

**EL SENTIDO COMO TRANSITIVIDAD, CREACIÓN Y REPARTO.  
LA TRANSFORMACIÓN DE NANCY DE LA ONTOLOGÍA  
HEIDEGGERIANA EN ONTOLOGÍA DE LOS CUERPOS**

The Sense as Transitivity, Creation and Sharing.  
Nancy's Transformation of Heideggerian Ontology  
in Ontologie of The Bodies

Selma Rodal Linares<sup>1</sup>

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-2775-5142](https://orcid.org/0000-0002-2775-5142)

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales UNAM

(Mérida, Yucatán, México)

[selrodlin@gmail.com](mailto:selrodlin@gmail.com)

**RESUMEN**

En este artículo problematizo el protagonismo del comprender en *Ser y tiempo*, para demostrar que la modificación conceptual que hace Nancy de la relación como remisión a la estructura relacional "ser-a" es el elemento clave para su transformación de la ontología heideggeriana en una ontología de los cuerpos. Para realizarlo, primero evalué las implicaciones de la interpretación del lenguaje como *dóxa* en Heidegger. Luego, a partir de Nancy desarrollo la noción de sentido como transitividad del ser, soportada en la estructura "ser-a". En tercer lugar, expongo otra noción de mundo correspondiente a la aperturidad ontológica sin ser apriorística, que atenta contra la preeminencia ontológica del humano y enfatiza la fundamentalidad del ser-con. Finalmente, resalto dos consecuencias de este cambio metodológico: la transformación de la existencia en creación de mundo en lugar de comprensión y de la comunidad como régimen ontológico singular-plural.

**PALABRAS CLAVE:** *Nancy, ontología, existencia, comprensión, creación, mundo, comunidad, lenguaje.*

**ABSTRACT**

In this paper, I problematize the prominence of understanding in *Being and Time*. In order to demonstrate that the conceptual modification that Nancy does of the relation as "reference" to the relational structure "being-to" is the key element to transform the Heideggerian ontology into an ontology of bodies. To do it, first, I evaluate the implications of the interpretation of language as *doxa* in the first Heidegger. Then, departing from Nancy, I develop the notion of sense as transitivity of being, supported by the structure "being-to". In third place, I expose another notion of the world,

<sup>1</sup> UNAM, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, becaria del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales. Asesorada por la Dra. Carolina Depetris.

corresponding to the ontological opening without being aprioristic; which works against the ontological preeminence of the human and emphasizes the fundamentality of being-with. Finally, I explain two consequences of this methodological change: the transformation of the existence as creation, instead of comprehension, and of the community as a singular-plural ontological regime.

**KEYWORDS:** *Nancy, ontology, existence, understanding, creation, world, community, language.*

## EL SENTIDO COMO TRANSITIVIDAD, CREACIÓN Y REPARTO. LA TRANSFORMACIÓN DE NANCY DE LA ONTOLOGÍA HEIDEGGERIANA EN ONTOLOGÍA DE LOS CUERPOS

### INTRODUCCIÓN

Cristina Lafont (1997/1994) señala que la hipóstasis del lenguaje de Heidegger podría devenir en un “holismo del significado”: aunque el giro lingüístico impide una perspectiva universalista, ya que rompe con el sujeto como instancia trascendental de verificación, en cuanto el haber previo tiene su articulación como significatividad y esta aperturidad apriorística es la que hace accesible al ente, el mundo se convierte en horizonte simbólico. La hipóstasis del lenguaje como aperturidad del mundo implica que toda experiencia está sujeta a una articulación simbólica que opera a través del “como” [*als*] hermenéutico. Ante esta problemática, Lafont propone la consideración del lenguaje como una función designativa que también dependería estructuralmente de la experiencia intramundana.

Por otro lado, si consideramos que la aperturidad lingüística incluye en su definición estructural una acepción pasiva, vinculada con el “dejar-ser” como momento constitutivo del ser-en-el-mundo, podemos pensar que la relación con el mundo implica una experiencia del lenguaje en términos pasivos, lo que, por supuesto, impide entenderla únicamente como apriorística. Habría una lógica doble en el lenguaje por un lado, una aperturidad lingüística de carácter simbólico que acontece como precomprensión; a la vez, un desvío de la significación, relativo al carácter empírico que

implica la experiencia intramundana, concerniente al cuerpo como disposición.<sup>2</sup> Podemos afirmar que el sentido se transforma según la ocasión de llegada del ser en determinado ahí de la existencia.

Esto nos plantea la necesidad de repensar el sentido para distinguirlo del concepto de “significado” [*Bedeutung*] —como se caracteriza en *Ser y tiempo*—. Una alternativa se presenta en el pensamiento de Jean-Luc Nancy, en el que el sentido remite igualmente a lo inteligible que a la pasibilidad. Para Nancy, como para Heidegger, mundo y sentido son idénticos. Sin embargo, el humano no tiene la potestad sobre ellos. Para el primer Heidegger, en tanto que hay una identificación entre mundo y lenguaje y este está caracterizado como *dóxa*, el lenguaje constituye un plexo simbólico-referencial que conforma la precomprensión. Por ende, el humano es el único ser que puede tener mundo. Esta preeminencia ontológica del Dasein ha sido ampliamente problematizada por la filosofía contemporánea.<sup>3</sup> En cambio, para Nancy,

---

<sup>2</sup> La aparición de los *Seminarios de Zollikon* abrió una línea de investigación acerca del cuerpo, puesto que el texto nos da indicio de por qué Heidegger ha omitido su tematización en la analítica existencial. Heidegger plantea aquí la diferencia entre el cuerpo objetivado (*Körper*), algo que se “tiene”, y el cuerpo viviente (*Leib*), el ahí existencial como ser-cuerpo o corporar (*Leib-sein*) (Heidegger, 2013[1987], p. 147). De acuerdo con ello, Caron (2008) explica: «Le corrélat du Dasein est le corps vivant en tant qu’il se tient auprès de l’étant pour en rendre effective l’ouverture dans la sensation; c’est aussi comme chair que le Dasein se déploie auprès de la chose pour la sentir» (pp. 318-319). Asimismo, Johnson (2020) propone que “el cuerpo [...] adquiere su modo de ser desde la correspondencia, porque es desde y en la apertura del en cuanto algo de los entes mismos [...] esa presencia primaria de las cosas [...] domina en cada relación corporal fáctica, siendo ella misma su límite y horizonte” (pp. 94-95); puesto que “el ser cuerpo se funda en una comprensión de ser, pero dicha comprensión de ser no acaece corporalmente” (Johnson, 2014, p. 26). Así, para desarrollar su ontología, el cuerpo debe pensarse “como un momento constitutivo del despliegue concreto de la apertura de un mundo que la existencia habita” (Johnson, 2014, p. 26). En esta línea, Llorente (2016) argumenta que si el cuerpo viviente se diferencia del cuerpo animal en que el primero puede responder al interpelar del ser, modificando y realizando el ser, podemos inferir que el cuerpo viviente se encuentra subordinado a la *praxis*.

<sup>3</sup> En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger (2006/1946) responde a la apropiación que Sartre hizo de su filosofía. En este debate puede situarse el germen de la problemática señalada por el poshumanismo. Derrida (2008/2006) manifiesta las principa-

habría una identificación entre el sentido, el ser y el mundo. Este último constituye una “arealidad”<sup>4</sup> concreta que es pasible de sentido, compuesta por una co-participación localizada en la que intervienen tanto el Dasein como los entes y que se identifica con el sentido mismo. Cada existencia, incluyendo aquella que no es humana, es una ocasión del sentido.

