

circum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 6 / Vol. 10 / 2020

- ⌚ Consideraciones en torno al acoso escolar:
Género y ciberbullying
Mauricio Meneses Padilla
- ⌚ La memoria y la existencia como garantes del haber-sido
Ricoeur y Nancy
Salvador Vega Valladares



- ⌚ Ceguera voluntaria.
El vacío que deseamos ocultar
Héctor Sevilla Godínez
- ⌚ Las fronteras entre lo teleológico y lo deontológico
en la filosofía práctica de Paul Ricoeur
José Alfonso Villa Sánchez

La memoria y la existencia como garantes del haber-sido Ricoeur y Nancy

Salvador Vega Valladares

Resumen

El presente artículo expone las posturas básicas que los filósofos franceses, Paul Ricoeur y Jean-Luc Nancy, aseveran a cerca de las nociones del acontecimiento, del haber-sido y la necesidad de un garante que justifique a la existencia. Se trata de la noción de la temporalidad frente a la pesquisa de un garante que mantenga una forma de permanencia. Estos dos filósofos se acercan, desde distintas tradiciones y métodos, esencialmente a un mismo problema.

Palabras Clave: Memoria, existencia, Ricoeur, Nancy, sentido, acontecimiento.

Abstract

This article exposes the basic positions that the French philosophers, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy, assert about the notions of the event, of having-been and the need of a guarantor to justify existence. It is the notion of temporality in the face of a guarantor's research that maintains a form of permanence. These two philosophers approach, from different traditions and methods, essentially the same problem.

Key Words: Memory, existence, Ricoeur, Nancy, meaning, event.

Introducción

A guisa de introducción, recorreremos lo que Heidegger estudia como una confrontación metafísica entre el “querer” frente al “fue” (Heidegger, 2005); asevera que el ser del ente ha sido la voluntad de querer; es decir, que metafísicamente el “querer” ha determinado todo lo ente. Siguiendo a Schelling, afirma que desde la antigüedad la última instancia del ser, y en donde se exponen todos sus predicados, es el “querer”. Toda la totalidad de lo ente tiene su facultad en la esencia de la voluntad.

Leibniz comprende al ser del ente como *mónada*, la cual es *percepio* y *appetitus*, representación y tendencia; la forma de la voluntad-razón está en Kant, Fichte y Hegel; de igual manera en Schopenhauer, en sus nociones de voluntad y representación; en Nietzsche en su aseveración del ser original como voluntad de poder: la forma del ser del ente como voluntad no puede ser una mera coincidencia de los pensadores, sino que el ser como voluntad también expresa al hombre como querer. Y según Nietzsche, la venganza como la esencia metafísica que asecha todo lo que se representa, también entra en este mismo juego. La antigüedad entendía lo presente como aquello que es; pero cómo entender el re-presentar que tiene el doble movimiento de lo presente y de lo que ya no es:

Frente a lo que fue, el querer ya no puede hacer nada. Ante todo lo que “fue” el querer ya no tiene nada que hacer. Este “fue” se subleva contra el querer de la mencionada voluntad.







El “fue” llega a ser la piedra de escándalo de todo querer. Es aquella piedra que la voluntad ya no logra remover. De esta manera, el “fue” se va haciendo una pesadumbre y un rechinar de dientes de todo querer que, como tal, siempre quiere avanzar; y es esto justamente lo que no puede hacer frente a lo que está ya determinado y dejado atrás en cualidad del pasado. Así, pues, el “fue” es la contrariedad para todo querer (Heidegger, 2005, pp. 92-93).

Heidegger pone el dedo en la llaga del corazón moderno: el deseo y la voluntad por ser, por ser infinitamente, frente al “fue” que todo lo acaba, que todo finiquita.¹

¹ Sartre testimonia de forma magistral esto: “Puesto que la muerte no aparece sobre el fundamento de nuestra libertad, no puede sino quitar a la vida toda significación”. (Sartre, 2008, p. 729).

Lo que pasa, lo que está representado pero no presente, es un muro infranqueable de toda voluntad; querer y pasar son las fuerzas que se destruyen mutuamente; y sin embargo, el “fue” nunca deja de pasar, y la voluntad sí se ve minada, detenida, frustrada: poco a poco, el querer llega a ser repugnancia por sí mismo, “repugnancia contra el fue”; la voluntad se opone a sí misma ante la contrariedad y el dolor por el pasar. Aquí es en donde se da un giro fundamental: “En cuanto la voluntad sufre por el pasar, siendo ella misma lo que es precisamente como tal sufrimiento, a saber la voluntad, en tanto la voluntad queda entregada a su querer al pasar” (Heidegger, 2005, p. 93). La voluntad, *per se*, es sufrimiento, dolor por lo que le falta, por el deseo de un objeto que lo mueve y que nunca obtiene; pero al unirse al dolor por el pasar, se entrega a él, es querer a algo

que pase, o mejor, a que todo pase. Si la voluntad ya no puede con el pasar, su deseo se adhiere a él: si todo ha de pasar, hay que anegarse a ese pasar; hay que tender a él. La voluntad también debe pasar: “La voluntad contra todo ‘fue’ aparece como voluntad de pasar”² (Heidegger, 2005, p. 93).

Este es el asunto que tratamos en el presente trabajo: el pasar, la paseidad que todo se lleva y que quizá es con lo que se las ha tenido que ver la filosofía desde la antigüedad. Ante el haber-sido, Ricoeur propone como único garante de lo que aconteció, a la memoria (humana y divina), que es el fundamento de la historia y de sus posibles mixtificaciones; Nancy, a la existencia, a lo inmemorial.

