disponiéndose en la relación con el otro y en esa apertura del sí en lo otro; lo que Nancy piensa como la *singularidad-pluralidad* del ser; de la participación de los entes entre sí, lo cual nos permite ver una nueva dimensión de la comunidad.

El ser-con abre la puerta para reinterpretar lo que tradicionalmente se ha pensado como comunidad. Sin embargo, hay que hacer otra anotación, y es que en la *relación*,¹⁴ al cual hace referencia el *con*, se encuentran dos elementos: la proximidad¹⁵ y el apartamiento,

¹² *Ibid.*, p. 2.

¹³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴ La categoría de la *relación* será una categoría importante a lo largo de la tesis, pero que más adelante definiremos.

¹⁵ Aunque la proximidad no es el concepto más adecuado que puede describir lo mencionado, sino que será la aproximación, la categoría que se construirá para dar cuerpo a este concepto de la *relación* que mencionamos. Esta aproximación, podemos decir por el momento, no es una proximidad a sí o al otro, sino que es un volverse y dirigirse fuera de sí, salir de la proximidad a sí y de la propiedad a sí para alcanzar la alteridad; es un movimiento y un movimiento de variación de intensidad y transformación de estado. Es por eso que el tratamiento del cuerpo implica el estudio de los conceptos de comunidad y el de singularidad y, que específicamente, abordaré en el tema de la relación.

los cuales se presentan al mismo tiempo. El *con* de la alteridad y, que permite la comunidad, se da a partir de la proximidad entre singulares y, al mismo tiempo, se presenta el alejamiento entre ellos, ya el estar con implica el *junto a* y con ello conlleva un apartamiento. El ser mismo, tal como se ha mencionado, es, por lo tanto, primaria y esencialmente ser-con.¹⁶ Ya que el *con* implica heterogeneidad, exterioridad y aproximación: Nancy dice que:

El *con* está regido por dos grandes principios —o bien, sitúa dos coordenadas principales. Por una parte, la multiplicidad; por otra parte, lo cercano y lo lejano. La multiplicidad es inherente al con, porque una cosa no podría estar con ninguna otra cosa. Pero no hay cosa única, porque *el uno es su propia negación*, como dice Hegel. Una cosa única no podría estar con otra en un mundo, ni hacer mundo. Y por lo demás es por eso que la representación de Dios como un ente único anterior al mundo no tiene sentido, o bien tiene el sentido que responde a que *Dios* no es un ente. Tampoco hay *algo* en singular, sino algunas cosas en plural. El plural no se añade a la unidad sino más bien la precede y la hace posible.¹⁷

Si observamos, nos podemos dar cuenta de que ese exilio como asilo, en el hombre mismo, hace urgente pensar una nueva dimensión del ser humano, ya no como sujeto, el cual ha traído muchos problemas, sino como algo diferente que responda ese cuestionamiento inicial de: ¿qué es el hombre?

En este camino se nos impone el ¿desde dónde pensarlo? y ello, nos hace buscar un *topos* distinto. Ya mencionaba que para Nancy el ser, el estar en el mundo, existir, consiste en un *ser-con* y un *existir-con*. Y desde aquí se plantea el proyecto filosófico, desde una radicalización de estas estructuras, lo cual nos permitirá desarrollar este planteamiento y ese nuevo *topos*. El lugar del cual hablamos, desde donde se puede partir y buscar esa nueva respuesta del ser humano será la categoría de espaciamiento. Dice Nancy, en

¹⁶ Nancy reconoce que es Heidegger el primero en introducir la palabra *con* en el campo de la filosofía, previamente a él, esta palabra, no tuvo la categoría de concepto. Véase Jean-Luc Nancy, «*Ser-con y democracia*», *Revista Pléyade*, 7-vol. IV, Núm. 1. p. 12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

Fragmentos, al hablar de la libertad y la muerte: “el ser-en-común tiene lugar mediante este espacio libre en que venimos a presencia mutua, en que com-parecemos”.¹⁸

Este espacio¹⁹ libre, el espaciamiento, por decirlo de inicio, es aquello que no tiene forma, pero que da lugar a formas y formaciones singulares de existencia; cada existencia singular hace un espacio singular con otro, sin embargo, no se trata de un espacio libre ya dado, previo, en un antes, sino que ese espacio, conjuntamente con el tiempo, son los dos elementos necesarios para el acontecimiento:

El espacio común de su ser-con es el mismo mundo. Pero este espacio común no es un receptáculo que preexiste a la posición de los entes: por el contrario, nace de esta posición. Esta es yuxtaposición, es decir, posición al lado de otro, y disposición, es decir, de separación con respecto de los otros. La correlación del *yuxta* y del *dis* da la justa medida del *con*, espaciamiento y proximidad.²⁰

El *con* no es solamente una yuxtaposición,²¹ es decir, no es simplemente la colocación de uno junto a otro, sin unión, nexos o relación; sino que el *con* abre una coexistencia, es una existencia frente a la otra, pero con una relación, con una apertura de uno a otro, lo cual nos indica que no es únicamente una co-presencia en exterioridad, y aquí debemos tener presente que solo hay la exterioridad, sino que esa presencia con, ante, se lleva a un punto radical ya que implica una apertura y un compromiso de sí mismo y con el otro. Y, además, por otro lado esta coexistencia conlleva que la unión no es permanente; existe entre los dos que están implicados en el *con*, un espaciamiento y a la vez una proximidad entre uno y otro, lo que permite la relación y la separación. Son, por lo tanto, nociones existenciales

¹⁸ Jean-Luc Nancy, “Fragmentos”, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 186.

¹⁹ En esta categoría será necesario hacer la diferencia entre el espacio que se conceptualiza en la ciencia y del espacio en la filosofía y, en específico, del que habla Nancy.

²⁰ Jean-Luc Nancy, «*Ser-con y democracia*», *op. cit.*, p. 17.

²¹ En la obra de Nancy se habla de dos momentos del *con* en la yuxtaposición; un primer momento está dado por la copresencia de los entes dados en su diversidad, pero un segundo *con*, referido en un giro de la primera yuxtaposición, precede del remodelamiento humano. Un ejemplo en la primera yuxtaposición se puede encontrar en la copresencia de las piedras, de los hombres, de los astros; y en el segundo momento se puede tomar como ejemplo al agua cayendo y gastando la piedra o alimentando las raíces de las plantas, etcétera.

que corresponden a una tónica existencial también: “Hay una topología de la proximidad espaciada según lo cual todo lo que es se bordea, y en este bordearse compromete”.²²

Desde ese espaciamiento, debemos también preguntarnos: ¿Cómo se puede pensar el cuerpo como cuerpo en ese espacio? Ese cuerpo, que es un lugar del exilio, en donde buscar la respuesta hecha por el hombre mismo sobre ¿quién es? Pregunta que, a la primera observación, parecería obvia en cuanto a su respuesta. Sin embargo, uno de los problemas ha estado a cargo de la representación que se le ha otorgado a este cuerpo. Se ha entendido el cuerpo, generalmente, en dos sentidos: el primero, ha sido como un cuerpo significante,²³ esto es: que el cuerpo se hace representación de algún otro sentido. Y, por otro lado, se le ha dado también un lugar, no como elemento único, sino como un correlato, o dualidad, de un alma (espíritu)²⁴ o en otros ámbitos, como el de la ciencia, de una mente.²⁵ Estas dos orientaciones que se le han dado al cuerpo han permitido que no se le piense en sí mismo como cuerpo, sino como alguna otra cosa.

Han sido varios intentos, y uno de ellos es el de Jean Luc-Nancy, quien ha buscado elucidar los elementos de la pregunta que interroga por el cuerpo; haciendo una crítica a diferentes categorías, tales como la del *sujeto* que se ha planteado en la modernidad, ya que la aplicación de este concepto ha logrado que se pierda una dimensión del ser humano y por lo tanto de otras categorías como la del cuerpo mismo, la de comunidad y la de singularidad. Y para comenzar el análisis de la categoría de cuerpo es preciso tejer un nuevo entramado, tomar otra dimensión, plantearlo desde la perspectiva de la singularidad-comunidad, observando la problemática del sujeto y la necesidad de su deconstrucción para abordar el concepto cuerpo en cuanto a su relacionalidad en el doble sentido que tiene, es decir: consigo mismo, en el hombre y, con los otros, con la alteridad.

²² *Ibid.*, p. 24.

²³ Un ejemplo claro de esta postura lo encontramos en el psicoanálisis, en el cual el cuerpo es construido; es decir, es un efecto, a partir de la incidencia del significante. “El descubrimiento freudiano nos conduce pues a escuchar en el discurso esa palabra que se manifiesta a través, o incluso a pesar, del sujeto. El sujeto no nos dice esta palabra solo con el verbo, sino con todas sus restantes manifestaciones, con su propio cuerpo el sujeto emite una palabra que, como tal, es palabra de verdad, una palabra que él ni siquiera sabe que emite como significante, porque siempre dice más de lo que quiere decir, siempre dice más de lo sabe que dice”. Véase Jacques Lacan, “Libro I”, *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 387.

²⁴ Aquí podemos mencionar como ejemplo algunas posturas filosóficas como la platónica o aristotélica, o construcciones teológicas.

²⁵ En cuanto a esta concepción mente-cuerpo, podemos citar como ejemplo a las neurociencias, a la psicología, a la psiquiatría; pero especialmente en el campo de la medicina.

2. El problema del sujeto

¿Dónde radica la importancia de plantear la problemática del sujeto?

En un diálogo de Nancy con Derrida,²⁶ donde se cuestiona la importancia y la necesidad del concepto sujeto en la actualidad, se plantea una pregunta fundamental: *¿Quién viene después del sujeto?* La pregunta contiene un *quién*, un pronombre interrogativo que bien podría ser cambiado por un *qué*, pero que al ser enfatizado el *quién*, Nancy nos muestra que tal vez el camino a recorrer no es encontrar lo mismo o algo parecido a ese concepto sino que indique un objetivo determinado, inicialmente, por una gramática que no estaría sujeta al sujeto. Al analizar la frase interrogativa observamos que el concepto *sujeto* tiene también un lugar importante en la frase, pero el punto central se encuentra en el pronombre *quién*. Por lo cual, antes de iniciar una búsqueda del cuerpo como respuesta a la pregunta del *¿Quién soy?* *¿Qué es el hombre?* y de adentrarnos en analizar respuestas dadas como la dicotomización cuerpo-alma, es necesario deconstruir el concepto sujeto. El dialogar sin esa deconstrucción, ya que este concepto no ha tenido la misma significación para quienes han hablado de él, tales como Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault y Althusser;²⁷ sería una empresa infructuosa. Además, podemos tomar un segundo punto de importancia, lo central del *quién* radica en la topología; de esa topología de la cual se hacía referencia.²⁸ El lugar, ese *topos* que albergaba al sujeto y que ahora se deconstruye al analizarlo, está vacante.

La misma deconstrucción permite observar que un lugar viene después del sujeto. Al llegar al término del sujeto, al no responder a las preguntas y expectativas marcadas por el hombre mismo, en el *topos* ha quedado un espacio; sin embargo, ante esta expectativa

²⁶ Jacques Derrida, «Hay que comer o el cálculo del sujeto», entrevistado por Jean-Luc Nancy. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragolini, *Confines*, no. 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Edición digital de Derrida en castellano: <www.jacquesderrida.com.ar>. p. 2.

²⁷ Uno de los pocos filósofos que no hicieron énfasis sobre la cuestión del sujeto de la modernidad fue Deleuze: “Nunca me han preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía, nunca he dramatizado la renuncia al Todo, al Uno, al sujeto”. Guilles Deleuze, “Conversaciones”, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 76. Y en quien, según la opinión de Pelbart: “no se oyeron lamentos ni profecías sobre el fin del sujeto”. Peter Pelbart, “Variaciones teóricas”, *Filosofía de la deserción*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2009, p. 240.

²⁸ Véase Apartado I, Problemática.

tendríamos dos posibilidades de trabajo; la primera consistiría en centrarnos en lo que vendría a ocupar ese lugar y, la segunda, a aquello mismo que es el *topos*, el lugar. No se debe dirigir la mirada hacia la ocupación, sino hacia el lugar mismo, hacia el espacio. Pero, antes de estudiar ese espacio, es necesario observar lo que ha pasado con el hombre-sujeto, con el hombre como sujeto-sustrato que ha sido conformado por la metafísica tradicional. Se ha dado muerte al hombre al conceptualizarlo y reducirlo como sujeto. Ya Guattari afirmaba que hablar del sujeto era algo que correspondía al dominio de una supuesta naturaleza humana y que esta se hallaba ligada definitivamente al registro de lo social.²⁹

Debemos partir desde la pregunta por el hombre y al investigar se observa que la respuesta dada en la categoría de sujeto ya está gastada, por lo que ahora se debe interrogar no acerca de lo que es, sino de aquello que no es. No se trata de encontrar una realidad del hombre, al contrario se debe partir —en la deconstrucción— de aquello que el hombre no es:

¿Qué es el hombre? —tal es la pregunta que conducirá al último de nuestros recorridos, cuarta pregunta de Kant, a la cual Kant declara que la filosofía no puede responder. Descartes, abriendo al hombre, ha abierto la época de la respuesta imposible con respecto al hombre. Y acaso, al mismo tiempo, ha podido abrirse la época del hombre como aquel a quien le ocurre algo; algo a la medida de lo que no es— a la medida de esto: que no es.³⁰

La pregunta sobre el hombre ha seguido abierta y es a esa pregunta a la que se debe contestar, aunque no a partir de un conocimiento ya dado o de un simple conocimiento ya que el hombre no se define por ello. Ya la historia nos puede confirmar esta situación; la respuesta se ha complicado a partir de Descartes, por lo tanto no puede suponer un

²⁹ En su opinión, Guattari, afirma que existe un problema desde Descartes y, por lo tanto, es necesario partir de una definición amplia de subjetividad para considerar como casos particulares los modos de individuación de la subjetividad, como aquel en la que la subjetividad se reconoce en un cuerpo o en una parte de un cuerpo, lo que permitirá que la noción de individuo vaya expandiéndose: “la subjetividad está esencialmente fabricada y modelada en el registro de lo social. Descartes quiso unir la idea de subjetividad consciente a la idea de individuo (unir la conciencia subjetiva a la existencia del individuo) y hemos estado envenenándonos con esa ecuación a lo largo de toda la historia de la filosofía moderna. No por eso deja de ser verdad que los procesos de subjetivación son fundamentalmente descentrados en relación con la individuación.” Véase Felix Guattari, Suelly Rolnik, “Producción de la subjetividad e individualidad”, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006, p. 46.

³⁰ Jean-Luc Nancy, “...Vel mente Concipitur”, *Ego sum*, Anthropos, México, 2007, p. 27.

conocimiento. Por otro parte afirmamos que la existencia no es dada por el pensar, ni es una consecuencia del acto de pensar, sino que la existencia es el fundamento, es la posibilidad misma del pensar. Así, la pregunta sobre el hombre acerca de sí mismo no puede ser respondida reflexivamente, sino a partir de una llamada y una acogida dada por el espacio, por el *topos* abierto que viene después del sujeto.

Nancy tiene, en su reflexión, la precisión de decir que lo que le sobreviene al sujeto, quien está en ese lugar, no es algo real sino que es una *arrealidad*, es decir, su falta de realidad no ha podido sostenerle con una subs-tancia. Pudiéramos pensar que esa falta de realidad implica una ausencia o una carencia simplemente y como generalmente se deduce, más bien, se denota aquello que se decía en la introducción de este trabajo: una apertura. La apertura no es carencia de algo, no es coincidente con el origen, pero tampoco es esa existencia previa de una extensión o un espacio anteriores a toda espacialidad, de lo contrario, se entiende como el lugar inasignable de la experiencia que hace el sujeto de su propio caos. Es por ello que un sujeto, como consecuencia, no puede hacer sentido ni puede hacer mundo. De aquí la intención de ir más allá de ese sujeto.

2.1 La modernidad

Se despliega como una constante de sistemas, propuestas y contrasistemas filosóficos, entre situaciones históricas que complican aún más lo que el hombre puede decir de sí mismo en el mundo: la revolución industrial, la emergencia de los Estados-nación, la creciente amplitud del poderío europeo a lo largo del mundo, el crecimiento del liberalismo que ha logrado acabar con el Estado, la destrucción de los sistemas de control de la actividad económica, la desaparición de instituciones, la aparición de una nueva forma de relación individuo-sociedad,³¹ las transformaciones sociales en permanente evolución con la consecuente inestabilidad en el plano del orden social y la generalización de valores como

³¹ “Asignar a sus miembros el rol de individuos es una marca de origen de la sociedad moderna. Esta asignación de roles, sin embargo, no fue un acontecimiento único: es una actividad reescenificada diariamente. La sociedad moderna existe por su incesante acción *individualizadora*, así como la acción de los individuos consiste en reformar y renegociar diariamente la red de lazos mutuos que llamamos *sociedad*. Ninguno de los socios dura mucho tiempo”. Zygmunt Bauman, “Emancipación”, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 200, p. 36.

uno de los fundamentos de esta inestabilidad.³² Estamos en un mundo de constante movilidad, de migraciones y de modelos de consumo en un incesante cambio.³³ Por otro lado la cultura desde la modernidad, ha tenido uno de sus centros en la ciencia y en el conocimiento científico, pero el desempeño y los logros científicos han presentado manifestaciones contradictorias. Todo el desarrollo humano, basado en el conocimiento —y dentro de ello la ciencia y la tecnología— ha devenido como amenaza a la vida, conduciendo a la fragilidad y al rompimiento de las sociedades, pero sobre todo, al empobrecimiento material y espiritual del hombre.³⁴

No tenemos el propósito de centrarnos en una definición ni en discutir todas las concepciones con respecto a la modernidad, dado que eso mismo sería un tema bastante profundo y ya discutido, nuestro objetivo es simplemente tener una visión con respecto a ese sujeto del cual hemos hablado; por lo que tomaremos una definición muy sencilla, que encierra el punto central de este período, es la dada por Amengual: “La modernidad se define como aquél período en el cual el hombre se descubre y se afirma como punto de referencia de toda realidad”.³⁵ A partir de la apertura de la modernidad, y a través de su tiempo, el humanismo se convirtió en una forma de pensar diferente, eso que cualitativamente llamamos *pensamiento moderno*,³⁶ y el centro de esta nueva forma de

³² Habermas, al hacer un comentario sobre Durkheim y Mead, menciona que ellos, de acuerdo a las teorías de la sociedad “...vieron más bien los mundos de la vida determinados por un trato, convertido en reflexivo, con tradiciones que habían perdido su carácter cuasi natural; por la universalización de las normas de acción y por una generalización de los valores, que, en ámbitos de opción ampliados, desligan la acción comunicativa de contextos estrechamente circunscritos; finalmente, por patrones de socialización que tienden al desarrollo de «identidades del yo» abstractas y que obligan a los sujetos a individuarse.” Sin embargo, en una visión actual, no solamente se tiene esta visión sino que además se considera que se refiere a procesos acumulativos, a la formación de capital y a la movilización de recursos, al desarrollo de fuerzas productivas, poderes políticos centralizados, a la secularización de valores y normas. Véase: Jürgen Habermas, “La modernidad: Su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, p. 12.

³³ En su definición la modernidad implica cambio; sin embargo en la opinión de Touraine no solo se queda en el cambio como simple sucesión de acontecimientos sino que involucra la difusión de la producción racional ya sea científica o tecnológica y su consecuente especialización, pero también la exclusión de Dios por la ciencia: “—la modernidad implica la creciente diferenciación de los diversos sectores de la vida social: política, economía, vida familiar, religión, arte en particular, pues la racionalidad instrumental se ejerce dentro de un tipo de actividad y excluye la posibilidad de que alguno de esos tipos esté organizado desde el exterior—”. Véase: Alain Touraine, “Las Luces de la razón”, *Crítica de la modernidad*, Trad. A. Bixio, FCE. México, 2012, p. 17.

³⁴ Levinas sostiene que se manifiesta una crisis en el humanismo en relación a la ambición del hombre y la ineficacia humana, en donde se da una inconsistencia del hombre y que es demostrada en la negación de los proyectos de la política y la técnica. Véase: Emmanuel Levinas, “Humanismo y anarquía”, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974, p. 84.

³⁵ Gabriel Amengual, “Comprender y traspasar el antihumanismo”, *Modernidad y crisis del sujeto*, op. cit., p. 36.