Desde este marco teórico, en este artículo problematizo el carácter preeminente del comprender en *Ser y tiempo*, para argumentar que la transformación de la ontología heideggeriana propuesta por Nancy resulta de la modificación conceptual de la “relación” como “ser-a”, en vez de como remisión. Para realizarlo, primero revisaré la noción de lenguaje como *dóxa* en *Ser y tiempo*, de donde habré de resaltar sus implicaciones fundamentales. En el segundo apartado desarrollaré la noción de sentido como transitividad del ser. Después, plantearé otra noción de mundo que corresponde a una aperturidad ontológica no apriorística. Finalmente, me remitiré a la transformación de la existencia en creación de mundo, en lugar de comprensión, a partir de la cual se concluye que la comunidad puede entenderse como régimen ontológico singular plural.

---

las consecuencias políticas del privilegio ontológico del humano en la conferencia de 1997 *El animal que luego estoy si(gui)endo* y en los seminarios reunidos en los dos tomos de *La bestia y el soberano* (2010/2008; 2011/2008).

<sup>4</sup> En *Corpus*, Nancy (2010/1992) define el concepto: “‘Arealidad’ es una palabra envejecida, que significa la naturaleza o la propiedad de área. Por accidente, la palabra se presta también para sugerir una falta de realidad, o bien una realidad tenue, ligera, suspensa: la de la separación que localiza un cuerpo, o en un cuerpo” (p. 35). Al respecto, Morin explica que Nancy juega con la polisemia de la palabra. La comunidad tiene lugar como “arealidad”, porque trasciende la dicotomía entre real e irreal; es el área de juego donde el éxtasis existencial tiene lugar: “Ecstasy opens up the subject and places it outside of itself: it is the resistance to immanence [...] community limits ecstasy, ensures that the ecstatic ‘subject’ does not pour itself out into the exterior, since what it encounters in its ecstasy is another ecstasy” (2012, p. 82).

## I. EL SENTIDO COMO SIGNIFICADO EN LA ANALÍTICA EXISTENCIAL

En *Ser y tiempo*, Heidegger caracteriza la existencia como una tarea del *cuidado* [*Sorge*]. El Dasein se ocupa de los entes a la mano y procura a los entes que son como él, los otros Dasein. Sin embargo, el cuidado tiene su expresión fundamental como comprender e interpretar. A pesar de que la *Befindlichkeit* constituya también un existencial igualmente originario que el comprender, la lógica de la ocupación impera en la configuración de la relación con el mundo, por lo que el comprender adquiere un rol preponderante en la tematización del Dasein.

La comprensión es entendida como un “dejar-ser” que pone en libertad la condición respectiva del *ser-a-la-mano*. Para Heidegger, los entes comparecen para nosotros, no son ante nuestros ojos, sino en relación con nosotros. Los entes que no son Dasein aparecen como significativos cada vez bajo la forma del *para-algo*, que es la estructura formal que está en la base de la lógica de la remisión [*Verweisung*]. Esto indica que las cosas devienen significativas porque se nos presentan como algo. Entonces, la comprensión es primordialmente una operación de comparación, gradación y contraste. Lo que se conoce en realidad se reconoce a partir del horizonte previo que sirve de parámetro. La comparación es la *práxis* de la relación “como”, en la cual el Dasein cuida al mundo, articulándolo en el ahí de su existencia, desde y dentro de su proyecto existencial. Esto es lo que Heidegger llama interpretar.

El mundo siempre está subordinado al *por-mor-del* [*Worumwillen*] Dasein, ya sea en su carácter propio o impropio. La comprensión abre la significación como utilidad, en tanto que el sentido se subordina a la lógica del para-qué como estructura de la significatividad misma. Por lo que el *por-mor-de* puede entenderse como el último para-qué de la serie significativa. Así, el sentido existencial, incluso el que es desocultado en la resolución [*Entschlossenheit*], se convierte en un sentido instrumental.

Ahora bien, la precomprensión es sobre todo aperturidad lingüística. De hecho, la noción de lenguaje en *Ser y tiempo* correspon-

de a la *dóxa* aristotélica.<sup>5</sup> La *dóxa* es la aperturidad ante-predicativa que abre el mundo, el cual constituye el “sentido común”, el horizonte en el que habitamos y compartimos, el sentido del que participamos y que nos está repartido como miembros de una comunidad hablante. En la retórica nombramos “lugar común” a todas las expresiones cuyo saber es “demasiado común”. La *dóxa* sería el “lugar común” por excelencia, pues en ella el lenguaje nos es impropio, y por ello, justamente sería el lugar donde habitamos comunicándonos: el sentido de orientación común desde el que nos relacionamos con los entes y otros Dasein. Al respecto, Heidegger (2003/1927) dice: “la ‘comunicación’ enunciativa, por ejemplo, informar acerca de algo, es un caso particular de la comunicación entendida en un sentido existencial fundamental” (p. 18). Así, Heidegger (2003/1927) puede afirmar que la contemplación en realidad es un “hablar de algo” y una *hablar que dice algo como algo* (p. 88), porque todo encuentro con el mundo está mediatizado por el sentido práctico de la *dóxa*.

Por ello, el comprender y el discurso están relacionados de manera simbiótica, puesto que el lenguaje constituye la posibilidad de la articulación. El lenguaje es responsable de que la relación entre Dasein y mundo se dé como un despliegue de significaciones. De acuerdo con esto, v. Herrmann (2014/1985) propone que el lenguaje tiene un rol más fundamental que los otros existenciales, ya que este es quien los articula, constituye su desarrollo y los atraviesa (p.113). Por ello, la articulación del discurso no se refiere a la fono-articulación ni al compendio de palabras, sino a la estructura relacional que articula el cuidado como sentido existencial. El mundo constituye lo que es articulado a partir del lenguaje. Sin embargo, solo a través de dicha articulación de la comprensibilidad es como se abre el mundo para el Dasein. Por

---

<sup>5</sup> Sobre la relación entre Heidegger y Aristóteles a partir de la publicación de las investigaciones de Franco Volpi hay numerosos estudiosos recientes. Para rastrear específicamente la recuperación de la retórica aristotélica recomiendo los textos de Gross y Kemmann (2005) y Xolocotzi (2019).

ello, la noción del lenguaje resulta un elemento fundamental en el desarrollo de la analítica existencial, cuyas implicaciones afectan la comprensión global del Dasein.

Heidegger rechaza que la lógica de la relación pueda explicar la lógica del lenguaje, aunque puntualiza el carácter universal de la relación [*Beziehung*] en los fenómenos del “remitir” y el “señalar” (Heidegger, 2003/1927, p. 104). Esto queda claro cuando afirma que es la relación la que tiene su origen ontológico en la remisión (p. 104). Con este giro metodológico, el Dasein se convierte en preeminente en la relación con el mundo, porque es él quien abre al mundo para sí y conforme a su proyecto.