La memoria como garantía del haber-sido

Paul Ricoeur, en su célebre obra *La memoria, la historia y el olvido* (2010), busca, entre otras cosas, dar cuenta desde la fenomenología y la hermenéutica, del esfuerzo humano de la memoria ante lo que se le presenta como un problema capital: la experiencia temporal. Es en la memoria en donde se encuentra la originalidad hacia el pasado, y desde ella es en donde se sostiene la historia y no al revés, pues ésta última puede ser tanto veneno como remedio.

² *Ibidem*. Quizá uno de los más claros ejemplos lo expresa Schopenhauer cuando propone el abandono a toda voluntad. Albert Camus también da cuenta magistralmente de esto en su obra dramática *El malentendido*, cuando hace decir a Marta: “Lo que haya de humano en mí no es lo mejor de mí misma. Lo que hay de humano en mí es lo que yo deseo, y para obtener lo que deseo, creo que lo aplastaría todo a mi paso” (Camus, 1982, p. 54).

Esto ante los excesos de una memoria llena de olvidos y mixtificaciones, y en pro de una “memoria justa”.

En el primer apartado de esta obra, Ricoeur se traza una vía metodológica distinta a la que la tradición siguió en el tema de la memoria que la instaló en el “yo”, y busca más bien encaminarse no desde el “¿quién?” sino desde el “¿qué?”, atravesando el “¿cómo?”³ Para esto se enfrenta con la posición que coloca a la memoria como una representación del pasado a través de la imagen y el recuerdo, y la asume como una dimensión de la imaginación. Ya desde Platón se encuentra el *eikón* que representa a la cosa ausente. Ricoeur se detiene especialmente en Aristóteles y en su texto titulado *De memoria et reminiscencia*, que se encuentra en una recopilación llamada *Parva Naturalis*, en donde afirma que “La memoria es del pasado”, que en el alma es en donde se resguarda lo que se pensó, habló y se escuchó antes. Con esto, Aristóteles introduce la noción de la temporalidad; además da una respuesta a la aporía que evidencia esto: “¿cómo al percibir una imagen, puede uno acordarse de algo distinto a ella?” (Ricoeur, 2010, p. 35); y lo hace con la intención de introducir a la inscripción (*graphé*) que señala la co-pertenencia de la ausencia y la presencia; el *phantasma* del signo en sí mismo y el *eikón* al que difiere.

Podemos afirmar que el punto de partida de Ricoeur es que la memoria, como veremos, es el garante epistemológico del haber-sido ontológico:

³ Para esto se ayuda de los conceptos griegos de *mnēmē* –que señala un *phatos* involuntario y pasivo– y *anamnēsis* –una rememoración activa, de búsqueda–.



No tenemos otro recurso, sobre la referencia del pasado, que la memoria misma. A la memoria se vincula una ambición, una pretensión, la de ser fiel al pasado; al respecto, las deficiencias propias del olvido (...) no deben tratarse de entrada como formas patológicas, como disfunciones, sino como el reverso de sombra de la región ilustrada de la memoria, que nos une a lo que ocurrió antes de que hiciésemos memoria de ello. Si se puede criticar a la memoria su escasa fiabilidad, es precisamente porque es nuestro único recurso para significar el carácter pasado de aquello de lo que declaramos (Ricoeur, 2010, p. 40).

El fenomenólogo francés reafirma continuamente que la memoria es el único garante de que algo pasó o sucedió, incluso antes de decirlo o declararlo. Con esto busca dar cuenta de las desmesuras de los falsos testimonios que rompen con la fidelidad a lo que pasó, olvidos sistemáticos, mixtificaciones de la memoria, usos y abusos de la historia que rompen con la posibilidad de la veritatividad y la justa memoria. Siguiendo a Bergson, las cosas y los pensamientos son recordados dentro de un acontecimiento único e irrepetible de las circunstancias particulares. El recuerdo y la memoria se distribuyen en la multiplicidad; lo propio del primero es la espontaneidad y representación; en cambio, de la segunda, la unidad y acto. La memoria-hábito “actúa”, mientras que la memoria

que imagina remonta tras de una imagen.⁴ De la mano de Casey, Ricoeur une el lugar y lo vivido en la “espacialidad vivida”; el lugar no puede estar sin efecto de la cosa, pues ésta lo llena en el sentido aristotélico, de que el espacio es la forma vacía de un cuerpo/volumen determinado. El lugar y el tiempo se vinculan efectualmente a la memoria declarativa que los evoca y narra. La *epokhé* husserliana no puede pasar por alto el tiempo y el espacio vivido y su relación con el tiempo objetivo y el espacio geométrico:

El cuerpo constituye, a este respecto el lugar primordial, el aquí, respecto del cual todos los otros lugares están allí. En este sentido, es completa la simetría entre espacialidad y temporalidad: “aquí” y “ahora” ocupan el mismo rango, al lado del “yo”, “tú”, “él” y “ella”, entre los deícticos que marcan y modulan nuestro lenguaje (Ricoeur, 2010, pp. 64-65).

El cuerpo vivido es el centro que determina los lugares con respecto a él, pues todo se concentra en el “aquí y ahora” que incluye el cuerpo, fecha y espacio. Por esto se pregunta si es posible la suspensión del espacio y el lugar del cuerpo vivido: “¿Puedo evitar unir mi aquí al allí determinado por el cuerpo del otro sin recurrir a un sistema de lugares neutros? (...) ¿Podría uno considerarse próximo de alguien distinto

⁴ Ricoeur recuerda en esto a Bergson: “Para provocar el pasado en forma de imágenes, hay que poder abstraerse de la acción presente, hay que saber otorgar valor a lo inútil, hay que querer soñar. Quizá solo el hombre es capaz de un esfuerzo de este tipo” (Ricoeur, 2010, p. 45).



sin un bosquejo topográfico?” (Ricoeur, 2010, p. 65). Los espacios y tiempos fenomenológicos no pueden estar desvinculados del espacio y tiempo cosmológico. Es así por lo que la conmemoración ritual y pública es una forma de oponerse al olvido por las huellas que van menguando a través del tiempo aristotélico que “consume y deshace”.