³⁶ Ser moderno es poner en el centro y en la cima al hombre, sin importar el costo de ese encumbramiento, aquí encontramos un elemento coincidente en las definiciones de modernidad; por ejemplo, para Berman, la modernidad es vivir una vida de paradojas y contradicciones, en donde el hombre moderno realiza cualquier intento de ser, tanto sujeto

pensar, llevó a que se girara todo alrededor de ese hombre nuevo, motivado en ese pensamiento de que el hombre es lo que hace y está, a partir de ese momento, como el centro de la realidad y, desde esa misma perspectiva, como medida de todas las cosas.³⁷

Foucault ceñido a esta idea menciona que el lapso que comprende la modernidad se extiende de la Ilustración y el Renacimiento hasta el presente y es caracterizado por la creencia en discursos victoriosos del progreso histórico (mismo que se entiende como un proceso lineal hacia la realización de un porvenir siempre radicalmente guiado, siempre progresivo); ya sean capitalistas, marxistas o positivistas, ponen al hombre como un héroe triunfante de la historia. Podemos decir, entonces, que la modernidad es la continuación de una tradición llamada Ilustración y que ha centrado su importancia no solo en la idea de progreso, en la idea de lo nuevo, sino que ahora *lo moderno* significará aquella conciencia que se pone en relación al pasado, concibiéndose a sí misma como el resultado de ese paso de lo antiguo a lo nuevo con una nueva visión de la historia,³⁸ pero que conlleva un problema haciendo coincidir al ser con el valor de lo nuevo marcado por la modernidad: “La modernidad es aquella época en la cual el ser moderno se convierte en un valor, más aún, es el valor fundamental al que todos los demás valores se refieren”.³⁹ Pero también la modernidad trastoca, en su definición, la transitoriedad; esto es, que entre la cualificación del pasado y la expectativa del futuro se convierte el presente en un proceso, en una etapa transitoria, en un paso a un mundo nuevo.⁴⁰ Y, dentro de este contexto, se ha dado el

como objeto, de captar el mundo y sentirse cómodo en él, afirmando su dignidad en el presente y su derecho a controlar su futuro, aunque su presente sea miserable y opresivo. Véase Marshall Berman, Prefacio. “El camino ancho y abierto”, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Caparrós, Madrid. 1998, p. XVIII.

³⁷ Amengual considera que el antropocentrismo es el modo específico de pensar de la modernidad y que le define, al hombre, como centro de la realidad, como sujeto y medida de todas las cosas. Véase Gabriel Amengual, *op.cit.*, p. 36.

³⁸ Para Bauman, a diferencia de otros autores, la modernidad se sitúa en la transformación de contenido de dos categorías: tiempo y espacio. El cambio se da cuando estos conceptos se alejan de la vida cotidiana, de la experiencia y se ligan a estrategias y con acciones independiente entre ellas, lo cual conlleva cambios de ideas en gran velocidad, dependencia a la tecnología, la conquista del espacio: “En la modernidad el tiempo tiene historia, gracias a su capacidad de contención que se amplía permanentemente: la prolongación de los tramos de espacio que las unidades de tiempo permiten *pasar, cruzar, cubrir... o conquistar*. El tiempo adquiere historia cuando la velocidad de movimiento a través del espacio (a diferencia del espacio eminentemente inflexible, que no puede ser ampliado ni reducido) se convierte en una cuestión de ingenio, imaginación y recursos humanos”. Zygmunt Bauman, “Prólogo”, *Modernidad líquida, op. cit.*, p. 14.

³⁹ Gianni Vattimo, “La estructura de las revoluciones artísticas”, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 90. Vattimo observa que la modernidad es el lapso, en la historia de la humanidad, en el que se ha acrecentado la circulación de los intercambios, circulación de las ideas y una constante movilidad social, que han focalizado el valor de lo nuevo y han predispuerto las condiciones para identificar el valor del ser mismo con la novedad.

⁴⁰ Ya Hegel, quien es considerado el primero en describir la modernidad, comenta: “nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse. Ciertamente

surgimiento del concepto de sujeto. Ese surgimiento, resultado de ir a la transformación del sí mismo, actor de la modernidad, en tanto racionalidad, paso a un mundo nuevo. Pero un mundo, como habíamos dicho, transitorio; tan pasajero que la reflexión crítica del sujeto mismo demarca el inicio, según algunos autores, de la posmodernidad.

2.2 El sujeto de la modernidad

Ante esta semblanza de la modernidad y de la aparición del sujeto debemos preguntarnos: ¿de qué manera podemos centrar una constante sobre lo humano en un período tan dinámico e inestable? Consideramos que la categoría de *sujeto* ha podido tomarse como figura paradigmática, en el sentido de presentarse como la constante a tematizar, como esa posibilidad de estabilidad. Por lo cual, al hacernos la pregunta sobre ese centro, estamos determinando una búsqueda acerca de si el sujeto ha podido y puede responderla; y, consecuentemente, también nos estamos preguntando: ¿tiene sentido y actualidad hablar sobre el sujeto y cuestionar su importancia en la filosofía? O podemos seguir sosteniendo que lo que es el ser humano, impuesto por su propia historia y su propia acción, se agota en la subjetividad del sujeto. Aunque la afirmación de la sentencia anterior nos llevaría a afirmar también que el sujeto es una idea del hombre, siendo así también deberíamos responder a otro cuestionamiento: ¿qué significado tiene este hombre del que se habla en la modernidad? ¿Qué llevó a que el hombre se conceptualizara como sujeto?⁴¹ Porque contra la ingenuidad hay que recordar que no hubo, ni hay, en esa constelación incontenible de la modernidad, una sola definición de sujeto. Una muestra de este conflicto nos lo muestra Eduardo Nicol, para el cual, el concepto sujeto es indeterminado y confuso:

que él nunca está en calma, sino que está prendido en un permanente movimiento hacia adelante,” nosotros ya podemos observar esa transición y por lo tanto también la necesidad de cambios. En otra parte él comenta: “el individuo encuentra la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de agarrarla y apropiársela es más un hacer salir, sin mediaciones, lo interior y un producir lo universal, cortando por lo sano un brotar de éste mismo a partir de lo concreto y de la multiplicidad de la existencia. Por eso, el trabajo, ahora, no consiste tanto en purificar al individuo del modo sensible inmediato y hacer de él una substancia pensada y pensante, sino, más bien, en lo contrario, en hacer efectivo lo universal e insuflarle espíritu”. Véase: G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 62.

⁴¹ Rodríguez observa, después de analizar la genealogía del sujeto, que se debe considerar que la subjetividad es solo una posibilidad de pensar la realidad humana, por lo que no se trata de una esencia de lo humano lo que nos hace pensarlos como sujetos, sino que se puede más bien adjudicar a la contingencia histórica. Véase: Ramón Rodríguez, “Los avatares contemporáneos de la subjetividad”, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 18.

En cualquiera de sus acepciones, la palabra sujeto denota más o menos señaladamente una especie de sujeción: el hombre, o su conciencia, se diría que son sujetos porque están sujetos o sometidos a algo. De suerte que esta significación patente, pero indefinida, nos obliga, desde luego a ir más allá del sujeto mismo si hemos de conocerlo a él cabalmente, y averiguar cuál sea ese correlato o complemento que su significado primario implica.⁴²

Es necesario vislumbrar qué es el sujeto y acercarnos lo más posible a una definición del mismo. Con todo, quizá, sea preciso advertir que bajo esta idea de sujeción y subjetividad, *la cuestión del sujeto* tiene una historia y se puede dividir, con finalidad de estudio, en dos etapas. La primera etapa comprende desde Descartes, donde se inicia el concepto sujeto, hasta Hegel y en esta predominan dos nociones de sujeto, la cartesiana y la kantiana.⁴³ En esta primera etapa, por decirlo así, el sujeto es concebido como sujeto del conocimiento, siendo el criterio y fundamento de la verdad; es un sujeto capaz de lograr autonomía a través de su razón.⁴⁴ Sin embargo, posteriormente esta noción es enjuiciada por algunos filósofos (tales como Nietzsche y Marx) y desplazada poniendo al sujeto en cuestionamiento. Ahora el hombre aparece como alienado, ya no es él ese ideal puesto en escena, el constructor de su propio destino, su sujeción ha cambiado y se encuentra determinado en las estructuras y no en su conciencia y voluntad. En el siglo XX, o lo que se puede determinar como la segunda etapa, especialmente, en los años sesenta y setenta, se retoma el tema del sujeto sobre todo en la política y en la historia, preguntando quiénes eran los agentes de éstos procesos, cuáles eran las entidades que soportaban la responsabilidad del avance o retroceso de estos procesos y proponiendo la eliminación del sujeto en todas sus formas como responsable de la historia; buscando además descentrar la

⁴² Eduardo Nicol, "Experiencia, espacio y tiempo", *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1996, p. 37.

⁴³ Podemos referirnos aquí al estudio que hace Deleuze a Kant y en donde muestra dos concepciones, la cartesiana y la kantiana, a partir de un comentario al *yo pienso, yo soy* en ambos filósofos. Descartes, dice Deleuze, determinó ciertas sustancias como sujeto, mientras que Kant rompe ese lazo del sujeto con la sustancia. Para Kant el sujeto no es sustancia. Véase Gilles Deleuze, *Cuatro Lecciones Sobre Kant. Dictadas entre Marzo y Abril de 1978*. Edición Electrónica, <www.philosophia.cl>, Universidad ARCIS, consultado 02 de julio de 2014.

⁴⁴ Retomando el pensamiento de Deleuze, pero ahora en otra de sus obras en donde comenta a Hume, este afirma que el sujeto se define como un movimiento de desarrollo a sí mismo y, a través de ello, se supera y reflexiona: "Crear e inventar: he ahí lo que el sujeto hace como sujeto". El acto de crear es un acto cognoscente del sujeto. Más adelante, Deleuze, comenta que también somos sujetos de otra forma y es por el juicio moral, estético o social, y en él, el sujeto reflexiona y se reflexiona. Véase: Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 1981, p. 91.

subjetividad, la voluntad o la conciencia de los hombres de los procesos históricos y políticos en beneficio de la objetividad y de las estructuras sociales. Esto hace que al abordar a la subjetividad como dinámica constituyente, el sujeto sea siempre un campo problemático, siendo que no es un objeto claramente definido, pues el sujeto, desafía sus análisis en función a las potencialidades y modalidades de su desenvolvimiento temporal. Por eso su abordaje tiene que consistir tanto en desentrañar los mecanismos de esta subjetividad constituyente, como en ir dejando en claro los alcances que tiene.

La filosofía, después de esta primera etapa de la modernidad, observó el problema que la subjetividad provocaba a través de ese dualismo precedente (totalidad-unidad/cuerpo-alma/ sujeto-objeto). Y la constitución de la modernidad, en su totalidad, así como su crítica misma ha sido centrada en estas dualidades, ya que han sido el eje central en torno al cual ha girado.⁴⁵

Sostenemos así que la noción de *sujeto* debe replantearse muy cuidadosamente, partiendo de una reflexión en la que se tome en cuenta la finitud, en la que el autoconocimiento es incompleto, imperfecto y está abierto al diálogo, a la crítica y a la rectificación. No es ya esa búsqueda que idealizan al ser humano.

La crisis de la modernidad ha puesto en tela de juicio, al mostrar los problemas relacionados con el ser humano y la cultura frente a los problemas de la ciencia y la técnica, el problema del concepto sujeto; y esto debido a que, prácticamente, todas las áreas del conocimiento que incluyen al ser humano y sus relaciones como objeto de reflexión suponen una noción de sujeto. Así, el concepto de sujeto está fuertemente enlazado con su entorno y sus logros en la ciencia y en la técnica. Dice Arendt:

⁴⁵ El problema de la intersubjetividad, nos dice Nicol, ha ocupado un lugar primordial en el pensamiento moderno y ha tomado ese papel relevante debido a que no se le ha considerado solamente un problema teórico sino que se ha tornado un problema existencial. La filosofía, en especial la metafísica, no había observado y explorado de qué manera el dualismo sustancial había incidido en la intersubjetividad. Y que, además, ha estado implicado en ello el concepto de cuerpo: “De su empleo inadecuado (del concepto cuerpo) en ontología derivan todas las dificultades que tratan de resolver las teorías contemporáneas de la intersubjetividad. Examinando críticamente los supuestos del concepto cuerpo, podrá mostrarse fenomenológicamente que el llamado problema de la comunicación intersubjetiva no es sino un falso problema”. Véase: Eduardo Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 131.

Sería necio pasar por alto la precisa congruencia de la alineación del mundo del hombre moderno con el subjetivismo de la filosofía moderna, desde Descartes y Hobbes hasta el sensualismo, empirismo y pragmatismo ingleses, así como el idealismo y materialismo alemanes hasta el reciente existencialismo fenomenológico y el positivismo lógico o epistemológico.⁴⁶

Esa controversia filosófica no solo ha tenido su centro en el sujeto, sino que también se ha orientado en el ámbito de lo antropológico por lo que su connotación es más amplia y ha implicado a la política, a la moral y a la cultura. El reto de la modernidad era el asumir que la humanidad se hiciera responsable de sí misma, suponiendo su crecimiento y su liberación de las cadenas de la Antigüedad y el Medievo, y tomando en cuenta, a partir de sus potencialidades y facultades, a un sujeto pensante. Esto era necesario para llevar a cabo la finalidad buscada de la emancipación humana de sus esclavitudes; asegurándose una vida digna y garantizando la libertad, de acuerdo a esos ideales.

La modernidad intentó la construcción del sujeto pero al mismo tiempo fue dando pie para el desarrollo de su destrucción. En la medida que se deseó que el sujeto fuera el fundamento de todo y de sí mismo, terminó siendo no fundado —sin ese fundamento en sí mismo— y por lo tanto remitido a otro; ya fuera Dios, la sociedad, el lenguaje, el inconsciente, el ser o la historia. Al final de esta modernidad, se ha llegado, a enjuiciar esos instrumentos que permitirían el cambio: el sujeto, la razón y el conocimiento científico.

Levinas habla de una crisis del humanismo,⁴⁷ cuestión que es reflejada en esa preponderancia del sujeto moderno en nuestra época, y que precisamente tiene su origen en la experiencia de la ineficacia humana, que hace referencia a la abundancia de nuestras formas de actuar y la búsqueda desmedida de nuestras ambiciones, debido a la destrucción de nuestra conciencia de sí, es por ello que:

⁴⁶ Hannah Arendt, “la vida activa y la época moderna”, *La condición humana*, Paidós, Madrid, 2005, p. 297.

⁴⁷ Tomando al humanismo como una etapa de la modernidad, que se determinó como un conjunto de actitudes, creencias y valores, dentro de la cuales estaban incluidas la igualdad y la dignidad del hombre, fe en la racionalidad del ser humano y un proceso democrático en la acción social y, consecuentemente, esperanza en el progreso humano. Véase Gabriel Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, op. cit., p. 26.

Los muertos sin sepultura en las guerras y en los campos de exterminio acreditan la idea de una muerte sin mañana y vuelven tragi-cómica la preocupación por sí e ilusorias las pretensiones del *animal rationale*, de poseer un lugar privilegiado en el cosmos y capacidad de dominar y de integrar la totalidad del ser en una conciencia de sí.⁴⁸

La preocupación del hombre mismo, por su racionalidad y su encumbramiento, le ha llevado a la muerte y despreocupación de sí mismo y del otro. El cuerpo ha pasado a tomar un estado diferente. Racionalidad y subjetivación han estado íntimamente ligadas en la modernidad al afirmar que la racionalidad del mundo solo puede fundamentarse a partir del sujeto pensante. Por lo tanto, han sido dos los elementos y no uno solo los que han definido a la modernidad: la racionalización y la subjetivación.

Añadiremos aquí un tercer elemento que podemos definir y que hace referencia al diálogo entre los dos anteriores. A partir de este diálogo el mundo no presenta unidad, a pesar de los intentos del cientificismo, el hombre pertenece a la naturaleza y es, al mismo tiempo, el objeto de un conocimiento objetivo, pero también sujeto y subjetividad. La modernidad no ha sido, como podríamos creer, un ir hacia la unidad, la cual ha sido buscada y revelada por la ciencia desde una multiplicidad; por el contrario se ha tratado de la ruptura entre el universo y el hombre a partir del *cogito* cartesiano. Pero el problema marcado por Levinas, poniendo en relieve la crisis del humanismo a partir de la violencia, se manifiesta también en Nicol cuando dice:

El idealismo transmitió a la psicología el falso problema de las relaciones entre la *psíque* y el cuerpo. Si por sujeto no se entendía a la persona humana en su unidad integral, sino tan solo la *psíque* o la conciencia, se infiere que el cuerpo no es parte constitutiva de su propio ser, sino algo en cierto modo externo o ajeno; es un objeto entre todos los demás objetos: algo de lo cual el sujeto tiene conciencia.⁴⁹

⁴⁸ Emmanuel Levinas, "Humanismo y an-arquía", *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974, p. 84.

⁴⁹ Eduardo Nicol, "Experiencia, espacio y tiempo", *Psicología de las situaciones vitales*, op. cit., p. 39.

Este problema que Nicol expresa, supone y acierta que el cuerpo entonces ya no es parte constitutiva del sujeto, sino un objeto de su conciencia, que está por lo tanto, deshumanizado. La propia conciencia de sí se desintegra. Es así que la idea filosófica de sujeto ha sido intensamente cuestionada por muchos filósofos, reflexionando sobre el sujeto, a partir de su abandono, criticando sus planteamientos, enjuiciando sus logros y haciendo ver sus fracasos.

La modernidad que se inició con esa construcción del sujeto, envuelto en toda una imagen de sí mismo, del progreso, de lo nuevo, de los ideales ha ido provocando su propia destrucción y muerte. Y lo ha hecho:

En la medida que el sujeto quiere ser fundamento de todo y al mismo tiempo fundamento de sí mismo, y por tanto fundamento único y último, se experimenta como desfondado, como sin fondo, sin fundamento y consecuentemente se experimenta como remitido a otro, sea Dios (Kierkegaard), la sociedad y la historia (Marx), la evolución de las especies (Darwin), la voluntad del poder (Nietzsche), el inconsciente (Freud), el ser (Heidegger), el lenguaje (el estructuralismo), etc. Por eso la modernidad misma inicia un proceso de descentramiento o desfondamiento, que se inicia inmediatamente después de haber empezado el centramiento.⁵⁰

Aunque esta desaparición o crítica al sujeto puede pensarse que llevará posiblemente a un vacío epistemológico, y ciertamente se corre el riesgo de que en la búsqueda de un sujeto alternativo vaya a quedar reducido el ser humano; también puede conducir a un replanteamiento del mismo concepto que pueda dar cuenta de la subjetividad de una manera diferente. Algunos autores, como Touraine, al hablar de la modernidad, lo que observan es un vacío:

La imagen más visible de la modernidad es una imagen del vacío de un poder sin centro, de una economía fluida una sociedad de intercambios mucho más que de producción. En suma

⁵⁰ Gabriel Amengual, “Un gran desafío de la modernidad y la posmodernidad: la cuestión del sujeto”, *Modernidad y crisis del sujeto*, op. cit., p. 163.

la imagen de la sociedad moderna es la de una sociedad sin actores. ¿Se puede llamar actor al agente que se conduce con arreglo a la razón o al sentido de la historia cuya práctica es pues impersonal?⁵¹

Lo que se contempla, al observar y analizar a la modernidad y al sujeto como eje de la misma, es un vacío;⁵² ese sujeto puesto en crítica ha desaparecido y ha dejado un lugar.

3. *Hacia la búsqueda*

Tras lo vislumbrado previamente podemos hacer la siguiente pregunta: ¿se puede prescindir, se debe prescindir, de la noción de sujeto para hablar del ser humano? Se ha criticado, dismantelado, evaporado al sujeto, y ha quedado un vacío. ¿Debe quedar ese vacío después de que se destituya al sujeto de su puesto? Pero habrá que preguntarnos también: ¿cómo debe entenderse al individuo del cual se predicó la subjetividad y que ahora se le ha despojado de ella? Así, a través de este recorrido, observamos que desde la modernidad hay un saber sobre el hombre que ha moldeado nuestra subjetividad, y que ahora es tiempo de poner en tela de juicio esa subjetividad y esto conlleva a la pregunta misma sobre la metafísica y la filosofía:

Nuestra actualidad consiste e insiste en la expansión prolija del sujeto antropológico, efectuación de una metafísica del sujeto, pero al mismo tiempo, olvido de la proveniencia y de la naturaleza metafísicas de ese sujeto. La tarea más actual y filosófica es la de manifestar esta efectuación en cuanto tal y la de manifestar la ineffectividad de esa

⁵¹ Alain Touraine, “Nacimiento del sujeto”, *Crítica de la modernidad, op. cit.*, p. 203.

⁵² Para otros autores, tal como Burger, ese vacío dejado por la desaparición del sujeto se representa también como una muerte del sujeto, y este suceso se trata de una transformación, que se ha llevado en curso, del posicionamiento respecto de la categoría central de la modernidad. Véase Christa Burger, “Introducción”, *La desaparición del sujeto*, Akal, Madrid, 2001, p. 12.

efectuación; es decir la de manifestar cuánto la abundancia antropológica del sujeto recubre, ahoga la cuestión.⁵³

Fue a partir de la fenomenología, como una filosofía del siglo XX, y en especial de Heidegger, que se trata de dar término a la época de la metafísica moderna, una metafísica que se había centrado en la subjetividad; y el fin de la filosofía sería, por lo tanto, plantearse el cómo salir de esa metafísica, rechazando la distinción sujeto-objeto. Se había abordado al sujeto en términos de *subjetum*, es decir, de cimiento, de lo que sirve de base y que a partir de esa construcción permitió la creencia en la omnipotencia de la razón y, posteriormente, al individuo que caracteriza a nuestro tiempo. Es así, que la hermenéutica fenomenológica ha rechazado la distinción sujeto-objeto; en lugar del sujeto, Heidegger se centró en el *Dasein* como respuesta a la problemática propuesta.⁵⁴ En el sujeto, la modernidad, tiene su inicio en el momento en que el mundo se convierte en imagen y el hombre en *subjetum*, pero el *Dasein*, en la filosofía heideggeriana, es irreductible a una subjetividad. Es así, que el mundo se ha conformado por un sujeto que al representarse a sí mismo se cree capaz de producir el mundo reproduciendo la representación de este mundo. Ese problema enunciado por Heidegger, de la metafísica del sujeto, ha insistido en la abundancia del sujeto antropológico y como efectuación se ha llegado al olvido y desconocimiento de esa naturaleza del sujeto mismo.