En contraste, después de la *Kehre*, Heidegger afirma que el lenguaje puede ser experimentado. A diferencia de la resolución, la experiencia del lenguaje comporta una expropiación del sentido de sí-mismo, impropio y propio, que abre el lenguaje como la “diferencia” que rompe la circularidad hermenéutica. Aquí se infiere la posibilidad de pensar el lenguaje como la estructura fundante de la diferencia ontológica. Como vimos, al lenguaje le corresponden dos roles: habría un lenguaje óntico, que se da en la *práxis* como *dóxa*; y un lenguaje ontológico, al cual le corresponde la estructura responsable de la articulación. Por ende, el lenguaje no puede ser comprendido únicamente desde la pragmaticidad, ya que su dimensión ontológica nos remite a una acepción pasiva de la aperturidad lingüística, que sería igualmente necesaria que la precomprensión para que suceda la actualización del contexto referencial en la experiencia singular de la interpretación.

Por otro lado, el lenguaje no puede ser comprendido únicamente desde la lógica instrumental, puesto que esta nos remite solo a la dimensión óntica del lenguaje, y por lo mismo, se convierte en una especie de instancia trascendental que sustituye a la verdad. Al contrario, si consideramos que el lenguaje es ontológico, podemos entenderlo como el lugar común efectivo, esto es, la estructura en la que se da la relación ontológica como *diferencia* entre los entes. Así, el lenguaje no solo comprende un horizonte simbólico, sino que también constituye el lugar de encuentro en el que se da el

desvío de la significación: un resto pendiente no asimilable nunca por la comprensión y que no opera solo como analogía.

## II. LA ESTRUCTURA RELACIONAL SER-A Y EL SENTIDO COMO TRANSIVIDAD

Para Nancy, si bien el lenguaje es también el lugar de la aperturidad del mundo y el ser-con, este se determina fundamentalmente por la lógica de la relación y la diferencia. Nancy identifica el sentido con el ser. El sentido no puede comprenderse más como un significado, ni como un elemento perteneciente al humano. El sentido es *pathos*, en la medida en que es *dynamis* de la *physis*. Por tanto, tiene la misma estructura aporética que el ser: llega a la presencia como lo que no es, a través de una diferencia, pero esta diferencia de sí es lo único que lo hace ser sí-mismo.

Nancy basa su ontología en la interpretación que hace Derrida de la diferencia ontológica de Heidegger. La noción de *differánce* de Derrida (2013/1972) explica el modo en el que el ser viene a la presencia como temporalidad y espaciamiento. El ser se presenta como finitud en el ente, que constituye una ocasión singular del ser. Empero, el ser-presente en el ente no es el ser. El ser está diferido en el ente, como si se tratase de un signo. La *differánce* es una huella de lo que no deja huella: la llegada del ser. El ser en su diferirse como ente ya no es el mismo. La *differánce* inscribe el carácter de exposición que significa cada existencia.

Nancy comprende la llegada del ser bajo la lógica del suplemento. El sentido del ser se dispone en el cada-vez de los entes a través del espaciamiento y la temporalidad. Pero no podemos olvidar la diferencia ontológica; el ser nunca coincidirá con el ente. El ente funciona como un signo imperfecto para el ser. El ente remite al ser, pero a lo que remite es a su diferencia con el ser: remisión de una imposibilidad de remisión. El ente en su singularidad da nombre al ser, porque puede donarle un sentido. El ente forma el sentido porque hace parte del sentido: lo re-parte. El sentido del ente afirma al ser, al mismo tiempo que confirma la imposibilidad de mismidad con respecto a este.



Cada existencia es una afirmación asimétrica del ser. El sentido es singular-plural, lo que lo hace justamente óntico-ontológico. Lo óntico tiene lugar en la diferencia de su cada vez como singular, y lo ontológico, en el carácter transitivo del ser que hace que cada vez sea un cada-vez-con.

Asimismo, el ente “remite” al ser, pero aquí la remisión ya no tiene la misma acepción que en Heidegger. La remisión refiere a que los entes están consignados los unos a los otros en un contacto continuo e ininterrumpido. Esta forma de comunicación ontológica es el sentido. Por eso, este nunca puede estar pre-dado, no es previo a la relación: es transitividad. Esta modificación de la noción de “remisión” nos permite pensarla desde una lógica otra que la del significado y la representación. En concordancia, Derrida propone pensar la remisión desde el concepto de “envío”. Entre los entes hay un “envío pre-ontológico”, este no es envío de algo, sino remisión mutua entre las huellas del diferirse-diferenciarse del tempo-espaciamento del ser (Derrida, 1989/1987, pp. 120-121). En esta remisión es imposible distinguir entre el “destinatario” y el “remitente”:

Cuando el ser se piensa *a partir* del don del *es gibt* [...] el don mismo se da *a partir* de “algo”, que no es nada, que no es algo [...] como un “envío”, el destino, perdón, la destinalidad de un envío que, por supuesto, no envía esto o aquello, que no envía nada que sea, nada que sea un “siendo”, un “presente”. Ni a quienquiera que sea, a ningún destinatario como sujeto identificable y presente en sí mismo. (Derrida, 2001/1980, p. 67)

De este modo, el sentido es el envío y re-envío de los entes, pero es pre-ontológico, en la medida en que el movimiento de la remisión es previo al “ente”, y por ello, también previo al nombre. Podemos notar que la remisión desde este paradigma no se basa en el reconocimiento de la mismidad, sino en el descubrimiento y visibilización de una diferencia. Dice Derrida (1989/1987) “no emite más que a partir de lo otro, de lo otro en él sin él” (p. 120). Hablamos de una comunicación que no comienza, sino que es ya

en la forma del reparto. El ser se reparte, y este reparto es su sentido. El sentido no es otra cosa que esta multiplicidad de remisiones y envíos: la trama relacional que tejen los diferentes entes entre sí.

Entonces, el lenguaje sería efectivamente la casa del ser, en cuanto que presenta al ser como un *simulacro*. En el lenguaje, el ser viene a ser en la forma de una huella, mostrándonos que el ente siempre ha sido huella: diferencia espacio-temporal con respecto a sí mismo. El sentido del ser estaría pospuesto en un “diferir infinito”. El ser, como el lenguaje, no tiene otra realidad que la de diferirse-diferenciarse en acontecimientos singulares de sentido, cuerpos que en su existencia significan la diferencia del sentido mismo. La mismidad del ser es *diferante*, constituye el repetirse del movimiento de la llegada-del-ser dejando-ser al ente. Podemos ver que la noción de lenguaje en Nancy dista de la del primer Heidegger, cuya caracterización corresponde al lenguaje hablado. En contraste, Nancy comprenderá la *arealidad concreta* que es el mundo como escritura en la que se parte, reparte y comparte el sentido en y a través de los entes, los cuales constituyen ex-cripciones del ser.

Para Nancy, el ser no puede ser más que *existencia*, es decir, ser fuera de sí, por ende, el Dasein ya no gozaría de una preeminencia óntico-ontológica. El sentido no es un carácter exclusivo del Dasein; también la piedra hace sentido porque es pasible de sentido. Nancy discute aquí el pasaje sobre el animal de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (Heidegger, 2010/1983), donde Heidegger afirma que el animal es pobre de mundo y la piedra es sin mundo: “El mundo es pasible de sentido [...] ello implica de derecho que la apertura de una comprensión del sentido esté en relación [*rapport*] con la apertura de la arealidad concreta” (Nancy, 2003b/1993, p. 103). La comprensión humana necesita de una *pasibilidad* que abre al mundo como sentido. El sentido no preexiste, sino que se determina con respecto al “área” que lo circunda: el lugar que ocupa en la trama relacional y la multiplicidad de remisiones y envíos que lo atraviesan. Para esta arealidad

concreta, la piedra significa una ocasión de desviación de lo predado, que modifica efectivamente el reparto que es el sentido. La piedra no posee el sentido a manera de una comprensión, pero, en tanto que significa un toque del sentido, su presencia material constituye un “decir” singular no inteligible. Podemos ver que el sentido no corresponde a la interpretación histórica que mujeres y hombres han tenido de sí-mismos. Sino que es el ser como tal quien se presenta como sentido a través de la diferencia singular de los entes. De este modo, el sentido es múltiple, lo que no quiere decir que la multiplicidad sume al sentido.