Ricoeur explora en este tenor la relación que el filósofo y el historiador deben de tener ante la muerte. En esto, se introduce desde Heidegger y Hannah Arendt; el primero coloca a la angustia como la vía de la autenticidad ante la posibilidad más propia del *Dasein*: ser-para-la-muerte. Arendt parece oponerse a esta angustia con su noción de “natalidad”, que es el fundamento de la “vita activa”. Propone dos

camino para el diálogo entre el filósofo y el historiador; al estudio heideggeriano del cuidado le agrega el factor del cuerpo propio y su deseo de seguir siendo. La muerte es reconocida como el fin del cuerpo-objeto; el tener que morir está distanciado del querer vivir, del poder ser un todo: “La biología sólo enseña un *tener qué* general, genérico: porque somos esa clase de vivientes, tenemos que morir, debemos *morir*. Pero, incluso interiorizado, apropiado, este saber sigue siendo heterogéneo del deseo de vivir, del querer vivir, esa figura carnal del cuidado del *poder ser un todo*” (Ricoeur, 2010, p. 462).

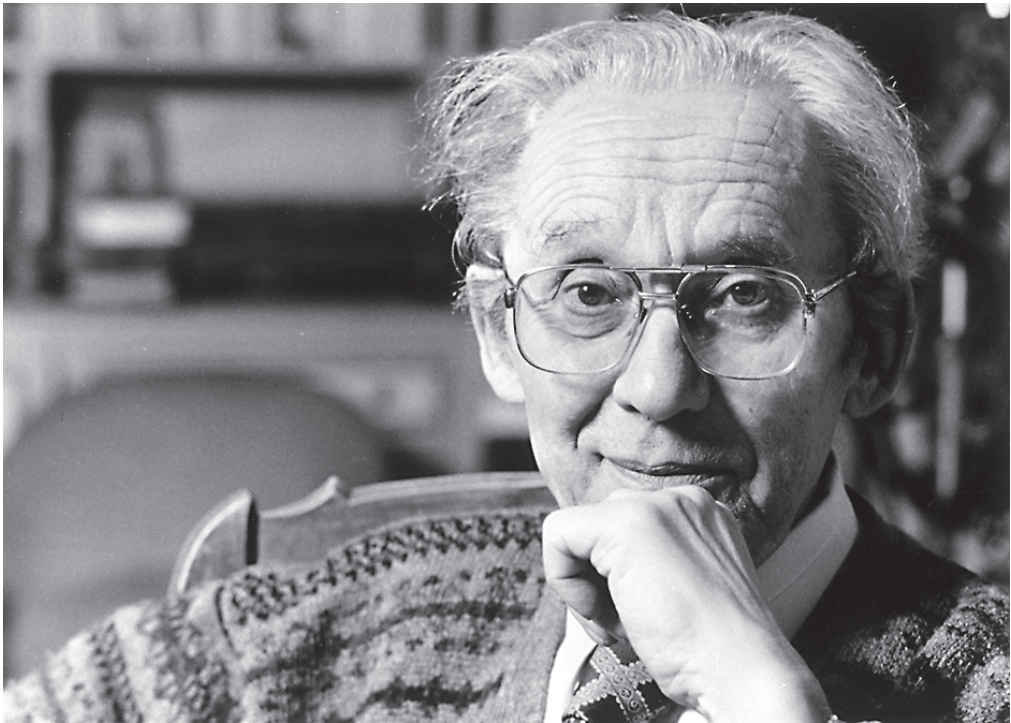
La segunda pista se detiene en la pluralidad, es decir, la muerte del otro en donde se dan la pérdida y el duelo. La pérdida del otro afecta al sí mismo; el duelo,

que tiene como finalidad la aceptación de la muerte del otro, indica también la aceptación de la muerte en la propia vida. El diálogo entre la filosofía y el historiador se basa en la atestación y en la paseidad, en el haber-sido. Los “ausentes de la historia” están infranqueablemente en el haber-sido; la vida que tuvieron antes de que la muerte se llevara su huella es condición de posibilidad de que la mirada del historiador se pose sobre ellos.

Hemos anticipado muchas veces la prioridad del “haber-sido” sobre el pasado en ex-sistido en los términos siguientes: el “ya...no” del pasado -decíamos- no puede oscurecer el enfoque historiador que pone su mirada

en los vivos que existieron antes de convertirse en los “ausentes de la historia” (Ricoeur, 2010, p. 468).

Ricoeur propone, entonces, un puente entre el haber-sido y lo que pasa, en su noción de deuda, tomada como herencia y no como culpa. Es en este vínculo en donde está inscrita la *representancia* de Ranke, que se expone como fundamento para que el historiador formule lo pasado “tal como efectivamente sido”. La dialéctica entre la categoría ontológica de la deuda-herencia y la *representancia*, mantiene una relación fundamental entre el filósofo y el historiador, pues: “El mismo objetivo del pasado como ‘sido’ sale reforzado, ya que ‘habiendo sido’ significa haber sido presente,



Paul Ricoeur

viviente, vivo” (Ricoeur, 2010, p. 471). El presente vivido de aquel que ya pasó, que desapareció de la historia, queda en un suspenso irremovible que posibilita al historiador hacerlo presente.