La actualidad del sujeto no es tan nueva como parece, pero la novedad misma le confiere actualidad, hay una novedad de sentido antropológico. Se ha continuado con el concepto sujeto, pero no es solo el asunto de conservar o no un nombre, sino de la problemática que esto conlleva y que ya hemos anunciado. Esta actualidad de hablar sobre

⁵³ Jean Luc Nancy, “Quoties a me proferatur”, *Ego sum*, Anthropos, México, 2007, p. 7.

⁵⁴ Heidegger, aunque emprende el camino de la fenomenología, en su filosofía se aleja de ella debido a que no solo se interroga la cuestión del sujeto, sino que también interroga a su época refiriéndose a ésta como humanismo, metafísica de la subjetividad o época de la imagen; rompiendo con la filosofía de la conciencia. Para él es más importante retomar la pregunta de los griegos, más originaria que la del sujeto, y que es en relación al ser; interrogándose por la condición de posibilidad del sentido del ser. Véase Eduardo Álvarez, “El *Dasein* y la crítica heideggeriana de la filosofía del sujeto”, *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, p. 385. Heidegger, en una de sus obras más importantes, plantea su proyecto filosófico: “uno de los primeros problemas de la analítica será mostrar que el sentar un sujeto y yo inmediatamente dado desconoce de raíz la constitución fenoménica del *ser ahí*. Toda idea de un sujeto –salvo el caso de que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica– arrastra el sentar ontológicamente el *subjetum*”. Martin Heidegger, “Análisis fundamental y preparatorio del *ser ahí*”, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1951, p. 58.

el sujeto no permite ver, no hace sospechar que el sujeto que se hace hablar, el sujeto de una concepción del mundo, no dice ya nada, por más que se le incite, se intente y se le haga decir.

El psicoanálisis lacaniano,⁵⁵ el único discurso que ha continuado hasta la actualidad con el concepto de *sujeto*, ha constituido el extremo de la problemática metafísica del sujeto y ha construido, al mismo tiempo, la extrema antropologización y, como ocurre regularmente en cada extremidad, acorde a Nancy, habrá hecho surgir el límite de un vacilamiento crítico de la antropología. El motivo, introducido por Lacan, del sujeto de la enunciación, ha llevado a colocar al psicoanálisis en obligación de criticar eso mismo de donde habría creído poder tomar prestado ese sujeto y que es el campo de la lingüística; ya que cuando se habla de sujeto se hace desde su sentido de sujeción al lenguaje.⁵⁶

Que el psicoanálisis continúe empleando el concepto sujeto no es la motivación de la búsqueda ni el punto de partida de esa crítica actual del sujeto; sino que el replantear el concepto de *sujeto* toma su importancia debido a que esa identidad de la que se hablaba previamente ha llegado a ser problemática. El hombre no se reconoce como tal. Existe un problema al cual se le da la vuelta y aquello que era la finalidad de la modernidad, en el proceso, se ha perdido: el hombre mismo.

Nancy, en este planteamiento sobre el sujeto, la identidad, la relación consigo mismo, el cuerpo, la propia condición humana y todos los problemas que se han planteado alrededor del ser humano en su obra *El intruso* —una interesante narración sobre sí mismo después de haber sido intervenido quirúrgicamente por un trasplante de corazón— dice que hay un extraño en él, que poco a poco se ha introducido a través de diferentes caminos, ya sea la sorpresa, la astucia o por la fuerza. Tras el permiso del sistema inmune a ese órgano no propio, termina siendo parte de nosotros. Este intruso (el órgano), finalmente, un extraño

⁵⁵ El concepto sujeto, en Lacan, es una noción que atraviesa toda su obra por lo cual no podemos tener una referencia específica ya que se aborda en obras tales como *Escritos* y los *Seminarios*. En términos generales, para el psicoanálisis el sujeto se constituye ante las formas del mundo; por ello, el sujeto no es una esencia ya que solo se puede encontrar en el contacto con el mundo mismo y es así que el exterior de él no está afuera sino en su interior. Primero recibe en sí mismo al otro y esto gobernará su relación con cualquier otra exterioridad: “el sujeto no surge por un desarrollo natural preordenado y preinscrito sino por ocupar ya y siempre un lugar en el espacio simbólico. El individuo aparece como categoría biológica, como polo alternativo conceptual de la especie. Mientras que el sujeto atravesado por el significante, es una categoría psicoanalítica; su correlato es el Otro”. Véase: Néstor Braunstein, “Las pulsiones y la muerte”, *La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, Siglo XXI, México, 2005, p. 16.

⁵⁶ Véase Jean-Luc Nancy, “Ego sum (obertura)”, *Ego sum*, *op. cit.*, p. 11.

ajeno a nosotros mismos, a mí mismo, a pesar de estar ahí, en mí, sigue siendo extranjero; y al estar ahí, al recibirlo, experimentamos su intrusión. Pero ese intruso, ese extraño, paradójicamente, soy yo mismo:

El intruso soy yo mismo y el hombre mismo. No otro que el mismo que no termina de alterarse, a la vez aguzado y agotado, desnudado y sobre-equipado, intruso en el mundo tanto como en sí mismo, inquietante oleada de lo ajeno, *conatus* de una infinidad ex creciente.⁵⁷

La relación conmigo mismo se convierte en un problema, lo impropio se plantea con el cuestionamiento de lo *impropio*, el punto de la identidad con el elemento de aquello que me hace, que me funda lo idéntico en mí mismo, el cuestionamiento de la unidad del cuerpo. E incluso:

La identidad vacía de un yo ya no puede reposar en su simple adecuación (en su yo=yo) cuando se enuncia *yo sufro* implica dos yoes extraños uno al otro (pero que sin embargo se tocan). Lo mismo ocurre con *yo gozo* pero en el *yo sufro*, uno rechaza al otro, mientras que en el *yo gozo* uno excede al otro.⁵⁸

Este planteamiento nos introduce a la búsqueda de respuesta a la pregunta que originalmente hemos planteado y que nos ha llevado como guía a lo largo de nuestra investigación: Cuando digo yo ¿quién yo? ¿Quién dice? ¿Cuál es el sujeto de esa enunciación?

Quien dice *yo* es siempre ajeno al sujeto de su enunciado, afirma Nancy, ese ajeno es forzosamente el intruso, pero a la vez este intruso, al ser ajeno, es la fuerza y motor del sujeto: motiva, mueve. El intruso, es ese otro yo que dice yo cuando digo yo. Y es así que nos preguntamos: ¿cuántos yo hay en mí? Pero también podemos observar que al preguntar

⁵⁷ Jean-Luc Nancy, "El intruso", *El intruso*, Trad. M. Martínez, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 45.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 40

¿quién?, no hacemos referencia a un qué o a un cuál sino a un quién, donde se dibuja, desde la perspectiva gramatical, un pronombre relativo diferente que hace referencia a algo más, lo cual no estaría sujeta al sujeto. El interés, es entonces, investigar si la ajenidad de ese otro, de ese ajeno, se absorbe antes de que él haya pasado el umbral, ¿podemos encontrar esa identidad? Y por otro lado se observa, también, que esta ajenidad de mi propia identidad no ha sido tan patente, entre yo y yo ha habido un espacio-tiempo pero en la actualidad hay una abertura y una irreconciliabilidad que provoca el vacío, ese mismo vacío del que hemos estado hablando al hacer a un lado al sujeto. Es así que la relación consigo mismo se convierte en un conflicto, las mediaciones habidas no satisfacen ya, cansan. La identidad vacía de un yo, ahora, no puede fundamentarse en la simple adecuación de yo es igual a yo. El yo, que podría decirse, más absolutamente propio se aleja, ¿pero a dónde va? “El hombre ha comenzado a sobrepasar infinitamente al hombre”⁵⁹ podemos afirmarlo debido a que existe una diferencia importante entre el sujeto y ese intruso del cual se hace patente. La verdad del sujeto es su exterioridad y su excesividad, su exposición infinita. El intruso me expone, pero me expone de forma excedente expropiándome. Por lo cual es necesario investigar:

A fin de elaborar esta pregunta desde una perspectiva topológica (¿Cuál es el lugar del sujeto?), tal vez haga falta renunciar a lo imposible, es decir, a reconstituir o a reconstruir aquello que habrá sido deconstruido (y que estaría por otra parte deconstruyéndose *por él mismo*, ofrecido desde siempre a la deconstrucción *por sí mismo*, expresión en la cual se concentra toda la dificultad), y antes bien preguntarse lo siguiente: ¿qué es lo que, en una tradición que sería preciso identificar de forma rigurosa (digamos por ahora aquella que va de Descartes a Kant y a Husserl), se designa bajo el concepto de sujeto de manera tal que, una vez que ciertos predicados son deconstruidos, la unidad del concepto y del nombre son radicalmente afectados? Tales predicados serían, pongamos por caso, la estructura subjetiva como *ser-yecto* —o puesto-debajo— de la sustancia o del substrato, del *hypokeimenon*, con sus cualidades de estancia o de estabilidad, de presencia permanente, de mantenimiento en la relación a sí, aquello que enlaza al *sujeto* a la conciencia, a la humanidad, a la historia [...] y sobre todo a la ley, como sujeto sujetado a la ley, sujeto sometido a la ley en su

⁵⁹*Ibid.*, p. 44.

autonomía misma, a la ley ética o jurídica, a la ley o al poder político, al orden (simbólico o no).⁶⁰

Hay un lugar vacío dejado por ese sujeto, que en otros tiempos ha tomado un papel importante, aunque con varios nombres tales como sujeto-consciente o sujeto-amor, sin embargo, lo que no se pone en tela de juicio es el hecho de que el sujeto ha sido enjuiciado en su consciencia, en su dominio, en su voluntad y del mundo que él mismo construyó como objeto de su representación. Pero al hablar de la desaparición del sujeto, de la muerte del hombre como sujeto, no se centra en la muerte del hombre mismo. La *ipseidad*, o el llamado retorno a sí, fueron los temas, que a partir de la metafísica, establecieron al sujeto como orden de la razón. Pero el llamamiento que el hombre se hace de sí mismo, el cuestionamiento acerca de sí, no es un simple conocimiento, sino un recibimiento, una acogida.

4.- La partida

Debemos mencionar tres elementos importantes acerca del trabajo que se ha intentado elaborar acerca del sujeto: el primero tiene que ver con el inicio de la búsqueda, es decir hacia dónde se remota la partida y ello hace referencia directa a Descartes; pero, el propósito no es ir hasta él y buscar en sus escritos el momento de la fundación del sujeto, tratando de develar una verdad; ni tampoco es tratar de mostrar un discurso nuevo, que sea superior a Descartes mismo.⁶¹ Lo que se observa en Descartes no es simplemente la base o fundamentación de un subjetivismo, el cual se ha criticado; sino que se trata de la fundamentación de un pensamiento, la fundamentación como sustrato del pensamiento. Es decir, se trata del sujeto, del *subjetum* en cuanto a la forma en que se presenta, por lo que es

⁶⁰ Jacques Derrida, «Hay que comer o el cálculo del sujeto», *op. cit.*, p. 4.

⁶¹ Lo que buscará Nancy, en Descartes, es recuperar el instante mismo de una fundación, de la fundación del sujeto, para escuchar, ya que solo en ese instante de la fundación se puede oír el murmullo del sujeto que ahí se enuncia. ¿Qué es lo que se enuncia? Se enuncia al Yo. Pero a eso que se anuncia y denuncia, Nancy, le llamará *Ego*. El cambio de Yo a *Ego* tendrá todo un sentido ya que el yo que se plantea en el enunciar de *ego sum* no agota la naturaleza o la sustancia del yo, no la agota en el puro pensamiento. Véase Jean-Luc Nancy, “Quoties a me profertur...”, *Ego sum, op. cit.*, p. 17.

él mismo y de la verdad como certeza establecida en la posición y la estructura del *substratum*:

No es más que el de repasar varias veces por el mismo punto —el punto cartesiano del Mismo —para ver confirmarse que el sujeto no se mantiene ahí: ni como el Uno, ni como el Otro. Sino en efecto como el Mismo: pues el Mismo no tiene por su naturaleza más íntima y más exorbitante más que indecidirse. Es por ello que *ego sum* agota, al enunciarse y porque se enuncia, en el instante mismo que se enuncia, toda esencia de sujeto.⁶²

Es necesario buscar este momento referido, debido a que hay, para nosotros, en la actualidad un tipo de pensamiento que está acabado y que ha terminado consecuentemente con el cierre de posibilidades de significación en Occidente en temas como la historia, el hombre, el sujeto, el sentido, la libertad, y ante la cual el pensamiento no ha sido lo suficientemente crítico. Y que al retirarse este pensamiento permite surgir una nueva configuración y que al presentarse lo hace como finito: “un pensamiento que, sin renunciar a la verdad y a la universalidad, y en pocas palabras al sentido, uno no puede pensar sino tocando idénticamente a su propio límite, y a su singularidad”.⁶³ El segundo elemento a tomar en cuenta, es lo que se podría denominar el programa de partida y, que leyendo a *Hay que comer o el cálculo del sujeto* podemos encontrar. En la secuencia de dicho programa, en primer término, se debe deconstruir el concepto sujeto, ya que, entre esa confusión de lo que para cada autor y filósofo implica ese concepto, no se puede construir absolutamente nada. En segundo término hay que tomar en cuenta que al deconstruir quien designa un lugar se manifiesta precisamente en el espacio ocupado por el sujeto. Al terminar la deconstrucción, y he aquí el tercer término, en ese lugar del sujeto que mencionábamos, hay un espacio, es decir, que al desplazarse no queda un vacío sino que queda un comprendido como espacio. Por lo que el primer parámetro a tomar en el camino es precisamente el deconstruir.

⁶² *Ibid.*, p. 27.

⁶³ Jean-Luc Nancy, *Un pensamiento finito*, Trad. J. C. Moreno, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 4.

Es indispensable tratar este tema en el proceso de ese giro en las categorías que hemos expuesto: sujeto, comunidad, relación, cuerpo; por lo que cabe hacer un desvío para citar el tema de la deconstrucción.

En ese proceso de investigación acerca del cuerpo, la deconstrucción del sujeto metafísico, así como la elaboración de una ontología de la singularidad y el pensamiento de lo común son tres elementos interrelacionados en la obra de Nancy y que por ello es necesario ingresar a este punto comentando algunos elementos importantes de la deconstrucción, ya que aunque el término se emplea de la misma forma, el contenido difiere con algunos otros filósofos que también han empleado el mismo concepto.

La deconstrucción de la subjetividad moderna es abordada por nuestro autor dando una mayor importancia a la dimensión lingüística y de lo corporal; pensando la sustancia como inseparable de sus modos y de su carácter relacional. Es el lenguaje el que permite quitar el velo de los prejuicios y tradiciones de los interlocutores, permitiendo se pueda acceder al sentido del texto:

Ante todo, de lo que se trata aquí es de la interpretación. Se trata de interrogarse respecto a lo que delimita ese concepto y, con él, toda la problemática hermenéutica, así como toda temática de la interpretación como sustituto moderno de la verdad.⁶⁴

Para realizar esta deconstrucción, el planteamiento se hace desde la perspectiva de la *eclosión*,⁶⁵ desde el acto de abrirse, de la apertura del mundo, se debe pensar en su radicalidad, es decir, una *eclosión* de la *eclosión* misma; la deconstrucción como apertura de sí y en sí en cuanto abertura; es decir una apertura que trata de la distensión y la distancia y que al mismo tiempo, por la abertura, lo abierto que hacen retroceder todos los horizontes. O lo que es lo mismo, la deconstrucción debe ser pensada en el espaciamiento del espacio mismo. El espacio no es el nombre de una cosa; el espacio es el nombre de ese

⁶⁴ Jean-Luc Nancy, "Presentación", *La partición de las voces*, Avarigani, Madrid, 2013, p. 31.

⁶⁵ La palabra *eclosión* viene del francés *éclosion* y a su vez del latín *excludere* que hace referencia al concepto de hacer salir. En una nota del traductor de la obra *La declosión*, se hace notar que el término *declosión* se puede obtener por dos vías, la primera de ellas es a partir del verbo *-decloré-* que significa reabrir y a partir del sustantivo *eclosión* que significa apertura. Véase Jean-Luc Nancy, "Obertura", *La declosión*, La cebra, Buenos Aires, 2008, p. 14.

afuera de las cosas, por medio del cual se pueden distinguir ya que las cosas no podrían ser distintas en la naturaleza si no ocuparan lugares distintos. Los lugares están dislocados y puestos en fuga por un espaciamento que los precede. Por lo que, no hay lugares, significando esto que no hay un lugar previo o predeterminado para una cosa y es necesaria la deconstrucción general antes que la *eclosión*, que esa apertura y manifestación.⁶⁶

El vaciamiento llama a la deconstrucción de la composición, esto es, a la penetración⁶⁷ no es una destrucción, ni tampoco involucra una vuelta a lo arcaico por sí, ni una suspensión de un acuerdo sino que implica una intencionalidad del porvenir interiorizada en el espacio, por medio del cual la construcción se ensambla. La deconstrucción concierne a una construcción como su ley o su esquema propio.

La crítica al estructuralismo y a la subjetividad moderna, en la propia deconstrucción del *cogito* cartesiano, permite descubrir, al interior de la reflexión cartesiana, en la realidad discursiva del sujeto y en sus aperturas corporales aquello que lo descentra y depone en su soberanía y su propia certeza. Lo cual analizaremos a más detalle en el siguiente apartado.

Se ha reinscrito la existencia en términos de una singularidad, una singularidad que existe en relación con otras singularidades, produciendo en su presencia, un espaciamento en el que, a su vez, otras presencias se exponen unas a otras y simultáneamente se presentan y exponen.

El tiempo actual ya no es el del sujeto, lo cual implica una ruptura con el dualismo entre una *res pensante* y una *res extensa*. En esta dualidad y en la exposición de estas singularidades se presenta un dato en común: su relación. La categoría *relación* no está separada de la *exposición*. Por ello, la ontología del *con*, del *ser-con* es una ontología de la exposición y del con-tacto.

⁶⁶ La deconstrucción no es un método o solamente una estrategia con una finalidad de encontrar fisuras en un texto, sino que la deconstrucción permite una crítica a la filosofía occidental de la cual Nancy decía que hay un tipo de pensamiento que ya no tiene un horizonte y que por lo tanto es un pensamiento acabado. La deconstrucción, en palabras de Derrida, “no es un método para encontrar aquello que opone resistencia al sistema; consiste en comprobar que el efecto de sistema se produce por cierta disfunción, desajuste, ceguera, cierta incapacidad de cerrar el sistema”. Juan Manuel Rodríguez, «Deconstruyendo a Derrida: Vida y sobrevida», *Estudios*, 107-vol. XI, invierno, ITAM, 2013, p. 178.

⁶⁷ En referencia a la penetración, Nancy menciona que el pensamiento es penetración en la cosa, es hundimiento de la cosa, pero el fondo solo se funda en cuanto es hundimiento y la fundación ha de ser excavación. Pero la excavación misma no pone al descubierto un asiento seguro; lo cual nos aclara todavía más lo que es la deconstrucción. Véase Jean Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Trad. J. M. Garrido, Arena, Madrid, 2005.

5.- Entre la exposición y representación

Al hablar de esta ontología de la *exposición* se pretende mostrar y resaltar un aspecto primordial, haciendo patente la dialéctica entre la interioridad y la exterioridad; lo cual si lo expresamos en términos cartesianos diríamos sobre esa distinción entre alma y cuerpo, entre la *res pensante* y la *res extensa*. Para ejemplificar estos temas tomaremos como base dos imágenes, la primera en cuanto al retrato y la segunda en relación a la fotografía.

La interioridad solo tiene lugar en el espacio mismo de la exterioridad y la exposición es esa puesta en espacio y, al estar en esa puesta, tiene lugar la *relación*; en la *Mirada del Retrato* Nancy afirma:

La exterioridad no es solamente un momento, sino la sustancia, el soporte y superficie, del sujeto mismo, sin perjuicio de suspender de este modo el retorno dialéctico hacia sí, o de hacer se ese retorno lo que jamás un pensamiento del sujeto soñó hacer, aunque todo en él conduzca a ello: la relación del retrato con su espectador.⁶⁸

Ello nos introduce en la necesidad de dilucidar dos conceptos. Por un lado la *representación* y por otro la *presencia*. Y es preciso hacerlo ya que el concepto representación, como decíamos ha llevado a consecuencias que son necesarias salvar y que han sido dejadas fuera de la polémica en la tradición filosófica.

Nancy, sostiene que para comprender el denominado problema de la representación es necesario estar atentos a la alianza constitutiva de nuestra historia y a lo que en ella juega simultáneamente de enlace y desenlace:

⁶⁸ Jean-Luc Nancy, "El retrato autónomo", *La mirada del retrato*, Trad. I. Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 31.

El doble motivo, si uno no se engaña con respecto a la prohibición bíblica ni a la exigencia griega, es entonces, por un lado, el de un Dios que no acomete de ninguna manera contra la imagen, pero que no entrega su verdad más que en la retirada de su presencia –una presencia cuyo sentido es au-sentido...⁶⁹

El problema, centrado, consiste en que la prohibición de las imágenes y por lo tanto su condena se centra en la interpretación de la imagen, al pensarla como presencia cerrada y no abierta a algo.