En *Ser singular plural*, Nancy (2006/1996) enfatiza el carácter singular de lo existente como un rasgo propio del espaciamiento del ser, no como una propiedad del Dasein. Esto es lo que le permite encontrar una afinidad estructural entre el Dasein y los entes, quienes también participarían del sentido del ser, porque en su espaciamiento este se reparte. Esta afinidad estructural lo conduce a interpretar el mundo como una co-participación en la que intervienen Dasein y entes. De esto se infiere que el sentido y el mundo son lo mismo, ambos describen un lugar, que es la dislocación misma del ser en su transitividad por los entes. Esta dis-localación determina las existencias singulares y finitas de los entes, por eso cada finitud es lo que en realidad abre y dispone la comunicación.

La “transitividad del ser”<sup>6</sup> entendida como sentido refiere a esa relación dinámica de comunicación, remisión y envío entre los entes. El concepto de “transitividad”, articulado en *El sentido del mundo* (Nancy, 2003b/1993), está emparentado con otros conceptos, tales como “*circulation*”, “*réticulation*”, “*échange*” y “*partage*” en la obra de Nancy; que aunque no son sinónimos, configuran en su multiplicidad la significación del “sentido” dentro de su

---

<sup>6</sup> En *Identidad y diferencia*, Heidegger (2008/1957) ya sugiere esa transitividad del ser: “podemos decir que el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. ‘Es’ tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente” (p. 139).

corpus. Entre estos me interesa especialmente *partage*, traducido como reparto, distribución, partición, participación y compartir. Al respecto, Raffoul comenta:

*partage* paradoxically signifies both a sharing and a separation. Nancy seeks to reveal in “sharing” an essentially distributive quality, when sharing means distributing in several “shares”, when sharing means the same as dividing. Sharing would then not be associated with commonality and sameness but rather with difference. (En Gratton & Morin, 2015, p. 217)

El concepto de *partage* aparece muy pronto en la obra de Nancy; podemos ver que ya en *La partición de voces*, este cumple una función decisiva en la descripción de la comunicación que se da en la comunidad:

“Si nos movemos siempre ‘ya en la comprensión ordinaria del ser’, no es que poseamos de una manera ordinaria ¡ni extraordinaria! el sentido del ser [...] Quiere decir que estamos, existimos, en la partición [*partage*] de las voces, y que esa partición constituye lo que somos: nos los da, nos lo reparte, nos lo anuncia”. (Nancy, 2013/1982, p. 95)

El término *partage* puede captar la relación paradójica que define al ser-con estructuralmente y a la comunidad, porque enfatiza que lo compartido está determinado por la diferencia, no por la mismidad.

En *La comunidad desobrada*, Nancy (2001/1986) cuestiona:

(¿) cómo compartir [*partager*] el sentido (?), el sentido o este *logos* que por sí mismo significa ya *reparto* [*partage*] (partición y repartición, dialogía, dialéctica, diferencia de lo idéntico...) [...] Suponiendo que mi existencia «tuviera» un «sentido», él es lo que la hace comunicar y lo que la comunica con otra cosa que yo mismo. El sentido constituye mi relación conmigo en cuanto relacionado con un otro. Un ser sin otro (o sin alteridad) no tendría sentido, no sería más que la inmanencia de su propia posición [...] El sentido del *sentido*, desde el sentido «sensible»,

y en todos los otros sentidos, es: afectarse de un afuera, ser afectado por un afuera, y también afectar a un afuera. El sentido está en la partición [*partage*] de un «en común». (pp. 157-158)

El lugar de lo común, de la comunicación, es la *finitud*: el lugar de la partición, de la dislocación del ser, y por lo tanto, el lugar de la distribución del sentido en múltiples sentidos singulares compartidos de manera contingente. En conclusión, la transitividad del ser no afirma otra cosa que la originariedad de la relación.

En *El “hay” de la relación sexual*, Nancy (2011/2001) pone énfasis en la diferencia entre la lógica de la relación y la de la sustancia o predicado. Aquí se remite a la clasificación de los juicios de Kant y explica que la relación no se identifica con ningún ente, puesto que no describe los atributos y propiedades de un ente, como lo haría el juicio categórico; ni la causalidad y dependencia, que corresponden al juicio hipotético. La relación tiene su extensión en el juicio disyuntivo y la reciprocidad entre los términos, ya que constituye una coordinación de elementos disyuntivos que actúan entre sí de manera recíproca. Así, la relación está tan caracterizada por la disyunción como por la conjunción. Lo que determina la relación es la acción recíproca del “entre”: las partes actúan entre sí como agentes y pacientes simultáneamente. De este modo, la relación no puede identificarse con el ente, porque sus condiciones son las instancias de lo incorpóreo.

Nancy (2011/2001) distingue cuatro condiciones para que se dé la relación: “distinción de los lugares, diferencia de los tiempos (incluso en lo que se denomina simultaneidad: pues dos *tempi* se torna ahí sincrónicos, o sincopados), intervalo vacío entre los cuerpos y posibilidad de la emisión y recepción de un decir —de un inter-decir o de un interdecirse—” (p. 26). Nancy advierte que la última condición podría parecer facultativa, puesto que pareciera dependiente del sujeto implicado en la relación y no de la relación misma. Sin embargo, señala que en tanto que la relación no es otra cosa que la producción de un sentido particular entre dos cuerpos, la última es una implicación que se produce por la relación y no

por los sujetos u objetos partícipes en ella. El sentido nos remite ontológicamente a esta última de las instancias de la relación. La distinción de los lugares —el espaciamiento— y la diferencia de los tiempos —la temporización— aluden a la distinción entre los cuerpos que se da con la escritura misma del ser. El intervalo vacío entre los cuerpos es el lugar de la conjunción, es decir, el “entre” de la articulación, o bien, lo que también llamamos *arealidad concreta*. Esta es, paradójicamente, contingente y necesaria, ya que se articula por el contacto sensible entre los cuerpos y sus múltiples posibilidades de remisión. Por eso, Nancy puntualiza que de un singular a otro hay contigüidad sin continuidad, por lo que la relación no anula la *diferencia* en una unidad de lo mismo. Al contrario, “lo próximo acusa la distancia que lo aumenta. Todo ser toca a cualquier otro, pero la ley del tacto es la separación, más aún: es la heterogeneidad de las superficies que se tocan” (Nancy, 2006/1996, p. 21).

El “inter-decir” como condición de la relación es justamente el sentido, no obstante, este sentido también es múltiple y puede ser sensible e inteligible. Así, el inter-decir de la relación puede ser comprendido como un sentido común; mas, como es incorpóreo, no es decir de alguien, sino un “decir-entre”: coordinación de la diferencia. Se infiere que el sentido es también *pasibilidad*, ya que justamente evoca la dimensión de contacto entre los entes que se relacionan. Por ello, Nancy (2006/1996) sostiene que el “*ser mismo nos es dado como el sentido*” (p. 18). En la medida en que el ser ya es una transitividad y tiene la estructura de la relación, el sentido no es otra cosa que la inter-pasibilidad de los entes en los que se reparte el ser como sentido. Entonces, el ser no tiene lugar en los entes, ni siquiera en el ente que tiene la forma de una relación: Da-sein. Si el ser es relación y la relación no se identifica con lo corpóreo, ser y sentido constituyen el intervalo entre los cuerpos.