La historia trata principalmente de traer al presente a los muertos. El anonimato de los hombres se muestra como un problema de todos aquellos que pasan inadvertidos por la atención histórica: en este sentido, la historia se trata de la muerte. Mas la filosofía ve esto como la incorporación de la representación, es decir, de la ausencia. Y ante esto queda la idea del acto de sepultar, como huella permanente del duelo. Y sin embargo, esta huella no muestra más que la ausencia: “La historia será ese ‘discurso’ que organiza en torno a un ‘presente’ que falta” (Ricoeur, 2010, p. 473). La muerte, la ausencia se hace presente a los vivos, al lector que, de manera performativa, recrea el pasado perdido. Mas el discurso histórico se muestra en su doble ausencia: aquello que señala y que éste nunca es tal cual fue. Una de las posibles salidas que atisba nuestro filósofo francés es la noción kierkegardiana de “repetición”, la cual no es una restitución ni un volver a efectuar lo irreversible, sino un nuevo realizar de la deuda-herencia en donde se hace un sitio a los muertos: “La meditación sobre la repetición autoriza un poco más, bajo la idea de que los muertos de otro tiempo fueron vivientes y que la historia, en cierto modo, se acerca al haber-sido-viviente. Los muertos de hoy son los vivos de ayer, actuantes y sufrientes” (Ricoeur, 2010, p. 491).

Ricoeur se distancia de la posibilidad de lo imaginario que construye figuras de

los muertos, de uno mismo muerto: “¿Los vivos y los muertos? No: los vivos y el recuerdo de los muertos en la memoria de los vivos. Lazo de memoria” (Ricoeur, 2008, p. 30). Los muertos no están en un imaginario trans-mundo, no en la Muerte, sino que se encuentran anclados en los vivos, en su memoria. El “lazo de memoria” es la apelación a la historia. En este sentido es que los vivos nunca podemos soltar a los muertos. Sólo en los sobrevivientes se encuentra el recuerdo de los muertos; sobrevivientes que se preguntan por lo que serán cuando estén muertos; el sobreviviente se pregunta por su “yo” muerto; a esto Ricoeur le nombra como la “obsesión del ante futuro”: es la angustiante mirada del espectador que imagina al moribundo ya muerto y que lanza sobre sí esa mirada anticipándose a su muerte. A esto le contrapone la noción de “acompañar”, de estar delante del que “lucha por la vida hasta la muerte” (Ricoeur, 2008, p. 41); la amistad no es otra cosa que este acompañamiento que se da en la vida hasta la muerte: “está solo en el morir, pero no muere solo” (Ricoeur, 2008, p. 43). Sólo así se logra romper con la imaginaria Muerte que da lugar a comprender de la misma manera al muerto y al moribundo: todos están ya en este punto mortal. Y en esto radica cierta maldad: Masa indistinta, *masa pertita*, de muertos y moribundo.⁵ La muerte se representa como el espectro que adquiere más realidad que la

⁵ En *El Malentendido*, Camus lleva al extremo la idea de esta *masa pertita* como justificación del crimen: a los asesinados sólo se les adelanta lo que ya de por sí llevan de suyo, que es la muerte. Incluso puede ser una “acto de piedad” este adelantarles lo inevitable, pues es sin dolor (Cfr: Camus, 1982).



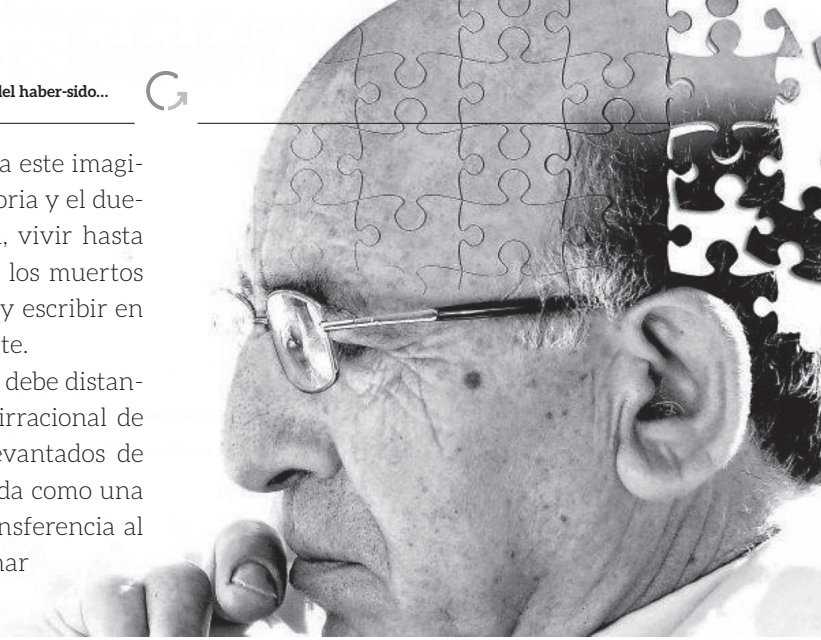
vida misma. Lo que destruye a este imaginario de la muerte es la memoria y el duelo, que es acto de la vivencia, vivir hasta la muerte con la memoria de los muertos a través de la escritura: vivir y escribir en contra del olvido y de la muerte.

La resurrección también debe distanciarse de todo lo imaginario irracional de un retorno de los cuerpos levantados de ultratumba, y debe ser asumida como una oposición a esto, como “la transferencia al otro del amor por la vida. Amar al otro, mi sobreviviente” (Ricoeur, 2008, p. 63). Pero

esto debe ser adjudicado desde un desapego que pueda exponer lo esencial, una disponibilidad para lo fundamental: “Nada se me debe. No espero nada para mí, no pido nada (...). Acepto no ser más” (Ricoeur, 2008, p. 65). No se trata ya ni siquiera de una solución divina que justifique los pecados, sino la justificación de la existencia misma que no puede ser tomada más que como renuncia a ser. Sólo Dios puede hacer esto; sólo en Él cada existencia hace una diferencia. Aquí Ricoeur se hermana con Don Miguel de Unamuno⁶ y aspira a seguir siendo, después de la renuncia de ser, a salvarse en la *memoria* de Dios: “Dios se acuerda de mí” (Ricoeur, 2008, p. 64).