Se ha presentado el problema de que la representación no agota ni termina de agotar aquello que es el hombre y menos aún de eso que sobrepasa al hombre mismo. Es de tal manera que el sujeto de la representación ha continuado siendo una forma importante pero que cubre y que eclipsa más que esclarecer. Lo propio del pensamiento de la representación es representarse a sí mismo y su afuera, el afuera de su límite. Así lo afirma el autor de *corpus*:

La representación no es un simulacro: no es el reemplazo de la cosa original, de hecho, no se refiere a una cosa: o es la representación de lo que no se resume en una presencia dada y consumada, o es la puesta en presencia de una realidad inteligible por la mediación formal de una realidad sensible.⁷⁰

El problema de la representación⁷¹ se podría confinar de esta forma: ¿cómo es posible y de qué forma es posible dar cuenta de algo, de representarlo, sin falsearlo al mismo tiempo? Y es que la representación puede presentar dos formas escindidas, por un lado, la ausencia de la cosa y por otro, la ausencia en la cosa. Esto quiere decir que, ya sea como reproducción,

⁶⁹ Jean-Luc Nancy, “La condena de las imágenes”, *La representación prohibida*, Trad. M. Martínez, Amorrortu, Buenos Aires 2007, p. 28.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁷¹ La representación cobra importancia en ese proceso de deconstrucción, ya que permite observar lo que es el sujeto como representación, en donde el sujeto solo tiene verdad y efectividad en la representación, quedando limitado solamente a eso. Deleuze diría acerca de eso: “Descartes puede únicamente concluir: la representación que tengo de mi pensamiento, y la representación que tengo de un cuerpo extenso, son tales que yo puedo representarme mi pensamiento sin representarme nada de una extensión y puedo representarme una extensión sin representarme nada de mi pensamiento. Eso le basta a Descartes para decir que el pensamiento y lo extenso son realmente distintos.” Véase Guilles Deleuze, *Cuatro Lecciones Sobre Kant.*, *op. cit.*, p. 41.

en cuanto a esa ausencia de la cosa, o como representación en cuanto a la ausencia en la cosa, marca una doble ausencia de/en la presencia. Por lo que la representación será la relación con una ausencia y con una carencia de sentido en la que toda presencia se sostiene; se vacía y llega a la presencia: “la representación no presenta solamente algo que por derecho o de hecho está ausente: presenta en realidad lo que está ausente de la presencia pura y simple, su ser como tal, o incluso su sentido de verdad”.⁷²



Imagen 1. Tomada de *La mirada del Retrato*, sin título.

Si regresamos y tomamos nuevamente *La Mirada del Retrato*, Nancy establece en ella, a partir de comentar la pintura como obra de arte, que el retrato se ha definido como la representación de una persona y, que por lo tanto, el objeto del retrato será el sujeto absoluto, desligado de todo aquello que no es él, retirado de toda exterioridad. El retrato, como la representación de una persona nos presenta esta

imagen: “el retrato está hecho para guardar la imagen en ausencia de la persona, se trate de un alejamiento o de la muerte. El retrato es la presencia del ausente, una presencia en *absentia* que está encargada no solo de reproducir los rasgos, sino de presentar la presencia en tanto ausente”.⁷³

El retrato es un cuadro que se organiza alrededor de una figura y esa figura retratada debe organizar el cuadro no solamente, hablando en términos de pintura, en términos de equilibrio, líneas de fuerza o colores; sino de tal manera que el cuadro se absorba y consuma en ella. Todo lo que le rodea debe estar condicionado a su posición para sí. Poniendo el ejemplo del retrato (imagen 1) menciona que el retrato es la representación de una persona, pero la representa por ella misma, no por sus atributos, ni por sus actos o por sus relaciones en las que participa; su objeto es el sujeto absoluto. Por lo que el fin de la representación es la figura; su fin no solo consiste en revelar una identidad o un yo. La

⁷² *Ibid.*, p. 37.

⁷³ Jean-Luc Nancy, “Evocación”, *La mirada del retrato*, *op. cit.*, p. 53.

imitación sí tendría como finalidad la revelación realizando un desvelamiento y haciendo salir al yo. Por el contrario, la finalidad del retrato no se encuentra en revelar una identidad o un yo. De lo que se trata es de poner al descubierto la estructura del sujeto, su ser-bajo-sí, su exposición. Esta venida, esta presencia borra la *presencia* que la representación ha querido designar, lo cual indica su fondo, su origen, su sujeto; pero esta presencia no pertenecía a un sujeto ni tampoco le pertenece a sí.

La representación es, entonces, lo que se determina por su propio límite. Es la delimitación para un sujeto, y por este sujeto, de eso que *en sí* no sería ni representado ni representable; lo que nos lleva a decir que el sujeto es, por lo tanto “aquel cuya relación a sí, pasa por su propia negación, siendo lo mismo lo que le confiere la unidad infinita de una inagotable presencia a sí, hasta en su ausencia, es decir, por cuanto nos ocupa, hasta en su silencio”.⁷⁴ De acuerdo a lo anteriormente descrito se observa que será importante separarse de la representación, específicamente de la *hermenéutica de la representación*.

En una interesante serie de fotografías de las cuales incluimos una (imagen 2), tomadas y, comentadas por el mismo autor, se nos ofrece una visión de cómo la figura toma un lugar diferente.



Imagen 2. Tomada de *Georges*. Sin título.

Son fotografías de Georges, fotografías que podrían ser de cualquiera de nosotros, en cualquier momento de nuestra existencia. Y que nos exponen a las miradas de otros; que revelan, aunque nosotros no queramos o posemos para la foto misma, nuestra cotidianidad. Dice Nancy: “la fotografía muestra algo, o alguien, y muestra, al mismo tiempo, la realidad de lo que muestra: muestra que eso, o ese, realmente existió, en un momento, en alguna parte”.⁷⁵

La finitud de la existencia en las actividades cotidianas habla de una exposición. Observamos la figura y ahí vemos a alguien, con una pose *una* existencia como

⁷⁴ Jean-Luc Nancy, “Vox clamans in deserto”, *El peso de un pensamiento*, Ellago, Castellón, 2007, p. 37.

⁷⁵ Jean-Luc Nancy, *Georges*, Reflexiones marginales, Año 4, número 22. Agosto-Septiembre 2014.

exterioridad y por ello como una exposición. La fotografía no tiene su valor como representación de la persona real, sino que la imagen tiene un valor en cuanto a la configuración y a ese acontecimiento específico. Así que encontraríamos diferencia en ambos ejemplos: en el retrato y en la figura de la fotografía.

Volviendo a nuestro análisis de la representación, enunciamos que ese sujeto, que hemos descrito, ha tenido un punto de origen y, ahora, otro punto, el de su desaparición. El sujeto del retrato que habla Nancy, solo se encuentra en el retrato mismo y es ahí donde tiene su verdad y efectividad; es así que el sujeto nos recuerda y ofrece la ausencia de sí, por lo tanto, la tarea verdaderamente filosófica es manifestar que esta importancia actual del sujeto ha acallado la voz de alguien, ahogando a través de una voz que ya no dice nada.

Queda ese lugar desde donde el sujeto se ha hecho escuchar, y que es el lugar de la demostración y donde todo se decide. Es aquí donde se escucha el murmullo de un sujeto que indecide la decisión de su discurso. La irrupción de ese murmullo mediatiza la posibilidad de la reconstitución metafísico-antropológica del Sujeto. Únicamente esto podrá recuperar el instante de la fundación del Sujeto. Es el cuerpo el que se enuncia, que se extiende y se concentra.

Finalmente diremos, tras analizar el asunto de la representación, aquello que al inicio expresábamos: que la *res extensa* pasa a ocupar el lugar del sujeto y la sustancia no es pensable fuera de la relación, siendo así que Nancy desarrolla una ontología de los cuerpos, donde la relación entre los mismos no se piensa en términos de interpenetración sino del contacto de exterioridades. Lo importante es resaltar la presencia. Lo que viene después del sujeto es la *presencia*. Esa presencia no es, por lo tanto, del sujeto, ya no pertenece ni puede pertenecer a él ya que la presencia es el nacimiento, esa venida que se borra y que se reconduce. La presencia en el mundo no consiste solamente en la posición, en una situación con coordenadas, es decir, un llegar y situarse en el espacio considerado por la ciencia,⁷⁶ sino en la exposición, así como la presentación, posibilitados por el espacio; la venida y su aproximación y su alejamiento. Ese vacío tan mencionado

⁷⁶ Aunque se dedicará un apartado para investigar sobre el espaciamiento en Nancy, en este momento podemos decir que el concepto espacio difiere del que tiene la ciencia. Para Nancy el espacio, al deconstruirse toma el nombre de espaciamiento y hace referencia a que es exposición y combina dos elementos: vacío y lugar; el vacío es el que permite la distinción de los lugares y el tiempo consiste en el espaciamiento del sentido. Véase Jean Luc Nancy, "Cuerpo-teatro, el cuerpo como escena", *La partición de las artes*, Pre-textos, Valencia, 2013, p. 324.

previamente, el que se ha ido convirtiendo en un *topos* y después en un espacio, ahora ese espacio es la apertura que brinda una exposición, una venida de una Presencia. Esa venida como nacimiento. Y ese nacimiento no es una significación de algo, tal como se le ha dado al cuerpo esa significación de otra cosa, de algo; sino que ese nacimiento es esa venida, de un mundo al mundo. Dice Nancy que: “nacimiento es una palabra para decir un exceso absoluto respecto a la representación.”⁷⁷ La presencia, si en este momento se quisiera profundizar pero que detallaremos en un capítulo más adelante, es presencia del cuerpo que no viene de un no-lugar a un lugar, sino que es la abertura, del movimiento que abre espacio, que espacia, que se abre y extiende:

El cuerpo es lo que viene, es lo que se aproxima y el mundo es aquello que da lugar al acercamiento del cuerpo: eso es lo que ocurre cuando vengo al mundo, cada día, cada vez. Yo no llego al mundo como la puntualidad para siempre incorpórea del sujeto de la enunciación, ni de ningún sujeto.⁷⁸

Nancy entiende el mundo como una multiplicidad de cuerpos, de superficies en contacto recíproco que conforma una totalidad de sentido, y esto solo se puede pensar en términos de singularidades en exceso de cualquier sujeto, donde el sentido emerge de los sentidos, evitando así, caer en una estructura metafísico-dualista. El sujeto ya no es el sitio o fuente del sentido, sino que el sentido es exteriorizado, su origen es el ser-en-común, entre los cuerpos.

Antes de tratar sobre el cuerpo abordaremos el tema de la comunidad. Esta digresión aparente, responde a que entre la deconstrucción del sujeto y la constitución del cuerpo, debemos analizar varios elementos de la comunidad que nos permitirán entender cómo el ser humano no se define por la comunidad; que solo hay la singularidad y que ella no se define por su pertenencia a una identidad específica, declinando toda identidad y toda condición de pertenencia, pero manifestando su ser en común; dando un giro importante,

⁷⁷ Jean-Luc Nancy, “Nacer a la presencia”, *El peso de un pensamiento*, op. cit., p. 133.

⁷⁸ Jean-Luc Nancy, “Cuerpo-teatro, el cuerpo como escena”, *La partición de las artes*, op. cit., p. 322.

tanto político, histórico y económico, ya que la comunidad, si se le sigue dando ese nombre, será simplemente participar la existencia.

6.- La comunidad

Nancy plantea la progresiva transformación del *urbi et orbi*.⁷⁹

Hay un paso que se ha dado, históricamente, y ese paso ha sido la transformación de la ciudad al mundo y en ese paso de transformación, la comunidad ha sido olvidada. El testimonio de la modernidad en relación con la comunidad, al igual que con el hombre, ha sido la de su disolución. Y pareciera, que no solamente hay la convicción de que el estudio y el planteamiento de la comunidad se han hecho de lado, sino que, además, la afirmación, por consecuencia, de que la comunidad no ha existido. Esta primera percepción acerca de ella es debida a que pocos autores, en épocas previas, se habían dedicado a su planeamiento y necesidad.⁸⁰ Por otro lado, se le ha aparejado a la sociedad con la comunidad. Aunque habría que aclarar qué implica, en este contexto, el término sociedad. Y en nombre de la comunidad, la *sociedad* ha mostrado una gran capacidad de manipulación, control y destrucción sobre el hombre mismo, sobre la naturaleza, o sobre algunos grupos específicos que la conforman. Ya que al hablar de sociedad, se hace desde el aspecto de la asociación la cual pone en escena relaciones de aquello que de por sí no está conectado. Pelbart, en su reflexión, dice que el concepto comunidad se ha secuestrado, que no ha estado en servicio de todos, sino que se ha empleado como medio de manipulación, de explotación a grupos determinados, dependiendo el ámbito en el cual se emplea el término comunidad. Hay, por lo tanto, un secuestro de lo común y que, ante ello, solo alcanzamos a percibir espectros de eso común.⁸¹ Es así que la comunidad, desde esta perspectiva, en su construcción, se ha

⁷⁹ Véase Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona, 2003. Libro en el cual, Nancy, parte de la fórmula de la bendición papal, considerando en su análisis del mundo, que no solo se ha dado un desplazamiento de sentido en la frase, sino que se ha manifestado una desintegración y en la cual ya es imposible identificar una ciudad con el *orbi* del mundo.

⁸⁰ Varios autores contemporáneos –entre otros, Toni Negri, Giorgio Agamben, Paolo Virno, Jean-Luc Nancy e incluso, antes que ellos, Maurice Blanchot– se refieren con insistencia a una evidencia: vivimos hoy una crisis de lo *común*.

⁸¹ Pelbart, retomando a Deleuze, dice que esos espectros de lo común los vemos como clichés de diversos ámbitos: el clichés del pueblo, de la política, del amor, de la relación, etc.; pero que han sido imágenes prefabricadas que han sido

convertido en un problema constante ya que no ha existido una categoría que guíe su edificación; por ello, es un tema de prioridad para investigar ya que el resultado de considerar a la comunidad como un tejido urbano, en el cual se extienden las muchedumbres de las ciudades, ha conducido a que estas multitudes no puedan manifestarse sino identificándose como una aglomeración, sin un valor real y con solo un valor numérico de amontonamiento; la certeza de un progreso histórico, motivado por la modernidad, se ha suspendido y la convergencia del bien-vivir-juntos se ha desagregado. Aquí la importancia de ese vivir juntos, observamos por doquier la desagregación; se ha perdido el sentido del mundo, dice Nancy;⁸² el mundo se ha ido perdiendo y, finalmente, también se ha perdido la capacidad de hacer mundo. Perder la capacidad de hacer mundo implica que el mundo ya no hace posible que algo tenga propiamente su lugar. Un mundo que se encuentra desunido y en donde sus valores pueden ser convertibles y, que por ello, el valor del hombre mismo puede ser distinto y difuso en cada una de las partes de ese mundo.⁸³ Es el mundo, el sentido mismo quien nos hace que lo pensemos, ya no en el registro del fenómeno sino en el de la disposición y tal como lo decíamos previamente esto conlleva a pensarlo como el espaciamiento, el tacto y el contacto. Siendo que podemos observar, aquí en el estudio de la comunidad como *corpus*, las mismas características del cuerpo y que iremos comentando más adelante.

También en el campo de la filosofía, el estudio de la comunidad ha estado relegado y se le ha empleado, como concepto, principalmente en el ámbito político, económico y sociológico, en donde la palabra –comunidad– ha sido empleada cotidianamente⁸⁴ y la

calca de lo real y que, por consecuencia, se han tenido repercusiones en la estética y en la política. Véase Peter Pál Pelbart, “La comunidad de los sin comunidad”, *Filosofía de la deserción*, *op. cit.*, p. 22.

⁸² El concepto mundo hace referencia, en la obra de Nancy, a la totalidad de sentido. Es decir, un mundo es donde hay sitio para todo el mundo, es el sitio que hace que tenga lugar el ahí del ser. Si no se da de esta forma, entonces el mundo no es mundo, el mundo es globo, tierra, etc. Véase Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo...op. cit.*, p. 30.

⁸³ Se ha podido observar que las formas que antes parecían garantizarles a los hombres un contorno común, que le aseguraban alguna consistencia al lazo social, perdieron su visualización inmediata y entraron definitivamente en crisis y su decaimiento. Desde la llamada esfera pública hasta los modos de asociación más reconocidos tales como los comunitarios, nacionales, ideológicos, partidarios, sindicales.

Ahora solo se encuentran espectros de lo común: entre los cuales encontramos la escenificación política, los consensos económicos legitimados, los media, el llamamiento civilizador fundamentado en el pánico, la militarización de la existencia para defender una forma-de-vida llamada *común*.

⁸⁴ El término comunidad fue intensamente trabajado en este nivel sociológico como fundamento en la creación de las comunidades europeas, desde la creación de la comunidad europea del carbón y del acero el año de 1951, hasta el tratado de la comunidad europea de energía atómica en 1957. El Tratado constitutivo de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero o Tratado de París, firmado el 18 de abril de 1951. Por primera vez, seis Estados europeos aceptaban seguir la vía de la integración. El Tratado permitió establecer las bases de la arquitectura comunitaria al crear un organismo ejecutivo

experiencia, al paso de los años, ha mostrado la disolución de aquello que se tenía en común, de la comunidad, provocando la desagregación. Eso común, que se definía como un espacio abstracto, que conjugaba a las individualidades y se sobreponía a ellas, ha pasado a ser un espacio meramente productivo, agenciado por el capitalismo principalmente.

Esta dislocación, consecuentemente, ha dejado un residuo importante, pero no entendiéndolo como lo sobrante; ese algo que previamente ha estado ahí y que continúa estando es: el individuo, el cual ha sido representado como una entidad. Al analizarlo nos permite mostrar una característica que, como cualidad, permitirá dar el sentido de la unión entre los individuos. Este individuo, nos dice Nancy, “revela ser el resultado abstracto de una descomposición”.⁸⁵ Y ese residuo, llamado individuo, lleva cargando en sí su propio problema. El individuo, en su definición, es indiviso, indivisible, infraccionable; y su generalización, el individualismo, se ha visto como aquello inconsecuente que no toma conciencia de que lo importante en el individuo, y que está en juego, es su propio mundo; cada individuo es enteramente lo que es, pero no solo lo que es, sino también lo que es para sí, en sí, y a sí. Se lo define, implícitamente, como una autosuficiencia y, consecuentemente desde el inicio, como una exclusión de otros. Y hasta aquí es bastante claro que no basta, para conformar a la comunidad, un conjunto de individuos. El individuo, desde su situación de la exclusión del otro, no puede hacer comunidad.⁸⁶

La comunidad, por consecuencia, no es un macro-organismo o una familia, ni tampoco una sociedad. En este sentido, vivimos con otros individuos, pero aunque en familia o en sociedad, no hay una unión posible; vivimos rodeados de otros individuos con los que solamente logramos intersecciones pero que no permiten que se conciba una unión como forma de convivencia homogénea; ya que los individuos, por definición, son indiferentes unos a los otros. El individuo es, consiguientemente, la patencia de la pérdida de la comunidad, pero no solo de la comunidad sino también del hombre.

conocido como *Alta Autoridad*. Parlamento europeo, “Fichas técnicas sobre la unión europea”, En soporte electrónico: <europarl.europa.eu/aboutparliament/es/displayFtu.html?ftuId=FTU_1.1.1.html>, consultado 15 de junio de 2014.

⁸⁵ Jean-Luc Nancy, “La comunidad desobrada”, *La comunidad desobrada*, Trad. P. Pereda, Arena, Madrid, 1999, p. 17.

⁸⁶ Otras perspectivas, en relación a la conformación de la comunidad, a partir de eso común, no hacen tanto énfasis en la diferenciación del individuo con otros conceptos, tal como lo hace Nancy, para él será importante diferenciar al individuo de la singularidad. En un filósofo que comentábamos previamente, Pelbart dice: “lo común es un reservorio de singularidades en variación continua, una materia inorgánica, un ilimitado apto para las individualizaciones más diversas”. Véase Peter Pál Pelbart, “La comunidad de los sin comunidad”, *Filosofía de la deserción*, op. cit., p. 24.

Si continuamos nuestro camino con la conceptualización de la comunidad y lo seguimos intentando a través del individuo no podremos lograr esa conformación, es necesario abordar el tema de la comunidad desde una perspectiva diferente del individuo. Para profundizar y entender esta dimensión de la comunidad se deben esclarecer dos conceptos importantes: la singularidad y el *clínamen*.

Por otro lado, como preámbulo a la discusión con Descartes, observamos los problemas que ha traído, en la actualidad, ese planteamiento del sujeto dentro de la sociedad de consumo y de una vida individual y egoísta del ser humano; el abuso del cuerpo con la tecnología, que día a día crece, patentiza una nueva condición de la situación humana.

Ese olvido de la comunidad nos hace pensar si es necesario volver a interrogarnos por ella y, si es vital volver a plantearla, observando los elementos que han hecho que sea difícil su vivencia: ¿En dónde estriba la dificultad de pensar la comunidad? Y la pregunta obligada: ¿Qué es la comunidad?⁸⁷ Ya que:

El más importante y más penoso testimonio del mundo moderno, el que reúne tal vez todos los demás testimonios que esta época está obligada a asumir (pues también somos testigos del agotamiento del pensamiento de la Historia), es el testimonio de la disolución, de la dislocación o de la conflagración de la comunidad.⁸⁸

La comunidad, queda claro, no es una reunión de individuos, los cuales se sitúan separados entre sí. No es tampoco una esencia de todos los individuos, una esencia que esté dada antes que ellos; y que, a partir de esa esencia, se conforme a cada individuo mismo. Tampoco se puede decir que la comunidad sea una unidad final, conjunto de todos los individuos y que sobrepase a cada uno de ellos, construyendo un gran individuo.

⁸⁷ La importancia de pensar la comunidad es patentizada por la urgencia que ha planteado una visión esencialista, presupuesta en el individuo como un todo, indivisible y esto lo hace urgente. Nancy en contraparte de ello dice que nada es propiamente propio sino que cada cosa debe ser reapropiada, retomada y relanzada, en constante actividad en la relación misma. De igual manera el sí-mismo debe sacar el sí-mismo ya que no hay esa identidad porque no existe un individuo cerrado.

⁸⁸ Jean Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, op. cit., p. 13.

Aunque ha habido una paradójica solidaridad entre eso que se ha llamado la comunidad y el individuo, se ha observado una dualidad entre ellos y esto explica el motivo de que ambos se encuentran atrapados; a esta ligadura, en la cual se encuentran amarrados, Nancy denomina la *absoluta inmanencia*.⁸⁹ Y la asociación dada entre ellas se convierte en su propio obstáculo ya que este concepto refiere a la realización de la auto-producción del hombre, efectuándose ella misma como su propia esencia y con ello su propia clausura. Lo que en otras palabras se indica es que se pone en común algo propio separando al mismo tiempo lo común que puede haber en ello ya que considera la unidad de esta propiedad como una realización unitaria de lo común. En esta inmanencia, el ser en común es aquello absoluto, aquello clausurado, por lo tanto, en sí mismo, y que se mantiene sin relación. Por lo que, esta socialidad, es algo ajeno a la comunidad y completamente diferente a ella, como lo es también ese confinamiento del hombre a la ausencia de relación, mencionada en la noción de individuo. Por lo que se observa una ausencia de lugar, la carencia de un *topos*, para el ser-en-común.

A la comunidad se le ha definido como la comunicación de seres singulares, separados, que no existen como tales más que a través de algo que les une, de algo que les comunica.⁹⁰ ¿Qué hace que estos seres singulares difieran del sujeto o del individuo? Al intentar responder es preciso aclarar el significado de singularidad.⁹¹ Esta manera de iniciar el estudio de la comunidad, nos llena de sorpresa, ya que si nos conducimos por el concepto en una definición común, nos lleva a destacar solamente que la singularidad se refiere a una cualidad que hace única a una cosa o persona y que por ello la hace destacar de entre lo común o lo general. Pero nos permite observar un elemento primario y a partir del cual se puede llegar a reflexionar sobre la misma, haciendo énfasis también, en la separación y la

⁸⁹ La categoría de *inmanencia* ha sido considerada un problema y obstáculo para el pensamiento de la comunidad. Una comunidad preconcebida como debiendo ser la de los hombres presupone que debe efectuar su propia esencia. Nancy, en *La comunidad desobrada*, dice que si la comunidad es pensada a partir de la inmanencia, como una suma de individuos o como una totalidad a la que estos individuos se ordenan, se presenta un problema debido a que se obliga a encontrar, o se trata de encontrar un sentido total a partir del cual se ordena la comunidad.

⁹⁰ Con respecto a esta concepción de la comunidad a partir de la comunicación, Van Rooden opina que “La razón por la cual Nancy busca una salida del pensamiento tradicional sobre la comunidad, en cierta teoría de la comunicación y de la literatura, es que el modelo del lenguaje es, para él, el modelo por excelencia de lo que está en común sin que haya lo común”, además de que Nancy se apoya con Bataille, que, según sus propias palabras, quería desarrollar una nueva filosofía de la comunicación. Véase A. Van Roode, «La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: Un desacuerdo tácito», *Revista Pléyade*, No. 7-2011, p. 89.

⁹¹ Singularidad, término que más adelante definiremos, específicamente en el pensamiento de Nancy. Sin embargo es necesario mencionar de acuerdo a lo que estamos investigando, en orden a la comunidad, que lo singular no tiene en sí una definición ya que sólo alcanza su contenido categórico cuando se relaciona con el concepto pluralidad, conformando una nueva categoría: singular/plural.

unión que se logra de esas singularidades, específicamente, a través de la comunicación. Comunidad, como estar-en-común, y cuya formación no se puede determinar como algo dado, desde una esencia ni como origen ni como destino o proyecto, sino como el simple estar juntos de las singularidades.⁹²

¿Qué es lo común que une? En lo expuesto diríamos que eso común es la comunicación; lo que permite unidad en la comunidad es la comunicación entre ellos; sin embargo, si previamente hemos dicho que la simple unión de individuos no hace comunidad, tendríamos que investigar acerca de las condiciones de base que lograrían formar una comunidad. Para ello tomamos un comentario de Nancy, para quien el mejor ejemplo de comunidad, es la muerte.

La comunidad no es de muertos, no significa esto que sean los muertos quienes constituyan la comunidad, ya que obviamente los muertos no forman comunidad; sino que se trata de encontrar qué es lo que realmente tenemos en común los hombres que existen, que tienen vida. Y, los seres humanos, tenemos causas, situaciones, valores, finalidades tan diversas que lo único que se puede constatar es que la muerte es nuestra común-unidad. Esto no implica tampoco que la muerte, como tal, sea nuestra unidad. Por el contrario, la muerte, al no estar en el mundo, es nuestra común-unión imposible. Aunque hay que hacer la precisión de que ese no-estar en el mundo se aplica no al estar muerto, sino que sobre entiende que el no estar en el mundo es simplemente el no tener existencia y no solo el no tener vida. Pero esto nos señala algo importante: nada es más común que no tener nada en común.⁹³

Tenemos ya un elemento común que nos une, el no tener nada en común; pero ¿se puede construir una comunidad de aquellos sin común? Observado este planteamiento, podemos llegar a la conclusión de que lo que nos es común a todos los seres humanos es la

⁹² Se deberá entonces entender a la comunidad como un proyecto que está llevada a interrumpir la inmanencia misma; es una búsqueda, una construcción de sentido ya que en el tiempo en que vivimos, dice Nancy, todo el sentido se encuentra en estado de abandono. Véase Jean-Luc Nancy, "El sentido del mundo", *El sentido del mundo*, Trad. J. M. Casas, La marca, Buenos Aires, 2003, p. 14.

⁹³ De entre los elementos que se han postulado como lo común está el lenguaje, pero se ha visto que a ello mismo se le imponen requisitos subjetivos, tales como capacidad de comunicar, de asociar, por lo que se concluye que ni el lenguaje puede ser eso común que nos una. Y, además, el lenguaje mismo se ha convertido en el núcleo de la propia producción capitalista. Véase Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción*, op. cit., p. 23.

diferencia, y, por ello mismo, la multiplicidad. Este es un punto que tendremos que atender más adelante.

Hagamos, ahora, una leve digresión de interés para situarnos en esa cualidad que permitirá entender la categoría de *relación* y que es el *clínamen*. Posteriormente volver a aquello que estamos analizando en la definición de comunidad y específicamente en el tema de la singularidad.

En un primer momento, el plantearse la situación de la comunidad vista desde la perspectiva del individuo, conlleva a pensar que al individuo mismo le hace falta algo que le permita unirse a otro individuo. En la analogía del modelo atómico lo que le hace falta a un individuo y que, tiene como característica el átomo, permitiría unirse a otro es el *clínamen*,⁹⁴ es decir una disposición del uno hacia el otro. Este uno-hacia-el-otro indica unión pero, al mismo tiempo, indica el versus; esa inclinación en la que un individuo se gira y se dirige al encuentro con el otro, conlleva también el desencuentro. Es un movimiento que puede llevar a cualquier parte, incluso el ser un movimiento en contra:

El *clínamen* que, a través del vacío, arriesga choques, conjunciones, separaciones y combinaciones. El *hacia* se conserva como tal hasta el contacto, aunque en el contacto persiste y prolonga sin fin la relación afinando el toque, el pesaje, la caricia o el roce, la inquietud o la conmoción del acercamiento.⁹⁵

También Deleuze retomó el concepto de *clínamen*,⁹⁶ al hablar acerca de la unidad y la multiplicidad, diciendo que es esencial que el átomo se relacione con otro, en lo interno de una estructura que se actualiza e implica que esa inclinación, en el movimiento del átomo,

⁹⁴ Con el concepto *clínamen*, Lucrecio, designa el viraje impredecible de los átomos, el cual se produce en el movimiento de los átomos a través del vacío por su propio peso. “[...] cuando los átomos caen en línea recta a través del vacío en virtud de su propio peso, en un momento indeterminado y en indeterminado lugar se desvían un poco, lo suficiente para poder decir que su movimiento ha variado. Que si no declinaran, los principios, caerían todos hacia abajo cual gotas de lluvia, por el abismo del vacío, y no se producirían entre ellos ni choques ni golpes; así la Naturaleza nunca hubiera creado nada”. Véase Lucrecio, “Libro Segundo”, *De la Naturaleza*, Catedra, Madrid, 2007, línea 215.

⁹⁵ Jean-Luc Nancy, “El gesto suspendido de una pintura”, *El peso de un pensamiento*, *op. cit.*, p. 11.

⁹⁶ Véase Guilles Deleuze, “Síntesis ideal de la diferencia”, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 279.

nunca es un cambio de dirección pero tampoco es una indeterminación sino que es la determinación original de la dirección del movimiento lo que relaciona un átomo con otro.

Para Nancy esa inclinación se conserva hasta el contacto, hasta el límite, es el ser fuera de sí como exterioridad que se abre y dispersa hasta el borde, en el reparto de las singularidades en el cual consiste el ser como comunidad.

En esta primera observación, podemos decir que la comunidad es el *clínamen* de individuos, pero al aplicar esta cualidad que mencionamos de esa inclinación, se deja la denominación de individuo ya que el individuo estaría caracterizado solo como el átomo aislado y cerrado en sí mismo. Sin embargo, este aspecto, como cualidad de los átomos no se había tomado en cuenta y, por lo tanto, tampoco se le ha considerado como un elemento importante para describir a la comunidad.

Aún queda el solucionar el tema del individuo. Es necesario tener otra categoría, en lugar del individuo, que nos permita construir a la comunidad.

Podemos emplear una pregunta que Nancy se hace: “¿qué es *un* cuerpo, *un* rostro, *una* voz, *una* muerte, una escritura –no indivisibles, sino singulares?”.⁹⁷ Pregunta en donde el énfasis está dado en el un, uno, una; en la unidad y, secundariamente, una respuesta enfática: no son individuos. El cuerpo, la voz, la muerte no son indivisibles sino singulares.⁹⁸ Y es, en este contexto, que se hace la diferencia entre la individualidad y la singularidad. La comunidad estará formada, ahora, no por individuos sino por singulares. Este cambio se da, no solamente por usar un término diferente, debido a la visión dada desde esa perspectiva esencialista del individuo, ya que, como ya lo habíamos mencionado, no se puede afirmar una esencia de la comunidad y tampoco se puede afirmar una esencia del individuo. Estas perspectivas esencialistas no han permitido observar la relación que existe entre ellos, entre los individuos. No existe *un* individuo, en el sentido de que no existe un individuo cerrado, aislado de todo, pero tampoco, por el otro lado, existe un individuo que pueda reproducir los contenidos de una comunidad. Por eso se afirma: “La

⁹⁷ Jean-Luc Nancy, “La comunidad desobrada”, *La comunidad desobrada*, *op. cit.*, p. 21.

⁹⁸ Nancy no define el término singularidad como tal, pero lo menciona en diferentes contextos. El que no lo defina tiene una razón, la singularidad solo puede ser definida a partir de la multiplicidad, es por ello que la categoría que suplirá a la de individuo será la de singularidad-pluralidad; lo cual nos permite entender el concepto. Este tema de la singularidad-pluralidad es abordada en muchas de sus obras tales como *La experiencia de la libertad*, *El sentido del mundo* y sobre todo en *Ser singular plural*.

comunidad no es una reunión de individuos, posterior a la elaboración de la individualidad misma, pues la individualidad en tanto que tal no puede manifestarse más que en el interior de tal reunión”.⁹⁹

El individuo entabla relaciones con otros individuos, y esta relacionalidad provoca un movimiento que secundariamente conlleva a que la comunidad tenga, también, un movimiento y tenga vida. Existe un dinamismo en la comunidad. La focalización de la mirada, por lo tanto, no se puede centrar en el objetivo de pensar al individuo como un ser finito, cerrado y como fundamento negativo de un sistema: se trata, consecuentemente, de pensar ya no en un individuo con esas características nuevas de las que hemos hablado, sino que a ello le corresponde, ahora, la definición de singular; de un existente singular y, simultáneamente, en esa inclinación y dinamismo hacia el otro, plural; un singular que es contemporáneo de otros y coincidente en su relación con otros. El ser-en-común es contemporáneo de la existencia singular y el ser singular existe en la relación, o según la relación; en este sentido, es la existencia lo que es ante todo singular. Tiene lugar singularmente, y no de otra manera.

Entendemos, entonces, que la singularidad es lo que distingue al existente del individuo. ¿Pero qué lo hace diferente? La diferencia estriba en que el singular, aunque lo hemos tratado en su concepto, implica la multiplicidad. La unicidad del singular consiste, simultáneamente, en su multiplicidad, el *uno* quiere decir los unos y los otros, los unos con los otros: “La creación del mundo no es la producción a partir de nada de un puro algo, que no haría así más que *implosionar* en la nada de la que nunca habría salido, sino la explosión de la presencia en la multiplicidad original de su partición”.¹⁰⁰ Lo que nos explica claramente que el ser no puede ser de ninguna manera más que siendo-los-unos-con-los-otros. La existencia es y será singularmente-plural.

Previamente comentábamos que, al tomar al individuo, no se encontraba en él esa disposición hacia el otro individuo, no existía la apertura al otro. En cuanto a la singularidad, se da el hecho de que de un singular a otro hay contigüidad, están el uno al lado del otro, pero sin continuidad, no se confunden entre sí; entre los dos hay proximidad

⁹⁹ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁰ Jean-Luc Nancy, “Que somos el sentido”, *Ser singular plural*, Arena, Madrid, 2006, p. 19.

y al mismo tiempo distancia. Puede haber contacto entre las dos singularidades pero, en el contacto, en el toque mismo, está dado y posibilitado a partir de la separación.

La singularidad/pluralidad es una categoría que retomará un papel muy importante en la obra filosófica ya que tiene un lugar en el plano del *clínamen*; pero que no tiene ese objetivo, tal como el individuo, en el orden de los átomos con sus identidades. Como consecuencia, al dar el giro de la individualidad a la singularidad se derrumba el fundamento metafísico de la subjetividad ya que la ontología de la subjetividad ha sido aquella en la que el ser, en cuanto sujeto, es fundamento; y al cambiar esta perspectiva cambiará también la filosofía que se ha fundamentado sobre ella.

Si regresamos al punto de nuestra inquietud comprobamos que la comunidad, será lo que tiene lugar siempre a través del otro y para el otro, es decir: la verdadera *comunidad* será la de los seres mortales, pero se pone en cuestionamiento cuál es el elemento que se tiene o puede tener en común en todos los seres humanos. Y se constata que en cuanto no tienen nada en común sino que la muerte puede ser ese elemento de unión, pero que lo es ya siendo sin ser, no se puede tomar como ese factor que permita construir un lazo de unión. Al ser la muerte lo común entre aquellos que ya no tienen vida, se convierte en algo paradójico pero que al mismo tiempo es lo único común que impide la unión de ellos; es su comunión imposible.¹⁰¹ La formación de una comunidad, por lo tanto, expresado en los términos anteriores, es imposible; no se puede realizar en nombre de una esencia,¹⁰² ya que:

La comunidad no es ni una relación abstracta o inmaterial, ni una sustancia común. No es un ser común, es un ser en común, o un ser uno con otro, o ser juntos. Donde juntos significa algo que no es ni interior ni exterior al ser singular [...] juntos tienen lugar allí

¹⁰¹ En este punto, Pelbart, comentando a Bataille, dice que la comunidad de los que no tienen común unidad, asume la imposibilidad de su coincidencia consigo misma, pues está fundada sobre el absoluto de la separación que necesita afirmarse para romperse, hasta convertirse en relación. Véase Peter Pal Pelbart, “La comunidad de los sin comunidad”, *Filosofía de la deserción, op. cit.*, p. 30.

¹⁰² Agamben dice, comentando a Espinoza y coincidiendo con Nancy: Todos los cuerpos (Eth.,II, lema II), convienen en que expresan el atributo divino de la extensión. Y sin embargo, por la proposición 37 *ibíd.*, lo que es común no puede constituir en ningún caso la esencia de la cosa singular. Decisiva es aquí la idea de una comunidad inesencial, de un convenir que no concierne en modo alguno a una esencia. El tener lugar, el comunicar a las singularidades el atributo de la extensión, no las une en la esencia, sino que las dispersa en la existencia. Véase Giorgio Agamben, “Principium individuationis”, *La comunidad que viene, Pre-textos*, Valencia, 2006, p. 18.

donde el interior, en tanto que interior, deviene exterior, sin que haya formación de un interior común.¹⁰³

La comunidad tal y como lo entiende, y así se le investiga, el pensamiento contemporáneo, criticando generalmente a la producción de la modernidad,¹⁰⁴ no es la sociedad producto de una simple asociación y repartición de las fuerzas y necesidades, ni significa tampoco entender la común-uniión como la creación de una unidad, de una fusión donde no se acepta la singularidad ni el desacuerdo. Esta construcción no es una obra ni, tampoco, pretende hacer obra; no tiene, por consecuencia, función ni finalidad, no es el espacio del mí mismo ni del nosotros, sino que es el espacio siempre de los otros, donde somos con-otros. En ella de acuerdo a lo que se ha ido investigando, ya no existen las vinculaciones inter-subjetivas. Dice Nancy: “La comunidad es participar en la existencia, lo que no vuelve a ser compartir alguna sustancia común, sino estar juntos expuestos a nosotros mismos en tanto que heterogeneidad: al acaecimiento de nosotros mismos”.¹⁰⁵ La comunidad, por lo tanto, no es un objeto de pensamiento, sino que es una experiencia.

Se trata de pensar, el concepto que nos ocupa, como una cuestión de sentido y no de una significación. Por lo que ella no puede determinarse de una vez por todas, no es una obra acabada; está forzada a revalorarse no en nombre o relación de otro valor, sino en una falta de valor primero y por ello no es una construcción realizada o por realizar, ya que por definición se resiste a ser obra. De aquí surge la necesidad de crear comunidad, pero no en el sentido de construirla como un constructo sino de crearla en la existencia misma, al compartirla.¹⁰⁶

¹⁰³ Jean-Luc Nancy, “La historia finita”, *La comunidad desobrada*, *op. cit.*, p. 191.

¹⁰⁴ La comunidad, tal y como lo entiende el pensamiento contemporáneo: Nancy, Butler, Bauman, Ranciere, Guattari, Badiou, etcétera. Un ejemplo lo podemos tomar de Bauman quien dice que la comunidad representa el tipo de mundo al que, por desgracia no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar y del que esperamos volver a tomar posesión. Véase Zygmunt Bauman, “Obertura”, *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid, 2006, p. VII.

¹⁰⁵ Jean-Luc Nancy, “La historia finita”, *La comunidad desobrada*, *op. cit.*, p. 206.

¹⁰⁶ Se puede decir, entonces, que la comunidad como constructo no es necesario ya que definiría como algo estable y con esa sustancia propia, lo cual contradice el pensamiento de Nancy, para quien, esa comunidad es construcción, es experiencia. En este tema Agamben estaría de acuerdo diciendo que si los hombres, en lugar de buscar todavía una identidad propia, tal como se ha hecho hasta el momento, en la forma ahora impropia de la individualidad, se adhirieran a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta, entonces la humanidad accedería por primera vez a una

La comunidad no teje el vínculo de una vida superior, inmortal o transmortal, entre sujetos, sino que está constitutivamente, en la medida en que se trate ahí de una *constitución*, consignada a la muerte de aquellos que son llamados, quizá equivocadamente, sus miembros. Pero no está consignada a ella como su obra. Así como la comunidad no es obra...¹⁰⁷

Retomando un elemento que se mencionaba en relación al olvido de la comunidad, ahora podemos afirmar que no ha habido tal olvido, sino más bien que aquello que se deseaba como constructo y que aspiraba regresar a la comunidad, a semejanza de la comunidad cristiana, no ha existido.

Resumiendo, podemos decir que el abordaje del individuo y de la comunidad, tal como lo hemos investigado, se ha hecho ligando la comunidad a un individuo que la instituye, pero esto ha sido un equívoco. Es necesario, entonces, hacer una crítica a la metafísica, que se encuentra todavía presente en el estructuralismo. Deconstruyendo esa alternativa dual entre individualismo y lo social, al sujeto moderno individual, le seguirá la noción de singularidad expuesta siempre a lo común. Es así, que al elaborar una ontología de la singularidad, Nancy piensa la existencia compartida por fuera de la lógica del *subjetum*; por lo cual era necesario proceder a una deconstrucción del sujeto de la representación situando lo común en el terreno del sentido, del lenguaje y de la corporeidad. El sujeto cartesiano, de acuerdo a lo que hemos analizado, formaría la figura invertida de la experiencia de la singularidad y, por ello mismo, de la comunidad; presentar un modelo sustancial de ella sería un error. La comunidad no es un individuo amplificado o generalizado en sus cualidades. Su reverso es entonces la comunidad conformada no por individuos sino por singulares, que se abren unos a otros en sus bordes, hasta su límite, y lo hacen en su finitud, comunicándose unos y otros en su relación recíproca a partir de la exteriorización y comparecencia, así como en el espaciamento de su reparto. Una visión de

comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más lo incomunicable. Véase Giorgio Agamben, "Sin clases", *La comunidad que viene*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁰⁷ Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, *op. cit.*, p. 34.

la comunidad desde la óptica del individuo simplemente no permitiría el punto primordial de la apertura.

7.- El cuerpo

Hemos llegado al punto que buscábamos abordar y todo el recorrido que hemos hecho nos permitirá ver con más claridad la categoría de cuerpo, ya que muchos de los conceptos que se han estudiado, por ejemplo cuando investigábamos a la comunidad, se aplican de la misma manera en la noción que nos concierne.

Pensamos acerca de la situación del sujeto creado por la modernidad y las diferentes vías de subjetivación que se han presentado como consecuencia o como forma de explicación de él mismo; además de la crítica realizada, debido a las grandes consecuencias, que en varios ámbitos, se han presentado incluido el campo de la filosofía.¹⁰⁸

El sujeto, tal como se ha puesto en juicio, ya no tiene nada que decir ni enunciar y la evidencia de su ser, tal como lo hemos dicho previamente, le adviene por esas vías que lo desarticulan o deforman. Sin embargo, sea cual sea el sustrato de cómo se subjetiviza ese sujeto, posee una manera determinada de ser y de relacionarse con el mundo.¹⁰⁹

En cada hombre hay funciones mentales como la imaginación y el pensamiento, pero también experiencias somáticas como el dolor y el placer, sensaciones y percepciones que al primer momento parecieran ocurrir, ya en el pensamiento ya en el cuerpo; sin embargo esas funciones como experiencias me podrían indicar que ese cuerpo solo es un mediador que me permite sentir y percibir. Decía Descartes que “no había en mi espíritu

¹⁰⁸ Nicol expresa una necesidad de renovación metafísica, revisando los conceptos básicos, dentro de los cuales se encuentra el cuerpo; ya que dice que el empleo inadecuado en la ontología y, de la cual se han derivado muchas dificultades hace necesario abordarla, pero no de la manera en que las teorías de la intersubjetividad lo han hecho, ya que no se ha dado respuesta a partir de ellas. Véase Eduardo Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, *Ideas de vario linaje, op. cit.*, p. 131.

¹⁰⁹ De acuerdo con el pensamiento cartesiano, ese sujeto experimenta su relación con el mundo a través de la extensión, es decir a partir del cuerpo; aunque la investigación que nos interesa no es únicamente el saber la manera en que el sujeto se relaciona con el mundo, sino qué es ese cuerpo en sí.

idea alguna que no hubiera pasado antes por mis sentidos”¹¹⁰ afirmación que hace al estar analizando las vías de conocimiento del cuerpo. Ya desde antes de Descartes se había formulado la pregunta, y para él tampoco queda atrás esa interrogante en su filosofía:¹¹¹ ¿Qué es el cuerpo? ¿Qué importancia tiene el cuerpo en el ser humano? Claramente para él, hay una diferencia entre el cuerpo y el espíritu,¹¹² de tal manera que menciona, en sus *Meditaciones metafísicas*:

Yo tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual, soy algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual, este es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.¹¹³

La idea de acercarnos a Descartes es debida a que la filosofía moderna contextualizó de una manera diferente la naturaleza del cuerpo y de la mente así también el cómo se establece su relación. Esta filosofía, de forma general, se ha entendido como un esfuerzo de separación entre el *yo* y el *mundo* lo que indica e implica la desunión, por así decirlo, de dos mundos: de uno interno y de uno externo; implicando que al hablar del mundo externo ya no incluye al *yo*, a lo interno. Por lo cual, posteriormente, habrá que salvar esa escisión ocasionada. Además de ello, podemos extraer algunos puntos importantes de reflexión. El primero de ellos responde a que si se pueden concebir con claridad, tal como se exponía en la cita previa, la separación del alma y el cuerpo. Si se puede pensar una sustancia sin la otra, se puede entonces estar seguros de que estas dos cosas son diferentes entre sí. De igual conclusión, Descartes, observa que si se sabe que existe pero no encuentra nada más que pertenezca a su esencia, es debido a que es una cosa pensante. Por lo tanto, su esencia

¹¹⁰ René Descartes, “Meditación sexta”, *Meditaciones metafísicas*, Porrúa, México, 1984, p. 203.

¹¹¹ En sí, la pregunta sobre el cuerpo y el alma no es nueva, ya desde Platón existía como incognita. Sin embargo, en el comentario de Nicol, la distinción ontológica entre cuerpo y el alma, no presenta una caracterización ontológica del cuerpo correspondiente a la caracterización ontológica del alma; tratando de responder en orden a la trascendencia. Véase Eduardo Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, *Ideas de vario linaje, op. cit.*, p. 142.

¹¹² Deleuze diría, acerca de Descartes, que ha sido el filósofo que comenzó la teoría de las distinciones y, en específico, la cuestión de si las cosas están verdaderamente distinguidas o confundidas en sí mismas. Véase Guilles Deleuze, *Cuatro lecciones sobre Kant, op. cit.*, p. 41.

¹¹³ René Descartes, “Meditación sexta”, *Meditaciones metafísicas, op. cit.*, p. 207.

consiste en ser una cosa pensante. El último punto sería cuestionarnos si yo soy mi alma o yo tengo un alma; punto interesante, como un tema para estudiar, para decir si el yo es lo mismo que el alma. Y la pregunta, consecuente, será el intentar saber cómo se da la unión entre esos dos elementos alma-cuerpo, nuestro interés es conocer esa forma de explicar esa unión.

Algunas perspectivas actuales sobre esa crítica al cuerpo la podemos encontrar en Esposito, quien al hablar acerca del riesgo de la comunidad, expresa una aflicción acerca de la exposición del cuerpo a la política y al Estado diciendo:

El cuerpo-máquina, la máquina-cuerpo, es un cuerpo que ya no se puede deshacer, por estar ya deshecho y reconstruido, como embalsamado, en su coraza corpórea. Un cuerpo definitivamente mal, porque no admite descartes, aperturas, heridas. Coincide por completo consigo mismo y por tanto es perenne: todo cuerpo solo cuerpo, siempre cuerpo.¹¹⁴

Para Agamben el cuerpo ha sufrido la mercantilización, debido a que ha sido ingresado a un mundo de valores que, por un lado, le ha llevado a una masificación y a estar sujeto al valor de cambio, aspectos ya de por sí criticables, pero que por otro lado, a partir de eso mismo ha impreso un aspecto positivo rescatándolo de aquella imposibilidad de expresarlo, a la cual había estado sometido y silenciado.¹¹⁵

Socialmente hablando, ha habido una reapropiación del concepto que nos tañe y se ha redefinido como espacio político, pero también hemos observado cuerpos excluidos por un discurso social normativo, en el que en la normalidad de la vida moderna, ha adquirido categorías tanto del sujeto como de su cuerpo que están en la base de esos mecanismos de exclusión y producción económica. ¿Cuál ha sido entonces la problemática? El cuerpo ha sido un vacío sobre el que se han escrito muchos discursos; ha sido un significante que ha permitido la apropiación de prácticas sociales, económicas y políticas; así Virno comenta:

¹¹⁴ Roberto Esposito, "El riesgo de la comunidad", *Immunitas, op. cit.*, p. 165.

¹¹⁵ Dice Agamben: "el cuerpo se despedía, tanto del grito inarticulado del cuerpo trágico, como del mutismo del cuerpo cómico y, así, aparecía por primera vez perfectamente comunicable, íntegramente iluminado. Véase Giorgio Agamben, "Collants Dim", *La comunidad que viene, op. cit.*, p. 33.

Al capitalista le interesa la vida del obrero, su cuerpo, solo por un motivo indirecto: este cuerpo, esta vida, son aquello que contiene la facultad, la potencia, la *dynamis*. El cuerpo viviente se convierte en objeto a gobernar no tanto por su valor intrínseco, sino porque es el sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas –potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etcétera.¹¹⁶

Ya no se muestra un cuerpo como presencia, sino que lo observamos disminuido e incluso como ausencia. Tal vez en ninguna etapa de la historia el cuerpo humano ha sido percibido con tan poca importancia no solo en su ocultamiento en las categorías filosóficas sino también en cuanto a esas cargas que ha tenido que aceptar en su definición misma; pero que paradójicamente, simultáneamente, han proliferado los estudios sobre la corporeidad.

El mundo, como un sistema de relaciones significantes ha producido sujetos ideales, abstractos, alejados de sus cuerpos. Se ha producido una ruptura en la que, o bien se acerca a la ciencia biológica o bien se aparta del lenguaje o, por otro lado, se asume el efecto del significante. Tal como dice Copjec, la corporeidad, se ha manifestado como una batalla entre nuestros cuerpos y nuestra biología.¹¹⁷ Por lo tanto, es una necesidad preguntar ¿tenemos o somos un cuerpo?

Se constata en la experiencia diaria y nos damos cuenta por ello, la evidencia de que a ese cuerpo lo vivimos, lo sentimos, lo sufrimos, lo padecemos, lo percibimos, lo interpretamos; lo cual nos daría la idea de que ese cuerpo solo es un mediador que nos permite relacionarnos con el mundo externo. Sin embargo, ¿se trata solamente de un cuerpo que es receptáculo del alma? ¿Se trata acaso de un espacio vacío, pero al mismo tiempo contenido en un receptáculo en el cual el alma se llega a posar? Cuestionamiento que nos permite regresar nuevamente a Descartes ya que se ha pensado en él como el fundador de la noción moderna de sujeto y que el inicio de esta época moderna se funda con la filosofía de la conciencia; pero, también, con las repercusiones que ha traído, la dualidad por él

¹¹⁶ Paolo Virno, “La multitud como subjetividad”, *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003, p. 85.

¹¹⁷ Véase Joan Copjec, “El puntal de la visión”, *Imaginemos que la mujer no existe*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 248.

investigada.¹¹⁸ Nos cuestionamos si ahora esta dualidad o su problematización responde solamente a hacer esa distinción entre ambas sustancias o si tiene otra finalidad.

Podemos observar que la problematización de esa dualidad tenía para Descartes una finalidad; explicar su unión expresaba su preocupación ante un tema que a él concernía: investigar las formas de conocimiento y la de explicar el hecho paradójico de la existencia del cuerpo humano. ¿Cómo se daba la unión entre ese cuerpo y esa alma? ¿Cómo concebir, conjuntamente a esa *res extensa* que es el cuerpo y esa *res pensante* que es el alma?

Descartes, en el *Tratado del hombre*, explica el motivo de su estudio diciendo:

Estos hombres estarán compuestos por un alma y un cuerpo. Es necesario que, en primer lugar, describa su cuerpo aparte, y, en segundo lugar, su alma también aparte; finalmente, debo mostrar cómo estas dos naturalezas deben estar ajustadas y unidas para formar hombres semejantes a nosotros.¹¹⁹

Analizando esta cita de Descartes, pareciera que la finalidad de esa división, entre cuerpo y alma, solamente es motivo de estudio de cada uno de los elementos que forman esa unidad —hombres semejantes a nosotros. Posteriormente, vendrá un segundo elemento: la unión entre esas dos sustancias, para dar una explicación del hombre, de su naturaleza y de su alma,¹²⁰ y con ello ya tendríamos la base de una antropología. Más adelante, Descartes continúa:

Supongo que el cuerpo, no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios forma con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible, de modo, que no solo confiere al exterior de la misma el color y la forma de todos nuestros miembros,

¹¹⁸ Para Derrida, la importancia de este punto, considerar a Descartes como el fundador de la constitución del sujeto moderno, radica en que la referencia a la verdad de este sujeto está intensamente asociada a él, sobre todo en el discurso heideggeriano o lacaniano. Véase Jacques Derrida, “Esto es mi cuerpo”, *El Tocar de Jean-Luc Nancy*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 66.

¹¹⁹ René Descartes, *El tratado del hombre*, Alianza, Madrid, 1990, p. 21.

¹²⁰ En otra parte de sus obras, Descartes menciona que lo primero y principal que se necesita para conocer bien la inmortalidad del alma, es formarse un concepto claro y preciso de ella, lo cual sería distinto de las concepciones que se pueden tener del cuerpo. Véase René Descartes, “Resumen de las seis meditaciones siguientes”, *Meditaciones metafísicas*, *op. cit.*, p. 144.

sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que tienen su origen en la materia y solo dependen de la disposición de los órganos.¹²¹

Sin embargo, continúa discerniendo que las cosas que concebimos clara y distintamente como sustancias diversas, por ejemplo el cuerpo y el alma son en efecto sustancias distintas y que una puede existir sin la otra;¹²² por lo que para él existe una distinción definitiva entre ambas.¹²³ El cuerpo es, en este primer momento, solamente un organismo con disposición de lugares y funciones de los órganos que lo componen; así, para Descartes, el cuerpo será algo extenso con figura y movimiento, negando que este pueda poseer algo que pertenezca a la naturaleza de la mente. Y así como la extensión es la propiedad del cuerpo, al alma le corresponderá el pensamiento. De ahí entonces, como tercer tiempo, el tratar de discurrir sobre su unión.¹²⁴ Aunque se le ha intentado dar respuesta por el propio Descartes, y posteriormente por varios filósofos más, la pregunta ha continuado abierta y para Nancy no pasa desapercibida. El cuerpo ha sido el producto más tardío que se ha elaborado en nuestro conocimiento, dentro de la cultura occidental.¹²⁵ Se busca, por lo tanto, solucionar esta problemática, tal como lo hemos observado previamente, a través de una reinterpretación de esa categoría.¹²⁶

¹²¹ *Ibid.*, p.22.

¹²² Aquí se puede observar el problema objetado a Descartes, ya que si se dice que cada una de estas sustancias puede existir por separado, entonces se trata de una distinción real entre cuerpo y alma. Deleuze dice al respecto que este será el famoso problema que envenenará a la filosofía clásica: la unión del alma como sustancia pensante y del cuerpo como sustancia extensa. El hecho de que el alma sea finita en un cuerpo, aunque el alma sea inextensa en sí misma produce la pregunta de cómo algo inextenso puede ser finito en algo extenso, introduciendo una limitación fundamental del pensamiento, puesto que va a ser la fuente de todos los errores, que limitan al mismo. Véase Guilles Deleuze, “Cuatro lecciones sobre Kant”, *www.philosophia.cl*, p. 31.

¹²³ Para Nicol, este problema de la dualidad se presenta precisamente en Descartes y no en otros filósofos como Platón, debido a dos razones: la primera es a consecuencia de que el alma, como *res cogitans*, no se funda en una experiencia mística con el mundo de la trascendencia ni en una reducción *eidética* pura. En segundo lugar, tanto se ha marcado la separación entre el alma, como *res cogitans*, y el cuerpo, como *res extensa*, que es necesario una hipótesis de correlación entre las almas. Véase Eduardo Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, *Ideas de vario linaje, op. cit.*, p. 142.

¹²⁴ Esta cuestión de discurrir sobre la unión entre el cuerpo y el alma es, en otro ámbito, la misma señalada en la unión, en cuanto a elemento en común, del individuo con otro individuo para formar la comunidad, o expresado de una forma diferente: la necesidad de observar y redefinir la tensión entre el singular y la comunidad.

¹²⁵ Jean-Luc Nancy, “Extraños cuerpos extraños”, *Corpus, op. cit.* p. 11.

¹²⁶ En contraposición, Nicol hace observar que para él, el concepto de cuerpo, como categoría no es útil en la investigación ontológica referente al hombre. Véase Eduardo Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, *Ideas de vario linaje, op. cit.*, p. 133.

Como respuesta se ha planteado la *deconstrucción del cuerpo*, al igual que con las categorías de sujeto y comunidad, tal como lo hemos comentado previamente no desde la concepción de una individualidad, sino desde el pensamiento de la comunidad dejando esa aspiración de volver a formarla de acuerdo a la renuncia de la comunidad cristiana, con respecto al factor de la común-uniión, ya que ella no es más que un ideal que se podrá alcanzar solo fuera de este mundo sino por el contrario, considerará la derivación al ser-con-otros.

Analizar y reflexionar el concepto comunidad, en la singularidad/pluralidad, como un elemento base para la explicación de la unión cuerpo/alma, tendrá dos focalizaciones importantes: la primera es que aquello que les une, también se emplea para entender y explicar la unión que hay entre los singulares: el cómo es que estamos unos-con-otros nos lleva a plantear el tema del cuerpo, de lo cual ya hemos tratado en el capítulo anterior. La segunda focalización será el analizar aquello que los une como una categoría distinta a la unión, que permita esclarecer y comprender más al ser humano.

La categoría de la cual nos ocupamos es definida por Nancy, en una de sus varias descripciones es: “la extensión del alma hasta las extremidades del mundo y hasta los confines del sí, el uno es el otro intrincados e indistintamente distintos, extensión tensa hasta romperse”.¹²⁷ Terminología compleja que tendremos que escudriñar para entenderla, por ello hemos iniciado comentando algunas reflexiones de Descartes. En un párrafo de este filósofo se afirmaba: tengo un cuerpo al que estoy muy estrechamente unido y en otra parte dice, preguntándose: ¿cómo puede la cosa inextensa difundirse a través de lo extenso?¹²⁸ Para él, aunque la mente pudiera difundirse en el cuerpo y encontrarse unida a él, esto no quiere decir que se extiende en él, pues esa propiedad, como se sabe, no es una propiedad de la mente. Aquí podemos distinguir una nota importante, para Nancy cuerpo-alma no se unen, además, en esta descripción menciona que el cuerpo es la extensión del alma, afirmación aparentemente contradictoria ya que se le estaría dando una propiedad a la mente, la cual según Descartes, no le corresponde; y el otro aspecto que tendrá que

¹²⁷ Jean-Luc Nancy, “Extensión del alma”, *58 indicios sobre el cuerpo*, Trad. D. Alvaro, La cebra, Buenos Aires, 2011, p. 51.

¹²⁸ René Descartes, “Meditación sexta”, *Meditaciones metafísicas*, *op. cit.*, p. 203.

aclararse es el punto que estamos investigando y que corresponde a observar cómo el alma y el cuerpo se relacionan.¹²⁹

En la distinción encontramos un dato base y que podemos enunciar de la siguiente manera: tanto para Nancy, como para Descartes, es un primer paso el diferenciar cuerpo/alma como cosas, de ahí buscar la manera en que se relacionan y no precisamente tratar de descubrir su unión.

Aunque, no sin mucha sorpresa, leyendo *Ego sum* encontramos una pregunta del propio Nancy, que podemos catalogar como fuera de contexto al estar refiriendo que la unión de alma y cuerpo, en la discusión cartesiana, puede estar abocada solamente a una unión funcional, no teniendo otra razón de ser; y pareciera que es algo no situado en el contexto debido a que se contrapone si la investigación que lleva a cabo es sobre la relación alma- cuerpo, o solo a una respuesta que tiene como finalidad una función:

Nosotros no planteamos pues la pregunta: ¿cómo se justifica del cuerpo y del alma? –sino esta: ¿por qué es necesaria semejante unión? ... ¿qué necesidad exige que la función (la de informarme con respecto al mundo exterior en tanto que mi conservación está interesada en ello) se encuentre, en cuanto tal como ser? ¿Por qué es necesario que la unión sustancial sea real?¹³⁰

Pero en otras partes de su reflexión, Descartes, hace ver que esa distinción de lo interno y lo externo se da por estar asociados a la existencia. *Res extensa* y *res cogitans* son naturalezas completamente diferentes pero ello no imposibilita la comunicación efectiva entre ellas ya que al estar asociadas a la existencia son dos formas de existencia de lo real. Pero el problema está, por lo tanto, en proponer algún tipo de nexo entre estas dos realidades. Por lo que, por el momento, trataremos de centrarnos en esa nueva categoría de *relación*, necesaria para poder volver a la pregunta antes planteada por Nancy. Cuestión que se

¹²⁹ Nancy considera que hay dos maneras de estudiar la unión: la hegeliana y la kantiana. La hegeliana la considera en un proceso de reunión y con la finalidad de unificación, dando por resultado la unidad; por otra parte, la kantiana observa que la unión difiere de la unidad: la unión es más que la suma de las partes y menos que la unidad. Y el pensamiento de Nancy no toma ninguno de ellos ya que la unión como tal no le importa; responde más a su interés la categoría de la relación. Véase Jean-Luc Nancy, “La ofrenda sublime”, *Un pensamiento finito*, op. cit., p. 136.

¹³⁰ Jean-Luc Nancy, “Unum Quid”, *Ego sum*, op. cit., p. 108.

tratará a partir de una reflexión, que nos desvía un poco de nuestro propósito pero que permitirá entender también, posteriormente, esa categoría de cuerpo en la obra de Nancy: la de la *relación*.

7.1.- Ontología de la relación.

Las preguntas que se han establecido hacen referencia a un mismo elemento y el contenido es el cuestionamiento y la respuesta a cómo es que esas dos sustancias, se relacionan. Este planteamiento lleva, ante la respuesta, la necesidad de investigar el tipo de relación que existe entre ambas sustancias; ya que la unión implica la relación entre ellas, pero la categoría *relación* al mismo tiempo de permitir la unión hace posible, ya que también lo contiene en el concepto, la separación y diferenciación entre ellas. Por lo cual es necesario volver a investigar sobre la relación y reconceptualizar la categoría. La importancia radica en el hecho de una confusión y, por lo tanto un problema debido a que la *relación* ocupa un primer plano a diferencia de los términos que intervienen en ella.¹³¹

En este punto, Nancy observa:

La unión no une dos sustancias de manera accidental: precisamente, ella, es substancial. O bien se podría decir que opera la sustancialidad de un accidente. La unión une sustancias. Esta no es sustancia ni accidente, no es ninguna cosa ni ninguna cualidad o propiedad de cosa (sino, precisamente, la propiedad de unión como propiedad de las dos sustancias). Ella depende de otro orden: no aquel de la *res*, sino aquel de la relación. Ahora bien, esta relación es bien específica: no es ni inclusión o de inherencia, ni de dependencia o de causalidad, ni de disyunción o de exclusión, sin por ello reducirse a la contigüidad o a la proximidad, que ya no son relaciones (sino de *vecindad*). Ella es como distinta de todos estos modos, que sin embargo también incluye. Ella forma una pertenencia tal de cada sustancia a la otra, que no se trata de una sujeción ni de una subsunción de la una por la otra,

¹³¹ En un sentido diferente se ha tomado a estos como tres elementos separados: los dos términos como polos y a la relación misma, que desempeña el papel de unir. Y en esta visión se ha considerado que lo importante, en un primer plano son los términos y el tercer elemento sería la relación de ambos; pero poner en un primer plano a la relación implica que esos términos relacionados no están en un ámbito pre-relacional.

sino más bien de una susceptibilidad de la una respecto de la otra. El alma puede ser tocada por el cuerpo y este por el alma.¹³²

La separación, dentro del contexto en que estamos hablando, es una condición de posibilidad para cualquier relación; y, por lo tanto, es gracias a la separación que hay relación.¹³³ La relación, como concepto, ha supuesto el conectar entre entidades cerradas, pero al deconstruir el concepto mismo, la relación será ahora vista como un flujo de fuerzas que afectan; si utilizamos la palabra unir, solo para entender la descripción, es un flujo de fuerzas que no solamente une, sino que también des-une.

La relación nos da a entender entonces una acción, no una sustancia. La propuesta es estudiarla no en el modo del ente sino de aquello que los estoicos designaban como lo incorpóreo.¹³⁴ Nancy menciona que esta cuádruple condición del sentido, en la *relación*, es así misma, las cuatro instancias de lo incorpóreo, de aquello que ya mencionaban los estoicos: el espacio, el tiempo, el vacío y los *lektá*.¹³⁵

La semejanza que encuentra la entabla en tanto se puede observar que la relación produce un sentido que, en un primer momento, es direccional, es decir, relación de puesta en movimiento; ya que la relación no es un puente entre dos individuos ni mucho menos la producción de un tercero, sino que indica, simplemente, esa acción que mencionábamos.

¹³² Jean-Luc Nancy, "Extensión del alma", *58 indicios sobre el cuerpo*, op. cit., p. 43.

¹³³ Jean Luc Nancy, *El «hay» de la relación sexual*, Trad. C. peretti y F. Vidarte, Síntesis, Madrid, 2001. Nancy ahonda el tema de la sexualidad, pero en lo que a nosotros concierne en la categoría de *relación* se toma como paradigma a la relación sexual, en este caso, se vuelve el eje que permite estudiar la relación en general. Aunque hay que observar que, esta conexión de la relación, es un des-concierto que depende de la heterogeneidad de aquellos que se implican en la relación. Si se analiza cuando decimos, hay o no hay relación sexual se está implicando que la relación es algo. Pero, este algo, el *hay* no da a entender que sea una sustancia, no designa ninguna cosa, y si lo entendemos de esta forma, podemos decir que no hay relación de lo sexual. Para entender entonces, lo que es la relación, es necesario asignar *lo sexual* en un ámbito fuera del de las significaciones.

¹³⁴ Lo incorporal ha designado, según Sexto, el *lektá* (lo expresable), el vacío, el lugar, y el tiempo. El sentido general de la teoría de los estoicos, acerca de los incorporales, identificando el ser con el cuerpo les llevaba a admitir, sino como existencias al menos como cosas definidas, al espacio y al tiempo. Y la relación cuerpo *lektá* es la estrategia que elige el estoicismo para dar cuenta del problema del cambio. Andrea Lozano Vásquez, «Lecktá e incorporalidad: la estrategia estoica frente al problema del cambio», *Revista Filosofía Universidad Costa Rica*, XLVI (117/118), 169-180, Enero-Agosto 2008, p. 170.

¹³⁵ Lozano hace una diferencia entre las categorías en el sentido que Aristóteles otorga a este término, considerando que categoría no es solo un término verbal, se consideran categorías las cosas que se dicen de las entidades y también las entidades como tal. Mientras que para los estoicos los *lektá* son incorporales y por ello no pueden ser ni las cosas nombradas ni los nombres que las nombran: "Un predicado estoico, entendiendo *kategoría* en este sentido restrictivo, es el incorporal que resulta de la acción de un cuerpo sobre otro, un estado de cosas que se produce en un cuerpo por la acción de otro." *Idem*.

Viene después una relación de significación que es bidireccional y finalmente una sensibilidad. Y son éstas las instancias de lo incorpóreo ya que la relación exige hacer una distinción de los lugares, una diferencia de los tiempos, un intervalo vacío entre los cuerpos y la posibilidad de la emisión y de la recepción de un decir. Esto permite afirmar, entonces, que una relación se da en la distinción; si ellos no se distinguen no serían cuerpos: un cuerpo comienza y termina contra otro cuerpo.¹³⁶ Así, al distinguirse, lo hacen en un doble sentido, en tanto que se separan y en tanto que esta separación permite que uno tenga relación con el otro. La relación, por lo tanto, tiene lugar mediante la distinción en la medida que es no siendo: “Decir que no hay relación es enunciar la propiedad misma de la relación: para ser debe no ser una tercera cosa entre los dos”;¹³⁷ y este entre los dos es el vacío, el espacio, el tiempo o el sentido.¹³⁸ Podemos, entonces, observar las cuatro instancias de lo incorpóreo: distinción de los lugares, diferencia de los tiempos, intervalo vacío entre los cuerpos y posibilidad de emisión y recepción de un decir. Pero lo importante en nuestro análisis es que si se quiere hablar de *relación* en términos de unión, es preciso tener en cuenta que la unión no puede ser uno sin suprimirse inmediatamente ella misma:

De forma general, la no-unidad y la no-unicidad del uno es la condición absoluta para que haya lo uno: es decir, lo uno y lo otro, lo uno *singuli* (siempre en plural) y no lo uno *unus*. Pues ese *unus*, el uno puramente en sí es su propia negación en tanto que se refiere a sí mismo.¹³⁹

De la cita previa podemos afirmar que la *relación* está en el ámbito de lo incorpóreo. Y esta categoría se entiende en términos ontológicos. Lo que la unión de las dos sustancias, a

¹³⁶ *Exis*, ella determina la forma exterior del ser, no a la manera de un escultor que hace una estatua, sino como un germen que desarrolla hasta un cierto punto del espacio y hasta ese punto solamente sus capacidades latentes. Véase Émil Bréhier, *La teoría de los incorpóreos en el Estoicismo antiguo*, Trad. F. Contreras, Leviatán, Buenos Aires, 2011, p. 5.

¹³⁷ Jean-Luc Nancy, *El «hay» de la relación sexual*, *op. cit.*, p. 27.

¹³⁸ Al hablar acerca de la dicotomía entre alma y cuerpo Bréhier dice: “Se conocen los argumentos de Cleantes contra la incorporeidad del alma; primero el niño se parece a sus padres no solamente por el cuerpo, sino por el alma; ahora bien, lo semejante y lo desemejante pertenecen al cuerpo, no a los incorpóreos: el alma es pues un cuerpo. El segundo es el siguiente: “ningún incorpóreo sufre con un cuerpo, ni un cuerpo con un incorpóreo; ahora bien el alma sufre con el cuerpo, cuando está enferma o herida, y el cuerpo con el alma con el rubor de la vergüenza o la palidez del temor”. A estos dos argumentos, Crisipo agrega el siguiente: “la muerte es la separación del alma y del cuerpo; pero ningún incorpóreo está separado de un cuerpo; porque el incorpóreo no toca al cuerpo”. Émil Bréhier, *La teoría de los incorpóreos en el Estoicismo antiguo*, *op. cit.*, p. 8.

¹³⁹ Jean-Luc Nancy, *El «hay» de la relación sexual*, *op. cit.*, p. 35.

través de la relación, implica que es la relación misma la que rompe la integridad de lo homogéneo, de las dos sustancias: alma y cuerpo. Esta relación, no es la relación de lo uno con lo otro sino que conlleva a la relación misma como posibilidad de que pueda haber uno y otro. Esto nos hace dar un vuelco a la noción de *relación*. Ahora la relación se entiende como constituyente del existente humano, al mismo tiempo que expresa una alteridad originaria en la cual se indica que todo uno es por sí otro; y como consecuencia, que no hay nada de esencial o identitario en el ser en común de ambas sustancias. Anteriormente ya lo habíamos comentado cuando abordaba el tema de lo singular-plural. Para Nancy, lo que hace la alteridad del otro es su ser-origen y, recíprocamente, lo que forma la originalidad del origen es su ser-otro:

El ser-otro del origen no es la alteridad de un *otro-que-el-mundo*. No se trata de Otro (inevitablemente *gran Otro*) más que el mundo, se trata de la alteridad, o de la alteración, del mundo. Podría decirse así: no se trata de un *aliud*, o de un *alius*, ni de un *alienus*, de otro en general como lo extraño que por esencia se opone a lo propio, sino de un *alter*, es decir, de *uno de los dos*: este otro, este pequeño otro, es uno de varios, en cuanto que estos son varios, es cada uno y es cada vez uno, uno entre ellos, uno entre todos y uno entre todos nosotros.¹⁴⁰

No se trata, por lo tanto, de que haya un resultante de la unión; que haya una tercera sustancia.¹⁴¹ Nancy hace la observación de que la unión es una operación única y de doble movimiento, de una ex-posición de cada uno de los cuerpos; la unión es una re-unión que se entiende como una ex-unión, no como algo que se ha dado sino como una unión en sí misma exógena.¹⁴² Lo cual implica eso que en los incorporeales llamábamos bidireccionalidad y se cumple de la forma que hemos expresado.

¹⁴⁰ Jean-Luc Nancy, "Acceder al origen", *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴¹ En cuanto a las formas de considerar la unión, Nancy, menciona que puede ser la dialéctica, la cual considera a la unión como un proceso de reunión, en su finalidad de unificación, y en su resultado, el cual debe ser una unidad. Y, por otro lado, está la kantiana, la cual considera la unión en cuanto difiere de la unidad, eso en lo que ella no es y no hace por ella misma una unidad; es decir, la unión es más que la suma y menos que la unidad. Véase Jean-Luc Nancy, "La ofrenda de lo sublime", *Un pensamiento finito*, *op. cit.*, p. 136.

¹⁴² Jean-Luc Nancy, "La extensión del alma", *58 indicios sobre el cuerpo*, *op. cit.*, p. 46.

De lo que se trata, en primer lugar, es de reconceptualizar la categoría de *relación* y, en segundo lugar, como consecuencia de esta re-categorización, la deconstrucción de la dicotomía entre alma-cuerpo. Hay un ir hacia un primer plano en el término de relación. Ya no son dos sustancias que se unen; al priorizar la relación, desustancializa a las otras dos categorías mencionadas, así que, si la relación, no es por lo tanto, algo que une, *es un flujo de fuerzas que afecta*. La relación es entonces, desde esta perspectiva, algo que indica una acción y no una sustancia, y que al ser una fuerza, un flujo, una acción, tiene una orientación y un sentido. La relación produce un sentido. He aquí el otro elemento de los incorpóreales: el sentido. Y aquí el cambio con respecto a la teorías previas en cuanto a la categoría de la *relación* y que deja muy en claro la postura filosófica de Nancy.

De este análisis de la categoría de *relación* se nos permite entender, ahora de manera simultánea, la forma de vinculación del alma con el cuerpo y del singular con la comunidad. Y que se hace a través del *toque*.

El tacto es un sentido que nos permite percibir y experimentar lo externo a nosotros, es lo que nos permite entrar en el mundo de la relación, es un movimiento que nos permite ser inherentes al mundo. A través de él podemos reconocer lo propio de lo extraño, de regresar a nosotros mismos en esa experiencia de la relación, en un encuentro con el mundo.

Nancy ilustra con una descripción, de manera bella, escribiendo en *Desnudez*:

Porque la ropa caída no pone al descubierto un cuerpo, lo oculta en el secreto de una intimidad que expone en tanto que infinita: infinitamente cercana y dada al tocar del deseo del otro, pero sustrayéndose al infinito y siempre por alcanzar. La ropa caída es signo de que alcanzar la desnudez es siempre más y siempre otra cosa que alcanzarla: la desnudez se retira siempre más allá que toda puesta al desnudo, y así es como es desnudez. No es un estado, sino un movimiento, el más vivo de los movimientos – vivo hasta en la muerte, última desnudez.¹⁴³

¹⁴³ Véase Jaques Derrida, *El Tocar de Jean-Luc Nancy*, *op. cit.* También consultar en Jean-Luc Nancy, *Desnudez*, localizado en el soporte electrónico: <[http: filosofiaytagedia.com/cursos/nancy.pdf](http://filosofiaytagedia.com/cursos/nancy.pdf)>, p. 2, consultado el 04 de septiembre de 2014.

Para Nancy ya no se trata de la unión entre dos cosas, se trata de la relación que establecen y del *toque* originado entre ellas.¹⁴⁴ El pensamiento, siendo comparado con el deseo, es descrito tal como lo leímos en el párrafo previo. No es el estar de un sujeto frente a un objeto y que simplemente ejercer el examinar; el cuerpo al estar desnudo no solo es examinado, observado, sino que es algo más. El pensamiento es eso que no puede encontrarse más que en aquello que piensa. Es el deseo que se mueve, es la desnudez que oculta y provoca el deseo, ese deseo del otro provocado y ante el cual, la desnudez es dada al tocar de él. Sin embargo, yendo aún más lejos, dice Nancy, el pensamiento no realiza una operación, ni siquiera una acción, sino que se trata de un gesto y de una experiencia. Es un gesto ya que es un *ir hacia* en sí mismo, pero no solamente como un movimiento, sino que se trata de una disposición que precede a la construcción de significado; y, es una experiencia debido a que es un ir más hacia allá de todo significado dado y acceder a una realidad que el sentido no captura.¹⁴⁵ Tocar es compartir la finitud, de experimentar la exposición, la inaccesibilidad del cuerpo.

En el párrafo previo de Nancy nos permite observar una conclusión momentánea: los cuerpos no se unen, los cuerpos se relacionan pero lo hacen desde su propio espaciamento a través del toque y el toque mismo los separa. El tacto siempre se pone fuera de sí, se desmarca de sus propios límites, y es por ello que da verdadero espacio al sentido; simultáneamente, también, da cuerpo al sentido en la medida en que lo espacia, lo moldea y lo figura. No se trata de apoderarse de un sentido de esta vida, no se trata de tocar ni de retener lo que esencialmente se aleja y, alejándose toca por su misma distancia. Tocar interrumpe y, al mismo tiempo, desborda: Nancy, al hablar acerca del *Noli me tangere*, escena que marca el encuentro de María Magdalena con Jesús, marca que su propósito es plantear un motivo central: “Tú ves, pero esta vista no es, no puede ser un tocar, si el tocar mismo debiera figurar la inmediatez de una presencia; tú ves lo que no está presente, tocas lo intocable que se mantiene fuera del alcance de ti deja ya este lugar de encuentro”.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Nancy emplea el verbo tocar (*toucher*) y el sustantivo tacto o sentido del tacto de una manera indiferente y con el mismo contenido conceptual, aunque dependiendo del contexto en el que lo desarrolla.

¹⁴⁵ Véase Jean-Luc Nancy, *Desnudez*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁴⁶ Jean-Luc Nancy, “María, magdalena”, *Noli me tangere: Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, Trotta, Madrid, 2006, p. 97.

Movimiento esencialmente de alteridad, pues jamás toca sin ser tocado, movimiento por el cual el cuerpo no puede pensarse como una singularidad. Todo cuerpo en cuanto tal está expuesto y abierto a los otros cuerpos; puede ser afectado por ellos y puede afectar también. El tacto une y separa, es un límite: “Porque solo un cuerpo puede ser abatido o levantado, porque solo un cuerpo puede tocar o no tocar... un cuerpo abre esta presencia, la presenta, la pone fuera de sí, la aleja de sí misma y por ese hecho la lleva con otros [...]”.¹⁴⁷ El cuerpo se abre al otro por la circularidad del tacto.

Por lo cual, en palabras de Nancy, podemos decir:

No tiene sentido hablar de cuerpo y de pensamiento separadamente uno del otro como si pudiesen ser subsistentes cada uno por sí mismos: no son otra cosa que su tocarse uno a otro, el tacto de la fractura de uno por otro, de uno en otro. Ese toque es el límite, el espaciamiento de la existencia.¹⁴⁸

Esta nueva dimensión de la categoría, se enfrenta, precisamente a la idea de cuerpo como receptáculo del alma. Es una nueva ontología que contradice el *cogito* cartesiano.

7.2 Ontología del Cuerpo

Tras dar un giro muy importante, cambiando la forma de conceptualizar la relación entre el cuerpo y el alma, deconstruyendo el dualismo ya no concibe la sustancia a modo de interioridad que se llega a autoproducir a través de la reflexión sobre sí misma. La interioridad tiene lugar en el espacio mismo de la exterioridad. No hay división entre el mundo interior y el mundo exterior; o dicho de una forma adecuada, no hay interioridad ni exterioridad. Así se puede entender lo que Nancy dice cuando escribe: “La exposición es

¹⁴⁷ *Idem.*, p. 76.

¹⁴⁸ Jean-Luc Nancy, “Pensamiento”, *Corpus*, *op. cit.*, p. 30.

esa puesta en espacio y ese tener lugar ni interior ni exterior, sino en abordaje o en relación”.¹⁴⁹

El cuerpo, ahora, ocupa un lugar diferente e importante, ya que él será, bajo esta óptica, el lugar donde la existencia acontece. Él mismo es un acontecimiento de la existencia; y diciéndolo de una manera diferente: es el sentido de la existencia y el lugar donde dicha existencia acontece. Entendiendo como acontecimiento aquello que permite actualizar, pero no en tanto que se actualiza una sustancia,¹⁵⁰ sino aquello por lo cual se abre la posibilidad de la actualidad por su actualización, que transforma el frente de lo actual y que al hacerlo expone la singularidad abriendo el infinito de la finitud: “Un cuerpo es el lugar que abre, que separa, que espacia falo y céfalo: dándoles lugar a hacer acontecimiento (gozar, sufrir, nacer, morir, hacer sexo, reír, estornudar, temblar, llorar, olvidar...)”.¹⁵¹

Este lugar del que hablamos debe ser entendido más bien como un espaciamiento; es decir, el lugar, en su definición no se puede reducir a la extensión, ni al espacio objetivo. El espaciamiento lo comprendemos como un abrir, un intervalo, una extensión aparentemente incorporal.¹⁵²

Ese existente, ya no puede ser entendido en términos de hombre, sujeto o de individuo tal como ya lo hemos visto sino en términos de cuerpo, la ontología solo puede ser ontología del cuerpo. El cuerpo al ser lugar donde la existencia acontece,¹⁵³ es experiencia, es sensación y percepción, imaginación y pensamiento, es acontecimiento; pero no debemos confundir diciendo que hay experiencia del cuerpo, sino que él mismo es la experiencia. No es el cuerpo quien experimenta, es la experiencia misma y ella es, también, experiencia como pensamiento; un *indicio sobre el cuerpo* manifiesta precisamente esta experiencia y de la relación entre el cuerpo-alma/pensamiento:

¹⁴⁹ Jean-Luc Nancy, “El retrato autónomo”, *La mirada del retrato, op. cit.*, p. 33.

¹⁵⁰ El acontecimiento pertenece al orden de la operación modal.

¹⁵¹ Jean-Luc Nancy, “Sin falo y acéfalo”, *Corpus, op. cit.*, p. 18.

¹⁵² Véase Jacques Derrida, “Espaciamientos”, *El Tocar, Jean Luc Nancy, op. cit.*, p. 49.

¹⁵³ Esta concepción del cuerpo, podemos observar, es en contraposición con otras categorías del cuerpo mismo; por ejemplo, la de la visión materialista, en donde se habla que el cuerpo era el comienzo y el alma es la creación diaria. No se tiene un alma como se tiene un cuerpo, ya que el alma no tiene una existencia subjetiva. Véase André Comte-Sponville, “El amor, la poesía”, *Sobre el cuerpo*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 74.