Para Nancy, tanto el Dasein como los entes están determinados por la relación estructural: *être-à*. Es imprescindible remitirnos a la polisemia del término, imposible de captar en castellano. La preposición francesa *à* tiene la posibilidad de remitirnos a varios tipos

de relación: dirección, modo, posición, utilidad, particularidad, causa, característica, mezcla, medio, finalidad, duración perfectiva e imperfectiva, distributiva (Casas, en Nancy, 2003b/1993), p. 21). El significado de à está determinado por las palabras que la acompañan, de modo que es su contigüidad con los otros términos lingüísticos lo que en realidad determina la forma de relación enunciada por la partícula. Su selección para describir el devenir del ser no es gratuita. La partícula gramatical funciona como un elemento disyuntivo pasible del sentido dado por otro. Su sentido se difiere conforme a la arealidad concreta lingüística en la que aparece. Así, la preposición es incapaz de nombrar una forma relacional específica previa al enunciado, no expresa algo que entra en relación con lo otro de determinada manera, sino que la estructura relacional se configura en el ahí de la expresión por los términos disyuntivos integrantes de la relación. En concordancia Nancy (2003b/1993) advierte:

la à en cuanto constitución de ipseidad no define en primer lugar ni un à-sí mismo ni un àl-otro. Ni el sí mismo ni el otro serían respetados en lo absoluto de su destello, cada vez propio, si no *vinieran* de infinitamente más lejos que de la posición, incluso del posicionamiento, que les sería conferido según esas expresiones, en las que la “à” se sobredetermina como adhesión, ocupación, captación, pertenencia, o al contrario, en proyección, arrebato, alienación. (p. 221)

Resulta fundamental tener en cuenta esta aclaración cuando se piense la estructura relacional “ser-a”. Si el ser-con se da como un ser-a entre los entes, los entes son-con en la medida en que están en contacto permanente entre sí por la transitividad del ser en la forma del sentido. El sentido se da como un ser-a, por lo que el contacto entre seres no es siempre el mismo, la relación de toque-sentido cambia conforme a la arealidad concreta donde acontece.

La comprensión de este matiz en la relación del ser-con es fundamental para entender el problema del planteamiento heideggeriano. Como dije, en *Ser y tiempo* es el Dasein quien dona

sentido al tocar las cosas. En el *ser-a-la-mano*, la estructura relacional preponderante del *ser-en-el-mundo*, el lugar del sentido no está puesto ni siquiera en la mano. La mano es una metáfora que señala la disponibilidad del objeto que es desencubierta por la comprensión cotidiana del Dasein; es la significatividad la que provee de sentido al ente al utilizarlo y actualizar el sentido previamente dado como precomprensión. Por ello, la relación del Dasein con los entes nunca es una relación de ser-con. El “con” implicaría que los involucrados en la relación participaran igualmente en la creación del sentido.

En contraste, Nancy considera que el sentido no es únicamente inteligible, sino también *sensible*. El reparto de sentido no se da solo en aquellos entes que tienen lenguaje, sino en todos los que están atravesados por la transitividad del ser. Los seres que son pasibles de sentido, como la piedra, también contribuyen en la creación de sentido singular que se da en la relación; puesto que esta ya tendría como condición el “inter-decirse”. El sentido no es nunca previo a la relación, es la forma en la cual se “dice” el ser-con que tiene lugar como relación entre los cuerpos: el intervalo común entre los diferentes seres que se distinguen relacionándose. En consecuencia, el sentido se define tanto por lo común —la remisión entre sí de los entes diferentes— como por la diferencia —la disyunción que es condición de toda relación—. El sentido es de una naturaleza paradójica.

### III. EL MUNDO COMO CREACIÓN

La sustitución de la estructura relacional por el *être-à* en la definición del sentido es un giro metodológico central en la ontología de Nancy que conlleva importantes consecuencias. En mi perspectiva, la más relevante es que el mundo ocupará ahora el lugar que gozaba el Dasein. Para pensarlo a través de las correspondencias entre la retórica y la filosofía, pueden utilizarse las categorías de topografía “pantónimo” y “configuración descriptiva”. El “pantónimo” de una descripción constituye el tema descriptivo, sin



embargo, no es como tal un concepto al que una serie predicativa se añade como descripción de atributos. Sino que se constituye por la “permanencia implícita de la nomenclatura a lo largo de toda la descripción” (Pimentel, 2010, p. 23). En *Ser y tiempo*, el pantónimo de la descripción sería el Dasein, porque las estructuras relacionales confluyen en ese punto focal. Es él —en particular la pregunta quién— el modelo que determina la jerarquización en el mapa léxico-semántico y excluye lo que no concuerda con él. El Dasein se convierte en el principio organizador de la relación dinámica entre el todo y las partes; por consiguiente, el *cuidado* en su principio articulador como *por-mor-de* es la forma de la relación a la que se subordinan las demás relaciones. La analítica existencial es un retrato en tanto que modelo descriptivo.

Esta reflexión es relevante, porque nos permite identificar el modo en el que se esboza la “existencia” en tanto que una configuración determinada principalmente por ciertos tipos de relaciones lingüísticas. Por otro lado, la identificación del principio organizador al que se subordinan las demás relaciones permitirá visualizar que uno de los grandes problemas de *Ser y tiempo* es que las relaciones léxico-semánticas que conforman la estructura del *ser-en-el-mundo* están pensadas bajo una lógica hipotáctica, asociada particularmente a la forma gramatical y subordinada a la sintaxis de la *dóxa*.

En contraste, en el pensamiento de Nancy el acento estaría puesto en el *mundo*. Aunque este es el espaciamento donde se dan las relaciones entre los entes, no corresponde a un pantónimo, sino a una configuración descriptiva, donde se puede reconocer una sintaxis, pero cuya serie léxico-semántica es sustituible, porque estaría sometida a un constante desplazamiento suplementario que la disemina. La ontología de Nancy no puede configurar un modelo, sino solo describir la operatividad de la relación. Esta es detectable en toda su obra, incluso en aquellos textos que abordan problemáticas onto-históricas, como sus trabajos sobre las artes, la política, la democracia y la teología. Esta operatividad enfatiza el carácter transitivo del sentido, la existencia de un complemento

directo que está implicado en la acción del sujeto. Esta estructura corresponde justamente a la comprensión del sentido como *partage*. A esta operatividad le corresponde una lógica de la parataxis, ya que establece una relación de co-pertenencia entre las proposiciones y entre los entes, la cual no es necesaria, ni subordinante<sup>7</sup> y, de hecho, los hace intercambiables dentro de la organización. Por consiguiente, el mundo constituye el lugar de síntesis imposible, la paradoja estructural del sentido del ser: que sea este él *mismo* a partir de una *diferencia*.