Esta memoria divina deberá salvar el sentido a través de una *gracia* en la que éste no pueda ser suprimido en la pasedad, por el “no más”; ello a través de un esquematismo de lo Eterno en el que lo

⁶ Don Miguel de Unamuno afirma lo siguiente en el mismo tenor: “Queremos salvar nuestra memoria, siquiera nuestra memoria. ¿Cuánto durará? A lo sumo, lo que durare el linaje humano. ¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios?” (Unamuno, 2003, p. 41).



temporal retoma la existencia en una acumulación de un “instante totalizante”. Esto no se trata de salvación, sino de “salvar el sentido”. Ricoeur mantiene el absoluto pasar inexorable de Jankélévitch, pero este paso requiere de la gracia de una memoria eterna que garantice y atestigüe el sentido de la existencia en su justificación: “Nada se pierde de lo que ha sido. Significación mínima: nadie podrá hacer que ese ser no haya existido. Pero en esta significación falta la *gracia* del sentido *preservado*” (Ricoeur, 2008, p. 68).

Concluyendo; el acontecimiento, que es lo que pasa y se va, es la deuda-herencia inexorable del haber-sido, en donde los muertos se ausentan; la memoria es el único garante veritativo para dar cuenta de ello a través del testimonio que posibilita el discurso histórico. La historia es el acto presente de sepultar a los muertos del pasado en su haber-sido vivientes. Ricoeur desarrolla magistralmente los alcances y límites de la memoria como garante del



haber-sido, con el propósito de establecer los parámetros de la memoria feliz. El haber-sido no puede ser suprimido: en este sentido, la existencia es absoluta, nada puede hacer que quien “fue” borre este hecho. Y sin embargo, la existencia queda sin sentido, sin una *gracia* que justifique la preservación del inexorable haber-sido. La memoria de Dios es la “significación mínima” que da sentido a la existencia.

Ahora exploraremos brevemente la vía que realiza el filósofo francés, Jean-Luc Nancy en su existencialismo ontológico del ser singular plural que se centra en la noción de acontecimiento; esto con el propósito de ir explorando una garantía ontológica del haber-sido. El punto de conexión es el propio exergo con el que Ricoeur comienza *La memoria, la historia y el olvido*: “El que fue ya no puede no haber sido: en adelante, este hecho misterioso y profundamente oscuro de haber sido es su viático para siempre” (Ricoeur, 2010, p. 9).

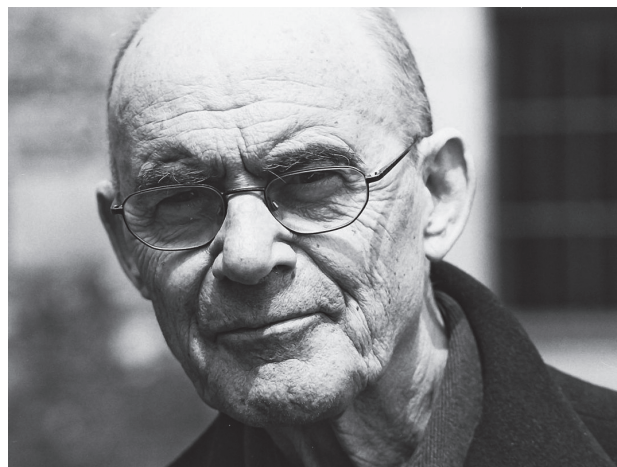
Nancy y el existencialismo ontológico

El filósofo francés, Jean Luc Nancy, responde a la cuestión por el sentido que “nosotros somos el sentido” (Nancy, 2003, p. 68.). Pero este “nosotros” no es algo identificable o que pueda ser presentado sino que se escapa y se *excribe*.⁷ El sentido no puede estar en ninguna impronta o inscripción, sino que

⁷ Nancy utiliza este neologismo para exponer lo siguiente: “A ese derramamiento de sentido que *produce* el sentido, o a ese derramamiento del sentido a la oscuridad de su fuente de escritura, yo lo llamo lo *excrito*” (Nancy, 2002, p. 39).

toca el límite de lo que ella representa para re-entramos al exceso del sentido de lo que se intenta cernir en la significación. Es así que el sentido ya no es orientación o significación, sino el “nosotros” ontológico que es lo más “sentido” y a la vez, inconmensurable. Lo que siempre *hay* es la experiencia del sentido en cuanto experiencia del mundo; mundo y sentido no se distinguen: ser en el mundo es ser en el sentido (no “estar”, a manera de un añadido); la afirmación del “sentido del mundo” es una tautología, pues su sentido está en que *hay alguna cosa*, no en cómo signifiquemos la cosa; no está en cómo interpretemos lo que acontece, sino que haya acontecimiento.

La antigua pregunta del “por qué el ser y no la nada” ya no es contemporánea a nosotros en el orden de que se asume que porque hay ser es porque hay sentido. El sentido se deja sentir en el pensamiento y en su paso; es lo otro de la fijeza, de lo permanente; es movimiento: “Tanto movimiento perpetuo de las significaciones en la lengua como el movimiento de la historia en



Jean-Luc Nancy



la cual la naturaleza y el hombre no dejan de pasar” (Nancy, 2005, p. 57). Es así que no se puede establecer el “sentido del ser” como si éste fuera una propiedad asignable, que pueda o no estar, a manera de una añadidura a la que sólo unos cuantos pudieran acceder o que se pudiera presentar: el sentido se sustrae a la subsistencia, a lo fijo y a la apropiación que realiza el sujeto. No hay “sentido del ser”, sino el ser como *manifestación*, es el sentido. La verdad es el “ser-tal”; el sentido es la cadena, enlaza. La puntuación es una presentación de un presente cumplido, mientras que el encadenamiento es

la posibilidad en donde se espacian las puntuaciones. El mundo es la espacialidad del sentido, anterior a todo “mundo vivido”, a toda pluralidad de espacio y tiempo. La tensión entre verdad y sentido es propia de la filosofía y su tarea actual es ir llevando al límite las significaciones, la misma noción de *eikon*, en el escenario en el que la metafísica, como lugar del sentido significado, llegó a su fin. Todo lo significado y todos los sentidos deben provenir de aquello que lo excede.