El cuerpo puede volverse hablante, pensante, soñante, imaginante. Todo el tiempo siente algo. Siente todo lo que es corporal. Siente las pieles y las piedras, los metales, las hierbas, las aguas y las llamas. No para de sentir... Sin embargo, la que siente es el alma. Y el alma siente, en primer lugar, el cuerpo.¹⁵⁴

El cuerpo es la experiencia y como eso no se puede entender en términos de una sustancia, se hace a partir del movimiento; de un doble movimiento: el cuerpo que abre espacio y que se mueve en el espacio.

Recapitulando podemos decir que todo este planteamiento del dualismo cartesiano ha servido para encontrar un nuevo ámbito al pensamiento¹⁵⁵ y al cuerpo: “El cuerpo es el lugar que abre, que separa, que espacia”,¹⁵⁶ y ello nos da la pauta para decir que como existencia se abre constantemente, y al abrirse separa, abre espacio; se espacia al mismo tiempo y al espaciarse se extiende. Espaciar es extender y abrir espacio, y al abrir espacio lo hace separando hasta las extremidades del mundo y, al mismo tiempo, hasta los confines del sí. La extensión es tensión, es el sentir la relación consigo mismo como fuera; es esto lo que es el ser sí mismo, el ser sí mismo es necesariamente ser fuera, en el afuera. El que un cuerpo sea extenso y al ser extenso y estar expuesto implica que la singularidad de la existencia, de esa existencia corporal, solo puede residir en una relación intrínseca con lo que está fuera de ella; es decir, en una relación intrínseca con el otro; es también alteridad: “un cuerpo, cuerpos: no puede haber un solo cuerpo, y el cuerpo lleva la diferencia”.¹⁵⁷ El singular es una relación con la pluralidad.¹⁵⁸

Pero el cuerpo es también exposición; al extenderse se expone y ello se logra solo a partir de otros, es por ello que al mismo tiempo que se expone anuncia la copresencia. La existencia es *con*. De mí a otro singular, de un singular a otro singular en esa existencia

¹⁵⁴ Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁵ Se propone ofrecer a la filosofía un nuevo fundamento, ya no el del individuo aislado, sino el de la singularidad-pluralidad del ser; es decir, la concepción ontológica no concibe ya al ser como una unidad sino como el espaciamiento, la abertura y el movimiento del cuerpo, el ser cuerpo de cada uno.

¹⁵⁶ Jean-Luc Nancy, “Escribase el cuerpo”, *Corpus*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵⁷ Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵⁸ La singularidad de la existencia no reside sino en una relación intrínseca con lo que está fuera de ella, con la pluralidad. El cuerpo, es por ello, una relación con otro cuerpo o una relación consigo mismo. A diferencia de la relación con una alteridad, la relación a-sí, no hace énfasis en lo otro ni en la relación sino de una identidad del sí. En una alteridad, el otro es él ya mismo, pero el ser no es una fusión, por lo que el otro ni el sí, tratándose de la relación no de alteridad sino de sí, le puede dar un origen; se trata del a-sí como apropiación de su sentido: “el sentido, es la existencia que cada vez está por nacer y por morir. Véase: Jean-Luc Nancy, “El peso de un pensamiento”, *El peso de un pensamiento*, *op. cit.*, p. 10.

con, hay contigüidad pero sin continuidad ya que la contigüidad provoca el toque pero la ley del tacto, confirma y es confirmada, en la separación. Somos singulares-plurales: “un ser-con-respecto-al-uno-del-otro tal que cada uno está y es de ahí abierto, constituido en cuanto existente”.¹⁵⁹

Por lo descrito nos preguntamos entonces ¿cuál es el punto de partida de esta categoría que investigamos?¹⁶⁰

El origen se encuentra en el espacio, el espaciamiento del espacio el cual origina un movimiento y es dado, al mismo tiempo, por un movimiento. El cuerpo es un movimiento que espacia y que al espaciarse combina el vacío y el lugar. El ser es apertura, ese movimiento de co-incidencia de otras aperturas. Nancy afirma que *ser-el-ahí* es abrir, estar abierto a y por la pluralidad de las aperturas singulares, es por ello que: “la pluralidad de los orígenes disemina esencialmente el origen del mundo. El mundo surge en todas partes y a cada instante, simultáneamente”.¹⁶¹

Pero el espacio, que abre ese cuerpo, no se trata del espacio entendido de acuerdo a las categorías clásicas, se trata del espaciamiento del espacio, el cual en este sentido es una categoría importante para el sistema de Nancy, ya que también tiene un sentido diferente.¹⁶² Retomando las características de lo incorpóreo decíamos que cuatro son sus formas pero que eso incorpóreo, ese intervalo en el que se pueden encontrar los cuerpos, nunca podrá por sí mismo ser un cuerpo. Pero si tiene como propiedad el abrirse y dividirse. Es así, que el espaciamiento no es un intervalo inerte.¹⁶³

¹⁵⁹ Jean-Luc Nancy, “Medida del con”, *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁶⁰ Definitivamente el inicio no se encuentra en la dualidad alma-cuerpo; esta dualidad que aparentemente ha sido el problema. Esta dualidad, en cuanto a su separación para su estudio, solo ha tenido una finalidad de función así como también lo fue para Descartes y que ya comentábamos previamente.

¹⁶¹ Jean-Luc Nancy, “Cuerpo, lenguaje”, *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁶² Es obvio que este espaciamiento no tiene la contextualización clásica, ya que generalmente se entiende por espacio común, tomando una figura como ejemplo, aquello que a manera de recipiente conforma un espacio o a la manera geométrica de un lugar. Así en este sentido entraría la definición aristotélica de espacio, definido como el lugar que ocupan los cuerpos, eliminando, por lo tanto, el concepto de vacío. En esta definición todo espacio contenía un cuerpo. Newton dio un nuevo concepto de espacio como sustancia inmaterial, inmóvil e infinita donde los objetos materiales flotaban. Pero no es de esta definición de la que Nancy toma para hablar acerca del espaciamiento.

¹⁶³ Por lo que, todo asunto de un discurso sobre el cuerpo estriba en que lo incorporal del discurso toque el cuerpo, es decir, que haya una relación entre lo incorporal y el cuerpo. Esto tiene que ver con cierta interrupción del uno por el otro, hace falta que lo incorporal sea interrumpido cuando toca el cuerpo y hace falta que el cuerpo sea interrumpido o abierto, cuando es tocado por lo incorporal; esto quiere decir que el discurso del cuerpo no puede producir un sentido del cuerpo ni tampoco dar un sentido al cuerpo sino más bien, tocar lo que del cuerpo interrumpe el sentido del discurso. Se trata de tocar el cuerpo, no de hacerlo significar, pero tampoco es tocar el cuerpo, sino tal o cual cuerpo, en singular. : “Tocar el

Podemos citar un ejemplo, para el entendimiento de esta categoría de cuerpo en relación con el espaciamiento, este es tomado de la comparación del tema de la encarnación de la teología cristiana, al decir que en un momento determinado, aquello que está sin forma, sin un lugar y sin materia (Dios) viene a encarnarse; viene en carne, en cuerpo, a un lugar. Significa entonces que: lo sin lugar viene a ocupar un lugar.¹⁶⁴ El lugar será la intersección del tiempo y el espacio, en el cual se da la apertura de sí mismo fuera de sí mismo. Y la afirmación se enfatiza con la misma fuerza al cuerpo; él es el lugar mismo.

Con justa inquietud nos permitimos plantear una interrogación: ¿cómo yo, cuerpo, que no tenía un lugar, vengo a ocupar un lugar? La deconstrucción que se ha llevado, a través del análisis de la categoría de relación ha permitido esclarecer que el cuerpo es un movimiento, un movimiento que es el lugar que abre y separa; un espacio que se extiende y se abre al mismo tiempo. Es así que cuando un singular aparece, originariamente aparece también un *ahí*; el singular está ahí y es, simultáneamente la separación de un *ahí*: “El ser es ahí, el ser-lugar de un ahí, un cuerpo”.¹⁶⁵ Esta afirmación nos introduce aún más en la propiedad de expresar que un singular es la separación de un ahí, cuando un singular aparece, el espacio, la extensión se extiende y se abre.

El espaciamiento es la partida de la intimidad misma, es decir, el cuerpo es sí mismo en la partida, en cuanto se separa de aquí: “la intimidad del cuerpo expone la *aseidad* pura como la separación y la partida que ella es. La *aseidad* –el a-sí mismo, el por sí mismo– solo existe como la separación y la partida de este *a*– que es el lugar, la instancia propia de su presencia, de su autenticidad, de su sentido”.¹⁶⁶ El cuerpo existe en tanto que tiene un ahí, en tanto que es un cuerpo-ahí, un cuerpo-lugar, pero en la medida en que este cuerpo-lugar exige ser pensado, no puede serlo, no se le puede pensar debido a que no está lleno, ni vacío, ni tiene exterior o interior.

cuerpo con lo incorporal del sentido y en consecuencia, hacer que lo incorporal conmueva tocando de cerca. O hacer del sentido un toque”. Jean-Luc Nancy, “Escribase el cuerpo”, *Corpus, op. cit.*, p. 14.

¹⁶⁴ Pero hay que aclarar que el sujeto arrojado al mundo, el cual se implica en el mundo, no por el hecho de estar ahí, es ya una presencia. En este aspecto, Nancy, dice que el *da* del *Dasein* heideggeriano, el ahí del existir encierra una ambigüedad ya que si es apertura y espacialidad queda retenido en la subjetividad de su *cada vez mío*. Subjetividad significa, aquí, inmaterialidad de esta posición. Lo cual no es cuerpo, no llega a su propio cuerpo. Véase Jean-Luc Nancy, “Cuerpo-teatro. El cuerpo como escena”, *La partición de las artes, op. cit.*, p. 320.

¹⁶⁵ Jean-Luc Nancy, “Un cuerpo es lo in-finito de un pensamiento”, *Corpus, op. cit.*, p. 78.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 28.

La categoría se vuelve a redefinir en *Corpus*, cuando dice:

Es una colección de piezas, de pedazos, de miembros, de zonas, de estados, de funciones. Cabezas, manos y cartílagos, quemaduras, suavidades, chorros, sueño, digestión, horripilación, excitación, respirar, digerir, reproducirse, recuperarse, saliva, sinovia, torsiones, calambres y lunares.¹⁶⁷

No hacen falta ya muchas palabras para decir, para definir lo que es el alma, lo que es la *psíque* o el pensamiento. Pareciera una forma demasiado simple de terminar el tema que hemos discurrido, sin embargo solamente es una bella descripción de decir que *psíque* es el nombre de ese *corpus*:

El cuerpo es simplemente un alma. Un alma arrugada, grasa o seca, peluda o callosa, áspera, flexible, crujiente, graciosa, flatulenta, irisada, nacarada, pintarrajada, cubierta de organdí o camufala de caqui, multicolor, cubierta de mugre, de llagas, de verrugas. Es un alma en forma de acordeón, de trompeta, de vientre de viola.¹⁶⁸

El cuerpo es simplemente un alma, sostiene la descripción. En otra parte de su reflexión nos dirá: “*psíque* siempre vale de entrada por su extensión”.¹⁶⁹ Y podemos decirlo de otra manera: el alma es la forma de un cuerpo y, consecuentemente, ella misma es *corpus*.

Corpus, la forma del cuerpo, el alma, la *psíque* extendida, es la forma de una informalidad que se adapta a los bordes, límites y contornos que se presentan.

¹⁶⁷ Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo*, op. cit., p. 23.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 167.

¹⁶⁹ Jean-Luc Nancy, *El peso de un pensamiento*, op. cit., p.25.

Conclusión

El cuerpo, como concepto, ha sido un vacío sobre el que se han escrito muchos discursos; ha sido un significante que ha permitido la apropiación de prácticas sociales, económicas y políticas.

En el trayecto de nuestra investigación hemos analizado conceptos, deconstruyendo, y posteriormente construyendo categorías que se han abordado a lo largo de nuestro planteamiento.

En un primer momento se dijo que ese sujeto que intentaba representar al hombre deja de estar presente. El sujeto no ha dado ni dará una respuesta adecuada a lo que es el hombre. La dimensión del hombre sobrepasa a la representación hecha por el sujeto moderno. Por otro lado, tampoco se han logrado respuestas al considerar al individuo. El individuo, como unidad no permite entender al ser humano en su totalidad, sino solo en una parcialidad, faltando la dimensión de algunas características que el estudio de la comunidad nos podía ofrecer. Por lo cual, se debieron reunir las categorías de *clínamen*, *ser-con*, *relación*, *sentido*, *corpus*, para postular una respuesta al cuestionamiento de origen que nos hemos planteado.

Se ha construido una categoría diferente del cuerpo. Tratando de ver al cuerpo como un *corpus* sin esencia, un singular cuya única esencia es su existencia como materialidad y exposición a los otros cuerpos, como *corpus* que existe en relación consigo mismo, y en una pluralidad.

El investigar sobre el tema propuesto nos ha conducido no solo a postular una categoría de cuerpo sino también a vislumbrar y entender algo más que viene conjuntamente con ello. Se planteó la deconstrucción del *cogito* y se ha opuesto una visión a la concepción dualista de cuerpo-alma para un solo punto de interés: distinguir aquello que los mantiene relacionados.

Se ha abordado también el punto de la modernidad en occidente y se observa que el individualismo ha sido el punto de quiebre de la sociedad; el *ser-con*, propuesto por Nancy, no ha sido el esbozo con el cual se haya trabajado.

Poner en tela de juicio al sujeto, al individuo, nos ha conducido también a estudiar a la comunidad y concluir que la propuesta es simple: no se trata de lo individual, de lo único o del uno, sino que se afirma la multiplicidad, lo común. Primero es lo plural, después lo singular.

El *ser-con* no es un simple vínculo, es un *clínamen*, implica relación, intermediación. Y estas categorías nos han conducido a plantear esa nueva categoría de comunidad y de cuerpo. Tanto en la comunidad como en el cuerpo hay primariamente la pluralidad, para construir, en un segundo momento la mismidad.

Plantear las cosas así, a primera vista, nos da la impresión de volver a lo mismo. Cuestionaríamos si fue necesario el juicio a la dualidad planteada por Descartes ya que al afirmar que primero es la pluralidad pareciera que también sostenemos la filosofía cartesiana. Sin embargo la filosofía de Nancy, a través del *ser-con*, propone el cimiento filosófico fundado en lo singular/plural del ser. Es decir, la concepción ontológica no concibe ya al ser como una unidad sino como el espaciamiento, la abertura y el movimiento del *corpus*.

Corpus es una forma de pensamiento que toca aquello que, en el cuerpo, interrumpe el sentido. Indica la fisura, la separación y el espaciamiento de una apertura, de la apertura que propicia la relación. El ser que está abierto. El cuerpo, al igual que el sentido, es sí mismo en la partida, en cuanto que él parte, en cuanto se separa de aquí.

El mundo es una disposición de presencia y esa disposición es un espaciamiento. Y la presencia no consiste solo en una posición, sino que es en la exposición misma.

En esta extensión y exposición, el contacto con la pluralidad se expresa en la experiencia del toque, ya que el tacto permite y hace sentir la proximidad de lo distante. El tacto forma *corpus* con el sentir ya que él es el sentido entero.

Corpus es apertura.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- AGAMBEN G., *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, 2006.
- AGUILAR M., *Límites de la subjetividad*, Facultad de Filosofía y letras UNAM, Fontarama, México, 1999.
- AGUIRRE J.A, VEGA E., *Del enfermo imaginario al médico a palos*, Plaza y Valdés, México, 2002.
- ÁLVAREZ E., *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- AMENGUAL G., *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós, Madrid. 1998.
- ARENDT H., *La Condición Humana*, Paidós, Madrid, 2005.
- BAUMAN Z., *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid, 2006.
- _____, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.
- BERIAN J., *El sujeto transgresor (y transgredido)*, Anthropos, Barcelona, 2011.
- BERMAN M., *Todo lo solido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 2011.
- BRÉHIER Émil, *La teoría de los incorporeales en el Estoicismo antiguo*, Trad. F. Contreras, Leviatán, Buenos Aires, 2011
- BRUNSTEIN N., GERBER D., Orvañanos M., *La reflexión de los conceptos de Freud en Lacan*, Siglo XXI, México, 2005.
- BURGER C., BURGER P., *La desaparición del sujeto*, Akal, Madrid, 2001.
- CASSIRER E., *Antropología Filosófica*, FCE, México, 1945.
- COPIEC J., *Imaginemos que la mujer no existe*, FCE, Buenos Aries, 2006.
- COPLESTON F., *Historia de la filosofía, vol. 4 de Descartes a Leibniz*, Editorial Ariel, México, 1992.
- DELEUZE G., *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 1981.

_____, *Cuatro Lecciones Sobre Kant. Dictadas entre Marzo y Abril de 1978*, Edición Electrónica, <www.philosophia.cl>, Universidad ARCIS.

_____, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

_____, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.

DERRIDA J., «Hay que comer o el cálculo del sujeto», entrevistado por Jean-Luc Nancy. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragolini, *Confines*, no. 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Edición digital de Derrida en castellano: <www.jacquesderrida.com.ar>.

_____, *El Tocar de Jean-Luc Nancy*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

DESCARTES R., *Meditaciones metafísicas*, Porrúa, México, 1984.

DOREY R., CASTORIADIS C., ENRIQUEZ E., y cols., *El inconciente y la ciencia*, Amorrortu, 1993.

ESPOSITO R., *Immunitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

GUATTARI Rolnik S., *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.

HABERMAS J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993.

HEGEL G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Abada, Madrid, 2010.

HEIDEGGER M., *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1951.

_____, *Seminarios de Zollikon*, Trad. A. Xolocotzi, Jitanjáfora Morelia, 2007.

Hombre, Bogotá, 2004.

LACAN J., *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 387.

LEVINAS E., *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974.

LOZANO A., «Leckta e incorporalidad: la estrategia estoica frente al problema del cambio», *Revista Filosofía Universidad Costa Rica*, XLVI (117/118), Enero-Agosto, 2008, pp. 169-180.

LUCRECIO, *De la Naturaleza*, Catedra, Madrid, 2007.

MILMANIENE J. E., *El lugar del sujeto*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007.

NANCY J. L., *58 indicios sobre el cuerpo*, Trad. D. Alvaro, La cebra, Buenos Aires, 2011.

- _____, *El sentido del mundo*, Trad. J. M. Casas, La marca, Buenos Aires, 2003.
- _____, *La comunidad desobrada*, Trad. P. Pereda, Arena, Madrid, 1999.
- _____, *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona, 2003
- _____, *La declosión*, La cebra, Buenos Aires, 2008.
- _____, *La mirada del retrato*, Trad. I. Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- _____, *La partición de las artes*, Pre-textos, Valencia, 2013.
- _____, *Ser singular plural*, Arena, Madrid, 2006.
- _____, «De un lado», *Estudios*, Trad. Maria Konta, 107-vol. XI, invierno, ITAM, 2013, pp. 141-2.
- _____, *A la escucha*, Trad. H. Pons, Amorrortu, París, 2002.
- _____, *Corpus*, Trad. P. Bulnes, Arena, Madrid, 2010.
- _____, *Ego sum*, Anthropos, México, 2007.
- _____, *El «hay» de la relación sexual*, Trad. C. peretti y F. Vidarte, Síntesis, Madrid, 2001.
- _____, *El intruso*, Trad. M. Martínez, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- _____, *El peso de un pensamiento*, Ellago, Castellón, 2007.
- _____, *En el cielo y sobre la tierra. Conferencia sobre dios a los niños*, La cebra, Buenos Aires, 2010.
- _____, *Georges*, Reflexiones marginales, Año 4, número 22. Agosto-Septiembre 2014.
- _____, *La comunidad desobrada*, Trad. P. Pereda, Arena, Madrid, 1999.
- _____, *La existencia exiliada*, Archipiélago, Barcelona. 1996.
- _____, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- _____, Nancy, *El olvido de la filosofía*, Trad. Pablo Perera Velazamán, Arena Libros, Madrid, 2003.
- _____, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Trad. J. M. Garrido, Arena, Madrid, 2005.
- _____, *La partición de las voces*, Avarigani, Madrid, 2013.

_____, *La representación prohibida*, Trad. M. Martínez, Amorrortu, Buenos Aires 2007.

_____, *Ser-con y democracia*, Revista Pléyade 7, vol. IV, Núm. 1.

_____, *Tumba de sueño*, Trad. H. Pons, Amorrortu, París, 2007.

_____, *Un pensamiento finito*, Trad. J. C. Moreno, Anthropos, Barcelona, 2002.

NICOL E., *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1996.

_____, *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990.

_____, *La idea del hombre*, Herder, México, 2004.

PELBART P., *Filosofía de la deserción*, Tinta limón, Buenos aires, 2009.

RESTREPO C. E., «Sobre la comunidad desobrada. Sé Cautó», *Revista de Filosofía, Ciencia y Arte*, No. 24. Cali, julio-diciembre 2006, pp. 123-132.

RODRÍGUEZ J. M., «Deconstruyendo a Derrida: Vida y sobrevida», *Estudios*, 107-vol. XI, invierno, ITAM, 2013.

RODRÍGUEZ R., *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.

ROODE A. V., «La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: Un desacuerdo tácito», *Revista Pléyade*, No. 7-2011.

TOSCANO M. C., *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*, Siglo del hombre, Bogota, 2004.

TOURAINÉ A., *Crítica de la modernidad*, Trad. A. Bixio, FCE. México, 2012.

VATTIMO G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987.

VIRNO P., *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003.