Por lo tanto, no puede hablarse más de una composición del mundo, sino, al contrario, de un comportamiento. Desde mi perspectiva, esto es lo que Nancy llama *mundialidad*: la lógica de configuración articulante entre los entes, que describe y determina el modo en el que se disponen las presencias en el mundo. Nancy (2003a/ 2002) define la *mundialidad* como “la manera en que el mundo hace símbolo en sí mismo consigo mismo, en que da lugar a un ensamblamiento que hace posible una circulación de sentido, sin remitir a ningún otro-mundo” (p. 50). Esto deja claro que el comportamiento del mundo está determinado por la creación de un sentido para sí y desde sí. De manera que el mundo puede ser una *póiesis* que es *práxis*, porque en esta hay una coincidencia entre agente y obra. La *póiesis* es el modo de ser práctico del mundo, lo que sustituiría al “cuidado” en el Dasein. Esto significa que

---

<sup>7</sup> Con “parataxis” me remito a la organización sintáctica contraria a la subordinación (*hypotaxis*): la coordinación síndotica o asíndotica de los enunciados, incluso cuando entre estos hay una contradicción. La parataxis permite una lógica del ser-con paradójica. En mi tesis doctoral (Rodal, 2017) explico que la estructura paratáctica atenta contra la operación de la síntesis, porque información heterogénea se presenta de forma simultánea y se corresponde entre sí: “El sentido está partido y repartido en diferentes registros y regímenes, que en lugar de actuar miméticamente y contribuir a la comprensión del mundo, trastocan y violentan este mundo señalando su límite. En consecuencia, tenemos una estructura relacional cuyo principio organizador no es el encadenamiento, sino el hiato, la disonancia, la interrupción, el impasse del *lógos*” (p. 329). En mi opinión, la parataxis es clave para pensar que el sentido no es una semántica sino una sintaxis en las ontologías contemporáneas de Derrida, Deleuze y Nancy, entre otras.

cada vez cada existencia crea el mundo: transforma y afecta el sentido de la *mundialidad*. Nancy (2003b/1993), afirma que “con cada uno todo está expuesto” (p. 119). Esto no quiere decir que cada existencia exponga la totalidad de un sentido unitario, sino que no hay más sentido que el de la transitividad diferencial de lo singulares; el sentido es múltiple, y por ello: “cada uno compromete un testimonio de existencia. Cada uno no significa el significado del ser, testimonia que el sentido consiste en ser cada vez, singularmente (Nancy, 2003b/1993, p. 119). En mi opinión, la condición específica, singular y diferencial de cada existencia es lo que le brinda este potencial de decir el “todo” del sentido.

En su célebre ensayo “La pregunta por la técnica”, Heidegger (1994/1954) define la *póiesis* como: “Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a presencia [...] producir, traer-ahí-delante [*Her-vor-bringen*]” (p. 14). La indicación formal *Her-vor-bringen* no es exclusiva de la creación técnica y artística de los humanos, también describe el acontecer de la *physis*, que para Heidegger constituye una forma de *póiesis*, en la que la *physis* se trae a-sí-misma adelante; en contraste con la creación artesanal y artística, cuya eclosión trae-ahí-adelante en otro (1954/1994, p. 14). Aquí, Heidegger propone que la *póiesis* y la *práxis* no son tan incompatibles, dado que puede haber una actividad que sea fin en sí misma, pero que constituya una creación. En consecuencia, la creación de mundo, entendida como un traer-ahí-delante el ser, puede comprenderse como un proceso de devenir-sentido; puesto que no es una creación a partir de otro, ni en otro, ni de la que resultaría otro producto. Por ende, no sería incompatible con la caracterización de la existencia como una *práxis*, actividad que tiene su fin en sí misma.

Por ello, cada existencia produce y trae-ahí-delante el comportamiento de la *mundialidad*, a la manera del Dasein, que en cada una de sus acciones viene a ser quién es y siempre ha sido. Pero la *mundialidad* no puede ser pensada como un horizonte interpretativo, sino como una lógica conformada por la participación de los múltiples *pathos-lógos* que la escriben. En consecuencia, el

mundo, como el Dasein, es sujeto desujetao: sujeto imposible de la proposición, a quien no le corresponde ningún nombre propio. No existe antes de sí mismo ni se presupone, su *práxis* es auto-creación. Por esta razón, el sentido del mundo no puede producirse como remisión a algo exterior, puesto que el mundo sería en sí la remisión múltiple y contingente entre los entes.

La *Jemeinigkeit* [ser-cada-vez-mío] heideggeriana es pensada aquí como el *ser-cada-vez-cuerpo* de cada singularidad que escribe al mundo. Los cada-vez-cuerpo construyen, en su contacto, el cuerpo inorgánico del sentido. En cada existencia la creación singular-material transforma el sentido a la vez que repite el mundo. Para Nancy, entonces, el tacto es la forma en la que lo material se presenta como *diferencia ontológica*. Las existencias particulares en su ininterrumpido contacto y contaminación transforman el cuerpo del sentido. El comportamiento del mundo como hacer-se y tocar-se es también un inter-decir-se.

Ahora bien, los conceptos claves para la comprensión de este tipo de creación son “finitud” y “mismidad”.<sup>8</sup> Conforme a lo explicado, cada existencia, en tanto que diferencia, es una creación a-mimética del sentido del ser. De este modo, la diferencia que implica la singularidad nos remite a la creación como estructura-formal de la existencia. Nancy advierte que es necesario pensar la creación fuera del contexto teológico. La creación, fenomenológicamente hablando, se define como una relación particular entre la nada y el ser. La creación es una nada que se materializa a través de su presentación como “algo”. La creación puede capturar efectivamente la lógica de la *differánce*, puesto que no hay nada antes del diferir, nada más que la diferencia misma, no habría agente que produce. Ahora bien, la creación es el comienzo de una finitud, o bien, la dislocación de lo común en la finitud

---

<sup>8</sup> Espinoza y Roa (2020) proponen que el concepto de comunidad de Nancy atiende a la deconstrucción de Occidente como horizonte de expansión de un “téllos político de la mismidad ideológica y mercantil” (p. 198).

singular de una existencia. Por lo tanto, la creación de sentido no produce un otro, sino que se abre como finitud existencial que no remite a nada más que a sí misma, pero cuya mismidad está determinada de origen por la remisión múltiple que la atraviesa como reparto del sentido.

La clave para pensar esta paradoja que comprende el concepto de finitud como *diferencia* y *mismidad* implica una deconstrucción de la noción de *mismidad* en la tradición metafísica occidental. Ya Heidegger (2008/1957), después de la *Kehre*, enfatiza el carácter fundamental de la “diferencia” en la comprensión de la llegada del ser:

El ser, en el sentido de la sobrevenida que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes [*Unterschiedenen*] gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [*Unter-Schied*]. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. (pp. 139-140)

La utilización de *Unter-Schied*, en lugar de *Differenz*, indica que Heidegger busca puntualizar que la diferencia ontológica entre ser y ente se da por la dis-locación desde la cual el ser se singulariza en el ente ocultándose. Luego podemos afirmar que ya en el sí de todo sí-mismo se da lugar una inter-cisión. De hecho, la existencia misma no es otra cosa que esa inter-cisión, la diéresis temporo-espacial, la disección de sí, la des-hicencia con otros. Así, en la cotidianidad del ser-con-otros-Dasein, para que la relación efectivamente sea, no podría haber únicamente un reconocimiento en el modo de una repetición de lo *mismo* —como parece afirmar Heidegger en *Ser y tiempo*—; hace falta considerar que en toda relación es imprescindible la experiencia de la disyunción que abre un entre: intervalo en el cual se visibiliza la diferencia. El entre que separa, divide y reúne es el sentido.

Nancy (2001/1986) enuncia que si “toda la ontología se reduce a la transitividad del ser”, también “se reduce a este ser-a-sí-al-

otro” (p. 155). Por lo tanto, nuestra semejanza es que estamos expuestos al afuera de la transitividad del ser que nos atraviesa, eso es lo común:

Somos semejantes porque estamos, cada uno, expuestos al afuera que *nosotros somos para nosotros mismos* [...] No *me* encuentro, ni me reconozco en el otro: en él y de él experimento la alteridad y la alteración que ‘en mí mismo’ pone mi singularidad fuera de mí, y le da fin infinitamente. La comunidad es el régimen ontológico singular en el que lo otro y lo mismo son lo semejante: es decir, la partición de la identidad. (Nancy, 2001/1986, p. 65)

En este sentido, la creación de mundo se da en el inter-decirse de los que, expuestos entre sí, se donan el sentido. El otro en mí me abre a lo que soy, solo en la medida en que me presenta en su contacto la disyunción consigo: mi singularidad y finitud. Por ello, también Nancy (2001/1986) afirmará que “el *otro* es ya el mismo” (p. 65), pero no porque exista una identificación ni un reconocimiento. En este ser-con no hay ni confusión ni fusión.

#### IV. CONCLUSIÓN

Desde esta perspectiva, podemos ver que el concepto de “creación de mundo” nos brinda una alternativa para pensar la relación entre Dasein y mundo desde una lógica no unilateral; puesto que el concepto niega el papel del Dasein como agente que dona el sentido. En cambio, habría en el Dasein una creación que se articula como disposición. La dis-posición reflexiona acerca de la ocasión de la existencia singular en términos relacionales. El cuerpo es una disposición porque significa un lugar existencial en el que se da una ocasión de aperturidad sintiente. Eso significa que está inscrito dentro de esa cartografía que es la arealidad concreta.<sup>9</sup> Hay entonces entre uno y otro un *clinamen*: una inclinación,

---

<sup>9</sup> Esta categoría es coincidente con la interpretación de Rodríguez (2011) acerca de la ontología de Nancy como una “tropológica” integrada por “figuras-lugares” (p. 23).

una disposición hacia el otro. A su vez, el cuerpo es el lugar de la finitud, y por lo mismo, es el lugar del límite. El cuerpo es lo que viene a sustituir la idea de proyecto: mientras que para Heidegger el proyecto es el lugar del límite propio, ya que presenta la muerte como posibilidad propia, para Nancy el cuerpo será el lugar donde se toca el límite existencial.

De este modo, podemos inferir que el sentido del ser no deviene tanto de la comprensión como de la participación en la posibilidad de sentido, lo que se abre justamente con esa disposición que es el cuerpo. El cuerpo es condición de la articulación singular del sentido de cada Dasein. Ahora bien, esto implica que el criterio que define la autenticidad del sentido de cada singular no es el Dasein propio, sino la lógica de la repetición y la relación. Si la verdad del ser solo puede presentarse en términos de participación como un sentido múltiple y reparto, entonces el sentido está atado a la arealidad concreta; está tramado por la cartografía relacional de los entes que lo reparten en la relación.

Ahora bien, esto no anula la diferencia entre el humano y otros entes, aunque atenta contra su preeminencia ontológica y su criterio como verificador último de la verdad. Para Nancy, lo que hace diferente al humano es que este “habla la existencia”. El humano habla el sentido, pero este no es solo suyo, porque persiste en su relación con los otros seres a los que está expuesto. Por consiguiente, lo hablado expone de origen la vulnerabilidad ontológica que es su condición estructural. De hecho, es solo en la medida en que el humano es vulnerable que puede hablar el ser cuando habla sobre sí. Por ello, Nancy afirma que el sentido hermenéutico no se produce de la labor hermenéutica, sino de la circulación que implica el círculo mismo. Esto enfatiza que en toda comprensión hay sobre todo una circulación del sentido. Lo que habla en la interpretación es la partición de voces: el logos compartido y articulado de la voz plural: “Ser’ ya en la comprensión del ser no es estar ya en la circulación ni en la circularidad del sentido: es ‘ser’ y estar abandonado a esa partición y a su difícil comunidad, en donde el ser es lo que nosotros nos anunciamos unos a los otros” (Nancy, 2013/1982, p.

95). Desde esta perspectiva, la precomprensión está definida por la relación “ser-a”. Lo que implica que el sentido dilucidado en la interpretación no sea propio, ni impropio; ni total ni universal. El sentido está definido absolutamente por la singularidad y la finitud de la articulación, además de por el contexto de *arealidad concreta* en el que acontece el acto interpretativo. Por consiguiente, la interpretación no es una mera actualización del haber-previo compartido, sino un acto de compartir al mismo tiempo que repartir en presente. Proceso en el cual los contiguos son igualmente co-responsables de la creación del sentido.

Esta reflexión nos señala las razones por las que el concepto de creación se muestra más apropiado que el de comprender. La creación de mundo captura el carácter dialógico de la comprensión en términos de partición de voces, sin que sea interpretada como una dialéctica que deviene en un sentido sintético. El sentido que deviene de la creación, si tomamos en cuanto lo antes dicho, tiene que ser un sentido paratáctico, es decir, un inter-decirse que coordine la disyunción sin anular las diferencias. A este inter-decirse le atraviesa la pasibilidad del sentido, que instauro un permanente desvío de la significación y fractura la circularidad perfecta del círculo. En cambio, lo que hay es una circulación que puede ser repetición de sentido *diferante*, y en su diferir, transformación del sentido común. Así, la interpretación no descubre la relación pre-dada en el horizonte interpretativo, sino que esta relación se da efectivamente en la acción interpretativa cotidiana como una creación que transforma el sentido, desviándolo en la ocasión singular de su articulación como un sentido-otro-de-sí. En cada ocasión de la interpretación sucede una creación de mundo que re-comienza el sentido. En esta el sentido se presenta como alternancia y finitud.

Desde esta perspectiva, la interpretación anuncia al otro y presenta el ser-con de una manera más estructural de lo que Heidegger sugiere. La interpretación no es *mímesis* de sentido, no es imitación de los comportamientos del ser-con impropio. Sucede también en la significación compartida una ruptura que presenta la alteridad y



problematiza lo común pre-dado. A este razonamiento responde la aseveración de Nancy (2013/1982): “la interpretación del universal es su división en voces singulares” (p. 96). La partición de las voces no dona el significado del otro, ni siquiera lo presenta como una identidad. Se anuncia algo otro que no es humano, ni corresponde a la comprensión humana (Nancy, 2013/1982, p. 97).

En conclusión, podemos ver que Nancy conserva la correspondencia entre mundo y sentido que está presente en Heidegger. De hecho, el mundo sería justamente el sentido del ser en la forma del interdecirse; he ahí su relación con el lenguaje. El mundo, en tanto que inter-decir-se de los entes, es el espaciamiento singular del sentido común. El inter-decir-se es la forma en la que se da la relación originaria que es el ser en su manifestación como lenguaje.

Por lo tanto, podemos observar que el lenguaje constituye la presentación de la relación que determina el sentido en común. Sin embargo, el lenguaje es experimentado como un *pathos*, puesto que en el acontecer de la relación se padece al ser como un inter-decir que dona el sentido. El mundo es parataxis recíproca entre los elementos de la disyunción, que son agentes y pacientes, emisores y receptores, simultáneos e intercambiables.<sup>10</sup> El lenguaje nos dispone a la visibilización de la emisión y recepción del ser en la forma de una escritura y ex-cripción del sentido común que es padecido. Por lo tanto, la creación de mundo que se presenta en el lenguaje es efecto de la coligación caracterizada por la escucha y el responder-de y a los otros que nos tocan en la arealidad concreta.

Este pensamiento comporta varias implicaciones, pero solo me remitiré a dos de manera general. Primero, será fundamental

---

<sup>10</sup> Desde esta lógica paratáctica habría que entender también la “ecotecnia” de Nancy (2010/1992): “la *téchne* es la de la repartición de los cuerpos o de su comparación: los diversos modos de dar lugar a los trazados de arrealidad a lo largo de los cuales nosotros estamos expuestos conjuntamente, es decir, ni presupuestos en algún otro Sujeto, ni pospuestos en algún fin particular y/o universal. Pero expuestos, cuerpo a cuerpo, borde a borde, tocados y espaciados, próximos de puro no tener nada para asumir en común, sino solamente el entre-nosotros de nuestros trazados partes extra partes” (p. 64).

tener en la mira el concepto de creación de mundo para una comprensión de la comunidad como un régimen ontológico singular plural, en el cual lo otro y lo mismo se conviertan en semejantes, por su co-pertenencia al reparto del ser y del sentido. En esta forma de la comunidad, esta es el lugar de una comunicación (nunca una comunión), no es el medio a través del cual se da la comunicación, ni la mediación; sino la parataxis: la retórica que coordina la articulación entre los que en-común creamos un sentido no sintético.

Como vimos, Nancy sustituye la estructura del “haber-previo” por un “tocar-previo”, un tocar originario y contingente que se da por la vulnerabilidad ontológica implicada por la existencia. Este tocar produce sentido. Sin embargo, este sentido no será algo, sino, más bien, nada en concreto o en particular. El sentido es la circulación, y está definido por la diferencia ontológica. La diferencia ontológica no es aquí únicamente la diferencia entre ser y ente, sino su verbalización. Por ello, para mí, no es que Nancy elimine la diferencia ontológica, sino que le concede a esta un lugar protagónico.

Segundo, en la medida en que la diferencia ontológica ya no tiene su suelo en la preeminencia ontológica del Dasein, podemos ver que la diferencia singular tendría lugar en los cuerpos. Todo aquel que tenga cuerpo constituye una existencia singularmente originaria como el Dasein. La inclusión del cuerpo como espaciamento existencial apunta al desarrollo de un pensamiento que interpreta el sentido en clave de pasibilidad. El cuerpo es la disposición originaria que da lugar a la presencia, esto es, el lugar de la *práxis* del sentido, en tanto que lugar que da lugar. Desde esta perspectiva, para pensar en la comunidad como un régimen ontológico singular plural se hace imprescindible plantear una ontología de los cuerpos: cuerpos como lugares irremediabilmente abiertos que están permanentemente atravesados por la relación.

## REFERENCIAS

- Caron, M. (2008). Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger. De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon. *Archives de Philosophie*. 71(2), 309-329. doi:10.3917/APHI.712.0309

- Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. P. Peñalver (trad.). Barcelona: Paidós, I.C.E UAB. (Obra original publicada en 1987).
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*. H. Silva (trad.). México: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1980).
- Derrida, J. (2013). *Márgenes de la filosofía*. C. González (trad.). Madrid: Cátedra. (Obra original publicada en 1972).
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. C. de Perreti y C. Rodríguez M. (trads.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 2006).
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. C. de Perreti y D. Rocha (trads.). Buenos Aires: Manantial. (Obra original publicada en 2008).
- Derrida, J. (2011). *Seminario La bestia y el soberano: volumen II: 2002-2003*. L. Ferrero, C. de Perreti y D. Rocha (trads.). Buenos Aires: Manantial. (Obra original publicada en 2008).
- Espinoza, R. y Roa, C. (2020). Jean-Luc Nancy. El fin de Occidente y la cuestión de la comunidad. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. 62, 191-206. doi: 10.3989/isegoria.2020.062.10
- Gratton, P & Morin, E. M. (2015). *The Nancy Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gross, D. M. & A. Kemmann (comps.) (2005). *Heidegger and Rhetoric*. Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. E. Barjau (trad.). Barcelona: Serbal. (Obra original publicada en 1954).
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 1927).
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1946).
- Heidegger, M. (2008). *Identidad y diferencia*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Barcelona: Anthropos editorial. (Obra original publicada en 1957).
- Heidegger, M. (2010). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. A. Ciria (trad.). Madrid: Alianza editorial. (Obra original publicada en 1983).
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. A. Xolocotzi (trad.). México: Herder. (Obra original publicada en 1987).

- v. Herrmann, F.-W. (2014). *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main: Klosterman RoteReihe. (Obra original publicada en 1985).
- Johnson, F. (2020) ¿Cómo pensar el cuerpo al margen de la idea de sujeto corporal? ¿Mera presencia y claro del ser en *Zollikoner Seminare* de Heidegger? *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(1), 85-98. doi: 10.5209/ashf.62324
- Johnson, F. (2014) Cuerpo y método. El planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en *Zollikoner Seminare. Ideas y valores*, 63(155), 7-30. doi: 10.15446/ideasyvalores.v63n155.32904
- Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. P. Fabra i Abat (trad.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1994).
- Llrente, J. (2016). Heidegger y el estatuto ontológico del cuerpo. Una confrontación con la fenomenología de la carnalidad de Michel Henry. *Ideas y Valores*, 65(162), 261-289. doi: 10.15446/ideasyvalores.v65n162.48418
- Morin, M. E. (2012). *Jean-Luc Nancy*. Cambridge: Polity Press.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada*. P. Perera (trad.). Madrid: Arena libros. (Obra original publicada en 1986).
- Nancy, J. L. (2003a). *La creación de mundo o mundialización*. P. Perera (trad.). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 2002).
- Nancy, J. L. (2003b). *El sentido del mundo*. J. M. Casas (trad.). Buenos Aires: La Marca. (Obra original publicada en 1993).
- Nancy, J. L. (2006). *Ser singular plural*. A. Tudela (trad.). Madrid: Arena. (Obra original publicada en 1996).
- Nancy, J. L. (2010). *Corpus*. P. Bulnes (trad.). Madrid: Arena. (Obra original publicada en 1992).
- Nancy, J. L. (2011). *El "hay" de la relación*. C. Perreti y P. Vidarte (trads.). Madrid: Síntesis. (Obra original publicada en 2001).
- Nancy, J. L. (2013). *La partición de las voces*. C. Rodríguez M. y J. Massó C. (trads.). España: Avarigani Editores. (Obra original publicada en 1982).
- Pimentel, L. A. (2010). *El espacio en la ficción*. México: Siglo XXI.

- Rodal, S. (2017). *La disposición ontológica de la creación como ser-en-el-mundo*. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España. Recuperado de: [https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2017/hdl\\_10803\\_454779/sr11de1.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2017/hdl_10803_454779/sr11de1.pdf)
- Rodríguez M, C. (2011). *Nancytropías. Tropografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Madrid: Dykinson.
- Xolocotzi, Á. (2019) Heidegger y el olvido de la retórica. *Revista de filosofía Diánoia*, 64(83), 27-47. Doi: 10.22201/iifs.18704913e.2019.83.1623