El ser como sentido no puede más que radicar en la factualidad. El hombre no sabría existir como una factualidad sin

comparecer a la factualidad de la totalidad de los fragmentos. Ésta no es un escenario o un espectáculo del hombre, sino en donde se ofrece, irreductiblemente, el sentido; y si esto es así, el sentido debe tomarse radicalmente desde la constitución de lo factual, desde su materialidad: “No seríamos hombres si no hubiera *perros y piedras*” (Nancy, 2006, p. 34). Los cuerpos, su materialidad –la cual no es un mero dato, sino lo *excrito* de éste– son el cuerpo orgánico del sentido: no es que la piedra tenga o no sentido, pero éste sí la toca.

El sentido es comunicación material sin contenido, tránsito del *co*, del *toque* que no es un ente, sino co-existencia ontológica neutral, que recorre, sin detenerse a cada-uno: “la piedra no está `en´ el mundo, sino que es mundo” (Nancy, 1993, p. 102). Y porque es mundo, es sentido, es *significancia*: el mundo y su materialidad es la desviación infinita del sentido. La existencia es la exposición singular, uno-con-otro, de cada-uno de los entes. El sentido está ahí dándose, no como posibilidad, sino que “<podemos el sentido>, y es lo que podemos sin condiciones” (Nancy, 2003, p. 66). Las significaciones están en el sentido, son sus “testigos”, pero no lo hacen; y *nosotros* estamos en el sentido antes o después de cualquier significación: El *nosotros* no es una comunidad identificada pero sí la posibilidad de nombrar cualquier “nosotros”, incluso nombrar el “yo”. Así: “Nosotros somos el sentido, antes de todo sentido producido o descubierto, y antes de todo intercambio de sentido nuestra existencia se nos presenta como sentido” (Nancy, 2003, p. 68). En este comparecer, en el toque, el

sentido recorre a-cada-uno sin detenerse; el sentido como ser en el ser-los-unos-con-otros. Es la radicalidad de la coexistencia.

Este “nosotros” no se fija en los seres humanos ni en ningún cuerpo; el ser se expone como sentido, circulación de todo lo existente, de todo el espaciamento y tiempo del *hay*: todos los seres, animados e inanimados, vivos o muertos, dioses pasados o futuros: “Al decir nosotros para todo lo existente, para todos los entes, uno por uno, cada vez en lo singular de su plural esencia. Para todos, en su lugar, en su nombre –incluidos aquellos que quizá no tienen nombre–, el lenguaje habla por todos y de todos, dice lo que es el mundo y el hombre” (Nancy, 2006, p. 19).

Pero este “toque” no debe ser entendido como “presentación”. La metafísica ha sido el deseo o la voluntad del ahora-presente sin retención ni potencia, sin pérdida del ayer ni espera del día siguiente, “que todo el tiempo está en el presente que pasa, la presentación del impresentable paso” (Nancy, 2006, p. 51). La presentación siempre difiere, siempre está yéndose en su llegada. Lo inapropiable del sentido se escapa, pues no está como una cosa que pueda ser puesta para ser presentada; no es lo inmóvil, lo que no se separa de sí mismo, que se encuentra disponible para ser definido o llevado a concepto. El muerto evidencia esto y no queda más que la presentación de una partida, de un alejamiento que toca precisamente porque se aleja.

La partida inscrita en la presencia, la presencia presentando su despedida. Él ya ha partido, no está allí donde



está, ya no es como es. *Está muerto*, es decir, *no es* eso ni aquel que al mismo tiempo es o presenta. Él es su propia alteración y su propia ausencia: no es propiamente sino su impropiedad (Nancy, 2006, pp. 47-48).

La verdad, al igual que el amor, tocan a manera de rechazo, tocan y hacen retroceder a su objeto, pues este toque revela la inaccesibilidad de aquello que ha sido tocado; precisamente por esta inapropiación es que se desea toda apropiación, y esto que se revela, es el sentido: "No tienes nada, no puedes tener ni retener nada, y he aquí lo que necesitas amar y saber. He aquí lo que se te escapa, ama a aquel que se va. Ama que se vaya" (Nancy, 2006, pp. 59-60).

El sentido de los muertos es el "vacío de la tumba", es decir, la apertura que se da en su huida. El cementerio no es un acceso a ellos, sino el cultivo de lo "inmemorial de la partida y de la procedencia, mezcladas la una con la otra" (Nancy, 2006, p. 71). La muerte interrumpe todos los moldes de los conceptos de presencia y ausencia, de lo animado e inanimado. El nombre es el *eikon* de lo que no tiene imagen y que es sólo a manera de idea; no significa, sino designa lo inconmensurable que se *escribe* de todo significado; es la revelación de la infinita finitud de lo nombrado. El nombre no apropia nada, pero vive del mismo inconmensurable y su inaccesibilidad. El "tocar verdadero" no es el tocar que retiene, sino el que separa, el que toca alejándose: la presencia y el tocar advienen alejándose. Los vivos, como los muertos, comparten la partida.

Para Nancy, la fe es una forma de estar ante la muerte; pero ésta nada tiene que ver con la idea de una regeneración del muerto. En oposición al acto que realiza la creencia –en la que lo desconocido toma la forma de lo conocido, para mantener una idea de salvación–, la fe se confía a lo que no sabe, a lo desconocido. Aquí Nancy introduce la noción de *anastasis*, que no tiene que ver como la tradición nos ha expuesto la resurrección a manera de regeneración de la carne o una reanimación del cadáver, sino "el levantamiento, la *elevación* o *el levantarse* en tanto verticalidad perpendicular a la horizontalidad del sepulcro; no dejándolo, no reduciéndolo a la nada, sino afirmando en él la forma de estar (por tanto también la reserva) de un intocable, de un inaccesible" (Nancy, 2006, pp. 31-32). Nada tiene que ver con una superación dialéctica, sino que expone la verdad de una singular y mortal vida; no hay una ascesis por mantenerse de pie ante la muerte en el sentido que lo afirma Hegel; el levantamiento no es una cualidad del sujeto, sino que le viene del otro: "es el otro el que se levanta y quiere resucitar en mí muerto" (Nancy, 2006, p. 33). El límite de la finitud marcado por la horizontalidad del cuerpo inerte se opone a la verticalidad infinita que se levanta. La muerte no expone otra cosa que lo que hace la vida misma, que es un infinito ausentarse; no es que la vida sea la verdad de la muerte y viceversa, sino que ésta, la verdad, no se delimita en ninguna de las dos; no se encuentra en una revelación más allá de la obscuridad, sino en estar ante la obscuridad; se trata de "abrir los ojos" a las tinieblas, a no significar ni el sentido de la vida

en la muerte, ni de ésta en aquella.

De los muertos no se cuida ningún retorno ni memoria: "Cultiva no su recuerdo, sino lo inmemorial de la partida y de la procedencia, mezclada la una con la otra" (Nancy, 2006, p. 71). No hay reanimación ni vuelta, sino la extensión sin límite de la muerte que interrumpe todo lo que hemos comprendido de los dualismos de

presencia-ausencia, alma-cuerpo: la resurrección es la extensión de un cuerpo a la medida del mundo y del acercamiento de todos los cuerpos.

La cultura humana es la relación abierta con la muerte en su esencia, que es la relación con la partida, en el que cada uno parte y viene ininterrumpidamente. El nombre, de vivos y muertos, no asigna otra cosa que lo que queda partiendo, lo que no puede ser significado, lo que carece de imagen.

Conclusión

Es clara la diferencia entre estos autores franceses, tanto en las conclusiones alcanzadas como en su metodología; no así en su



propósito, que es la búsqueda de un garante del haber-sido. Ricoeur parte de la herencia fenomenológica y hermenéutica; Nancy de la deconstrucción derridiana. El primero busca eliminar las mixtificaciones que versan alrededor de la memoria para reivindicarla como el garante del pasado y de la historia, con la intención de oponerse a los excesos del olvido y bus-

car la veritatividad de lo que fue. Nancy se opone a cualquier presentación del sentido a través de todas las significaciones representadas, ya sea en el Sujeto, la Historia, Dios o la Metafísica. El ser singular plural es la circulación en el que se difiere todo el sentido posible, que se desborda más allá o antes de las significaciones; éstas lo tocan, surgen de su contacto, pero no lo presentan. "Nosotros somos el sentido" es el tránsito de lo inconmensurable en cada uno, en el uno-con-otro, en donde no ha fijeza ni permanencia, sino que es la indeterminación infinita de lo finito.

El punto de intersección es precisamente el "acontecimiento", en donde la deuda-herencia es el fundamento ontológico de la posibilidad de la mirada del



historiador. Los muertos de la historia, de la intrahistoria de Miguel de Unamuno, de los olvidados sistemáticamente por la pobreza de los órdenes económicos y políticos de todos los tiempos; de aquellos, como afirmaba Camus, que son víctimas de una miseria sistemática que crea hombres que carecen de nombre y pasado (Camus, 1994), éstos no están en una “nada” irrevocable, sino que nos “tocan” en la existencia originariamente plural, en la radical co-existencia; su vida –lo que hasta ahora hemos comprendido desde este concepto– es la manifestación de un absoluto: su paso.⁸ Y esto sí es irrevocable. Aquí se encuentran todas las posibilidades, pequeñas o grandes, de la historia, sus mixtificaciones o la memoria feliz.

Es en el acontecimiento del haber-sido en donde podemos seguir moviéndonos, no con el propósito de eliminar a la memoria como garante del pasado, sino para explorar una “garantía” ontológica de la existencia, de la deuda-herencia, del ser singular plural en donde todo se presenta y ausenta en el mismo ímpetu. Movernos en la pesquisa de afrontar, más allá o antes de lo que hemos pensado que es la materia y que la ciencia nos ha expuesto como un mero dato bruto, meramente dado; o toda significación que la ha colocado en una supra representación; intentamos, más bien, realizar el gesto por adentrarnos en su radical finitud, es decir, en su indeterminabilidad; interrumpir aquello que la denigra como mero dato, como aquello explotable,

⁸ En este tenor, Nancy afirma: “Reconocimiento infinito de esto: que por ahí paso un deseo singular absoluto” (Nancy, 2005, p. 81).



André Breton

lo que está a la mano, como medio de uso; y del mismo modo hacerlo con cualquier representación que la diviniza o la sobre-significa. Se trata de andar desde la vía de la deuda-herencia del ser singular plural, en donde todo nos “toca”, en donde todo anuda y es condición de posibilidad ontológica de toda simpatía, memoria, perdón u olvido; antes de toda dialéctica del atar-desatar, de la memoria feliz, apaciguada o reconciliada; antes de toda significación de identidades y comunidades, de los “míos” y los “tuyos”; antes del “¿Quién nos enseñará a decantar, a clarificar la alegría del

recuerdo?” de André Breton (citado por Ricoeur, 2010, p. 636); antes de todo esto, pensar el absoluto de un paso que no se pierde únicamente porque no se le recuerda, que es previo a toda memoria y olvido; este paso inexorable de los muertos de la historia que nos “tocan”, son la deuda de los vivos, pasados y futuros, como un saber no aprendido que la co-existencia, como herencia, atestigüa.

Insistamos: no se trata de suprimir o desvalorizar la mirada del historiador y de la necesidad imperiosa de la memoria justa, sino de aceptar los límites de su alcance, que quizá discurren en una cierta o desesperada impotencia por el prurito moderno de la voluntad de “presentar”; se intenta vincular a que cualquier trazo del historiador lleve el gesto de tocar el absoluto de un paso en el que él testimonia la existencia, y que, en el mismo movimiento, la existencia lo atestigüe, con o sin mirada del historiador. Puede ser que así, más allá o antes de cualquier contenido de la ética que exige la memoria en contra del olvido sistemático, la existencia logra la más profunda justicia: que nada de lo que acontece queda sin testigo de su haber-sido, pues la deuda-herencia se *excribe* en el testimonio histórico. Los muertos y olvidados sistemáticamente, los sin-nombre, que ninguna escritura o voz historiográfica recoge, no están en una imaginaria nada; ni los que son recordados o conmemorados están en un especie de estrato superior en su forma representada: cada hombre, ser humano que pasa (de igual manera que cada cuerpo) –esté o no en la memoria– nos toca en el *factum* absoluto de su paso; compartimos su paso;

vivos y muertos, pasamos. “Alguien pasó”; y eso es un absoluto que ningún olvido o memoria mixtificada, suprime. Antes de cualquier con-memoración, co-existimos; nos *toca* la deuda-herencia del uno-con-otro. Es desde esta repetición de lo inconmensurable, que Holderlin,⁹ nos toca:

Formar una sola cosa con lo que vive, significa que la virtud abandona su armadura de rigores y la inteligencia humana su cetro, y todos los pensamientos se borran en presencia de este universo eternamente uno, como frente a Urania se desvanecen las leyes que ponen trabas al genio del artista; significa que el Destino inexorable abdica su soberanía, y la Muerte rompe el pacto que la ligaba a todos los seres, y la unión indisoluble y la juventud eterna embellecen al mundo (Hölderlin, 2004, p. 11).

“Estar solo en el morir, pero no morir solo” (Ricoeur, 2008, p. 43); esto asevera Ricoeur afirmando la amistad del que acompaña al agonizante; sin embargo, este “estar solo”, únicamente puede implicarse desde la representación del sujeto; pero aun antes de la amistad, nadie no se muere solo; desde lo inconmensurable de la co-existencia, la soledad es imposible: “el muerto es aquel que ya no está <con>, y que, simultáneamente, tiene lugar en la exacta medida, en la medida justa, del inconmensurable <con>” (Nancy, 1993, p. 105).

⁹ Sólo nos oponemos a la idea de un “universo totalmente uno”; tendríamos que decir un universo totalmente singular plural, *excrito*.



Los muertos nos “tocan” en una ausencia que no podemos presentar/representar; nos tocan en su huida, en la herencia material que se actualiza en la repetición de lo nuevo; mas esta herencia es material y ahí está su constitución real; los muertos de la historia nos “tocan” en la factualidad de la existencia: co-existimos con ellos.

Para Ricoeur, el haber-sido mantiene una falta (falta la memoria eterna, el mínimo de significación, una gracia) y mantiene como única y última posibilidad de sentido que justifique la existencia, la memoria de Dios para que ésta la resguarde de la paseidad. El haber-sido absoluto se mantiene, es inexpugnable; nada puede suprimir esto.

Pero sin ningún “garante” de cada uno de los muertos, esto carece de significado, es decir, de sentido; el haber-sido es un sin-sentido si no hay una memoria eterna. Nosotros insistimos con Nancy: la finitud no es ninguna privación; es decir, a la existencia no le hace falta nada: la coexistencia, antes de toda memoria, nos mantiene a todos, vivos y muertos, en la simultaneidad de la partida. Antes de toda consciencia, de toda memoria y olvido; de toda renuncia y búsqueda última de sentido en la memoria divina, la existencia se justifica a sí misma; es su propio sentido. Si la existencia es co-existencia, nada se pierde y es ella misma su propio garante. Cada cuerpo testimonia su existencia y la existencia en ello: el cuerpo es el lugar de la existencia; de este modo, yendo más allá del propio Nancy, la existencia testimonia a cada uno. Es el testimonio de la materialidad de la existencia, de lo inmemorial de cada cuerpo, cada hombre y mujer, que nunca se han perdido y que se mantiene justificada su existencia en el sentido que se desborda de todo significado. Vivos y muertos com-partimos: partimos juntos. Esto es lo que atisbamos del poema de Juan Bañuelos: “No están mudos/ Nunca han partido nuestros muertos:/ se les oye en la leña/ que arde/ :en el sollozo/ del humo/ :en los labios/ de la llaga/ Hombro con hombro/ vivos y muertos/ vamos”.

Referencias

- Camus, Albert (2009). *El primer hombre*. Ciudad de México: Fábula Tusquets.
- Camus, Albert, (1982). *El malentendido*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2005), *¿Qué significa pensar?* La Plata, Argentina: Terramar.
- Hölderlin, Friedrich (2004). *Hiperión*. Ciudad de México: Ediciones Coyoacán.
- Nancy, Jean-Luc (2006), *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Madrid: Trotta.
- Nancy, Jean-Luc (2005), *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena Libros.
- Nancy, Jean-Luc (2003) *El olvido de la filosofía*. Madrid: Arena Libros.
- Nancy, Jean-Luc (2002), *Un pensamiento finito*. Barcelona, España: Anthropos.
- Nancy, Jean-Luc (1993), *El sentido del mundo*. Paris: Editions Galilée.
- Ricoeur, Paul (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (2008). *Vivo hasta la muerte: seguido de fragmentos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, Jean Paul (2008). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista