

LA METAMORFOSIS. COMUNIDAD Y ONTOLOGÍA MODAL*

BOYAN MANCHEV**
NUEVA UNIVERSIDAD DE BULGARIA EN SOFIA

RESUMEN

El artículo se propone leer el debate en torno a la «comunidad» a partir de categorías aristotélicas. Usando como ejemplo el concepto de «desobramiento», que debe ser pensada como suspensión del paradigma platónico-aristotélico del *ergon*. Lo que harían, tanto Nancy como Negri, sería radicalizar el paradigma aristotélico al punto de transformar completamente las nociones de potencia y acto, transformando así su relación. En este sentido, la «comparecencia» en Nancy y Bailly coincidiría con el de la potencia, lo que abre una serie de problemas que el texto aborda, en particular el problema del acontecimiento y el estar en común a través de la noción de metamorfosis.

PALABRAS CLAVE: Comunidad, Potencia, Acto, Aristóteles, Jean-Luc Nancy, Metamorfosis.

THE METAMORPHOSIS. COMMUNITY AND MODAL ONTOLOGY

The article wants to read the debate around «community» starting from aristotelic categories. Using as example the concept of «inoperability», that must be considered as suspension of platonic-aristotelic paradigm of *ergon*. What Nancy and Negri would have done is to radicalize the aristotelic paradigm to a point of complete transforming the notions of potentiality and actuality, also transforming their relation. En this sense, «compearance» in Nancy and Bailly would coincide with potentiality, which would open a series of problems that the text deal with, en particular the event and the being-in-common through the notion of metamorphosis.

KEY WORDS: Community, Potentiality, Actuality, Aristotle, Jean-Luc Nancy, Metamorphose.

*Artículo recibido el 25 de abril y aprobado el 16 de mayo. Este texto corresponde a un capítulo de *La métamorphose et l'instant. Désorganisation de la vie* (Strasbourg: La Phocide, 2009). Traducido del francés al español por L Felipe Alarcón, licenciado en Ciencias Políticas y Gubernamentales, Administrador Público y estudiante del Magíster en Pensamiento contemporáneo de la Universidad Diego Portales. Becario Conicyt.

**Filósofo, director de programa en el *Collage international de philosophie* en París y profesor de la Nueva Universidad de Bulgaria en Sofía. Entre 2004 y 2010 fue vicepresidente del *Collège international de philosophie*. Ha publicado, entre otros, *The Unimaginable. Essays in Philosophy of Image* (Sofía: NBU, 2003), *The Body-Metamorphosis* (Sofía: altera, 2007) y *L'altération du monde. Pour une esthétique radicale* (Paris: Lignes, 2009).

COMUNIDAD, ONTOLOGÍA. EL DEBATE CONTEMPORÁNEO.

Podemos considerar que el debate filosófico contemporáneo en torno a la comunidad, en la estela de Bataille, Blanchot y Nancy, es una de las manifestaciones más importantes de la crítica radical de la ontología, a la vez post-crítica y post-heideggeriana¹.

Las problemáticas de esta crítica se desenvuelven en torno a categorías ontológicas heredadas de Aristóteles: basta volver a la noción central del capítulo precedente², la noción de desobramiento³. El desobramiento, es decir, la *inoperatividad*, la *no-funcionalidad*, debería ser pensada, sin duda, como la suspensión del paradigma platónico-aristotélico del *ergon*. Como he afirmado, esta noción vehicula la idea de una resistencia inmanente a la exigencia reductiva de la lógica de la producción – de la obra y del trabajo – así como la de la funcionalidad – y por consiguiente de la violencia del principio metafísico activo. La noción de *desobramiento* excede el orden de lo negativo, en tanto está ligada a lo que Blanchot llama «ambigüedad esencial» del ser, más «original» que toda negatividad. Además, es necesario notar la persistencia de las categorías cuyo fondo común es, sin duda, la oposición al paradigma de la *energeia*. Entre ellas se destaca la noción de *potencialidad* o de *potencia* que, sobre todo en contextos anglófonos, ha sido objeto de uso e incluso un poco de abuso en el último tiempo. Muchos aspectos de esta noción han sido desarrollados de manera metódica por Giorgio Agamben siguiendo a Antonio Negri, quien a su vez había retomado la noción sieyèsiana-schmittiana de poder constituyente, para pensarla en tanto que poder no-actualizado, incluso en tanto que contra-poder que resiste a la fijación, en el régimen de la soberanía, del horizonte de libertad y de

1 Jean-Luc Nancy ha rebatido explícitamente la noción de comunidad en el plano ontológico –o bien sería mejor decir, a la inversa, que ha reformulado la pregunta del ser a partir del pensamiento del ser-en-común: “El ser está en común. ¿Hay algo más simple de constatar y, con todo, qué ha sido más ignorado, hasta ahora, por la ontología. Estamos bastante lejos de haber alcanzado el punto en que la ontología debería ofrecerse directamente y sin ningún retraso en cuanto comunitaria [...] La comunidad del estar –y no el ser de la comunidad–: de eso debe tratarse ahora. O si se prefiere: la comunidad de la existencia –y no la esencia de la comunidad. (Con todo no es seguro que el punto de la ontología comunitaria pueda ser “alcanzado” al modo de una etapa identificable en un proceso progresivo del conocimiento filosófico. [] pero, sea como sea, sólo propongo, hoy, derivar condiciones previas de acogida del “pensar” en este sentido).” (Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante* (trad. Juan Manuel Garrido; Santiago: LOM Ediciones / Universidad Arcis, 2000), 139-140). “La ontología de lo «común» y del «reaparto» no sería otra cosa que la ontología del «ser» radicalmente sustraída a toda ontología de la substancia, del orden y del origen” (“Lacomparution”, en *La comparution*, Jean-Christophe Bailly y Jean-Luc Nancy (Paris: Christian Bourgeois Éditeur, 1991), 57.

2 El autor refiere a *Le bleu du ciel. Le doublebême*, capítulo que precede al que aquí presentamos en *La métamorphose et l’instant. Désorganisation de la vie* (Strasbourg: La Phocide, 2009). Hemos decidido mantener la referencia, más por justicia que por fidelidad al original [N. del T.].

3 Los juegos de palabras, sumado a la cadena *désœuvrement–inopérativité–non-fonctionnalité* en este pasaje, no nos permiten mantener la decisión de Garrido de traducir *désœuvrement* por *inoperancia*. Excepto esto, se ha seguido la traducción su en todo momento [N. del T.].

creación que se abre con este poder no-determinado y libre. Para Negri, la soberanía no es sino el agotamiento de la potencia del poder constituyente, su fijación⁴. Puede decirse, entonces, que el poder constituyente es pensado como la potencia política «originaria», y desde este punto de vista la noción se acerca a la noción de *resistencia* en Deleuze⁵.

Las categorías en cuestión están asociadas a figuras ejemplares o bien, que se han desarrollado como tales. Así, la retención de la potencia en Agamben evoca, siguiendo a Benjamin, la figura del mesías, aquel que despoja la ley, toda actualización de la ley, que interrumpe el tiempo y reabre el espacio de la potencia pura de la que es señal y portador. En Blanchot y Nancy podría identificarse otra figura, menos visible y aún más paradójal. Es lo que llamaré, evidentemente arriesgándome, la figura o imagen de un «dios desobrado». Esta imagen aparece en *El espacio literario* de Blanchot al margen del argumento donde habla de la creación como de “la función menos divina del dios, la que no es sagrada, la que hace de Dios el trabajador de los seis días, el demiurgo, el “sirviente””⁶. Me arriesgaré a asociar este fragmento con la imagen de dios en Nancy, correspondiente al programa de deconstrucción del cristianismo. Por ejemplo, esto es lo que responde Nancy a una pregunta de niño en *Au ciel et sur la terre*: “Ahondándose, dios abre el vacío en el que el mundo puede tener lugar [...] No hay nada hecho. [...] Ese en ese momento, dios no ha abierto el vacío a la tierra, dios es más bien el vacío abriéndose”⁷. De todas formas, es necesario notar la diferencia, muy nítida, entre las nociones de «creación» en Blanchot y Nancy⁸.

Podría decirse que estas dos figuras transmiten la imagen de una potencia pura que no pasa al acto, que se retiene en sí, y que sin embargo es efectiva en su no actualización⁹. Desde este punto de vista tienen un fuerte

4 Cf. Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (trad. Clara de Marco; Buenos Aires: Ediciones Libertarias-Prodhufi., 1993).

5 “La resistencia es primera” afirma Deleuze en *Foucault*; precede, entonces, al poder. Esta afirmación tiene un doble valor, político y ontológico. Deleuze liga la resistencia primera a la figura ontológica del *Afuera* heredada de Blanchot. François Proust afirma: “La resistencia es el *Afuera* [...] El *Afuera* es la exterioridad abierta. Pero si el *Afuera* no es lo Abierto heideggeriano, es porque, como insiste Deleuze, el *Afuera* es batalla y no serenidad, guerra y no en paz” (François Proust, “La ligne de résistance”, en *Rue Descartes. Gilles Deleuze. Immanence et vie* (Paris: CIPh/PUF, 2006 [1998]), 36-37).

6 Maurice Blanchot, *El espacio literario* (trad. Vicky Palant y Jorge Jinkins; Madrid: Editorial Nacional, 2002), 195 (“La cuestión del arte”).

7 Jean-Luc Nancy, *Au ciel et sur la terre*, (Paris: Bayard, 2004), 55-61. Hay versión castellana: *En el cielo y sobre la tierra* (Buenos Aires: La Cebra, 2010).

8 Sobre la noción de *creación* en Nancy habría que consultar en primer lugar *La creación del mundo o la mundialización* (trad. P. Perera Velamazán; Barcelona: Paidós, 2003).

9 Cf. igualmente, a propósito esto, la noción de *potencia pasiva* en Simone Weil, estudiada por Roberto Esposito (*Categorías de lo impolítico* [trad. Roberto Raschella; Buenos Aires: Katz, 2006]). Agamben no deja persistir ninguna duda en cuanto al valor político de este concepto ontológico: “Hasta que una nueva y coherente ontología de la potencia (más allá de los pasos que han dado en este sentido Spinoza, Schelling, Nietzsche y Heidegger) no sustituya la ontología fundada sobre el principio del acto y su relación con la potencia, seguirá siendo impensable una teoría

valor ontológico, que podría ser descrito como una inversión del *primer motor* de Aristóteles, de su actualidad pura.

A fin de cuentas, el punto común de estos dos paradigmas nocionales, que traducen una nueva posibilidad de lo político, del ser-en-común, radicalizando totalmente el pensamiento del ser heredado de Aristóteles, sería entonces, evidentemente –y sería la afirmación más banal por lejos– la inversión de la relación (en sí misma compleja y ambivalente) entre potencia y acto en Aristóteles. Al mismo tiempo, y sin duda sorprendentemente, el pensamiento de Aristóteles podría representar igualmente un fondo común *positivo* de las tendencias en cuestión. Ahora bien, Aristóteles había tratado de pensar la posibilidad de la posibilidad de manifestarse como *contra-posibilidad* (siguiendo la formulación de DimkaGicheva-Gocheva¹⁰). En otros términos, Aristóteles sería el primero en introducir una noción de *contra-posibilidad* que anticipa a la que identificamos aquí con la noción de *resistencia*. En la *Metafísica*, Aristóteles distingue cuatro significados¹¹ de la categoría de potencia (*dynamis*), y es la cuarta la que interesa aquí particularmente. Se trata del punto más desconocido y subestimado de la definición aristotélica de la posibilidad (que no tiene una traducción particular en latín; los tres primeros aspectos han sido traducidos respectivamente por *potentia*, *possibilitas* y *potestas*), en específico del funcionamiento de la posibilidad como *contra-posibilidad*, una *resistencia* intrínseca que salva a la cosa de un desarrollo indeseable, de una decadencia, de una degeneración, es decir, garantiza su movimiento hacia lo mejor (1019a – 26-30). Lo más importante aquí es precisamente la idea de resistencia, de *resistibilidad* en tanto que cualidad intrínseca de la potencia. Es una resistencia contra la actualización, una fuerza «demoniaca», en el sentido en que se opone al primer motor-«Dios», esa actualidad pura sin ningún residuo de potencia. Sin embargo, ésta es absolutamente necesaria para Aristóteles: sin resistencia no habría potencia, sin potencia no habría actualización.

La pregunta, un poco dóxica, que a menudo se plantea en relación con el privilegio acordado a las categorías en cuestión es la siguiente: ¿no sería simplemente una filosofía de la pasividad en el sentido de una no-acción? (La noción de comunidad desobrada, así como la filosofía de Blanchot en su conjunto, han sido así mal interpretadas frecuentemente). Se trata, en efecto, de una acusación dóxica recurrente. Evidentemente, la respuesta podría ser breve: no, en la medida en que la pregunta no está correctamente planteada o al menos no está planteada a la altura crítica de los conceptos a los que se enfrenta. Tal pregunta se basa, evidentemente, en la valorización de la noción de actividad de linaje aristotélico, mientras que con las tesis en política sustraída a las aporías de la soberanía” (Giorgio Agamben. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida* [trad. Antonio Gimeno Cuspineria; Valencia: Pre-Textos, 2003], 62).

10 Cf. DimkaGicheva-Gocheva, *Noviopitivyruharistoloviateleologizym* [Nuevos ensayos sobre el teleologismo aristotélico] (Sofía: LIK, 1998), 74-77.

11 En efecto, en el libro Theta son cuatro, en el Libro Delta son más bien cinco (1019a 15-32).

cuestión se trata de repensar de manera crítica esta tradición. Sin embargo, no es la única pregunta que se plantea. La pregunta más difícil –y por lejos la más importante– se encuentra detrás de este cuestionamiento rápido, y es la cuestión de saber *cómo* el estado de no-actualización «actúa» no obstante, *cómo tiene lugar* sin actualizarse: *cómo* deviene efectivo. La cuestión crucial es, entonces, saber *cómo* pensar la potencia, el *modo* de la potencia, que sería el modo propio del *cum*. Tal es la pregunta de partida de la ontología de la comunidad.

SINGULARIDAD, POTENCIA Y COMPARECENCIA. ¿CÓMO COMPARECEN LAS SINGULARIDADES?

Mi primera hipótesis es que el problema de la potencia *coincide* con el de la comparecencia, tal como ha sido expuesta por Jean-Luc Nancy y Jean-Christophe Bailly¹². La noción de comparecencia de las singularidades está destinada a hacer frente al mismo problema ontológico: *cómo* el ser deviene *efectivo* (sin *obrar* [suspensión del *ergon*], sin actualizar –ni reducir– la potencia [suspensión de la *energeia*], sin manifestar su principio; sin reducirse a una totalidad). A continuación se podría correr el riesgo de plantear la misma pregunta de manera afirmativa: ¿en qué sentido la efectividad del ser es su ser-en común? La coincidencia de las cuestiones de la potencia y la comparecencia es, entonces, fundamental para la pregunta por el ser-en-común. Y estas dos cuestiones coinciden, evidentemente, en la cuestión del acontecimiento y de la «dinámica» del ser.

Aparentemente la comparecencia, o la exposición, no representa la actualización de una potencia. Pero si la singularidad es “la exposición misma, su puntual actualidad”¹³, ¿cómo la actualización de la exposición se *realiza* (evidentemente se trata aquí de una formulación paradójica, pues la exposición nombra otro modo de la presentificación, que no es la actualización)? ¿Hay acaso una *com-posición* más allá de (o, bien, capaz de) la puntualidad? Para generalizar la pregunta: ¿cómo la comparecencia de las singularidades podría crear nuevamente relieves ontológicos (¿o incluso políticos? ¿cómo la invención política es posible a través del movimiento de la comparecencia, constitutiva sin constitución, de la comunidad?), sin ser una re-composición, que sería necesariamente una nueva actualización? (Porque si no lo fuera, querría decir que las singularidades son átomos, ideas o mónadas –es decir, elementos gobernados por la lógica de la substancia; y sabemos bien que no es el caso; si hemos recurrido a la noción de singularidad, es para disociarse de la universalidad y la particularidad).

Es claro que la comparecencia no quiere decir pasaje o transición¹⁴. No se

12 Jean-Luc Nancy y Jean-Christophe Bailly, *La comparaison* (Paris: Christian Bourgois, 1991).

13 Nancy, *La comunidad inoperante*, 152.

14 Al respecto, es necesario recordar la noción de *transitividad* de Nancy, que aparentemente tiene como tarea introducir la idea de una *transición sin transición*: “*Toda la ontología se reduce a*

pasa de una singularidad a otra. Sin embargo, ¿cómo una comunidad, o bien lo en-común del ser, podría pasar de un estado a otro? ¿No presupone este movimiento una comparecencia *totalmente otra* de las singularidades? La pregunta más importante sería siempre la del modo, que se une a nuestra pregunta del comienzo: ¿cómo se realiza este *otro modo* (*autrement*)? (Podría responderse «por contacto», en el sentido literal del *con-tacto*, evidentemente. Pero eso no explicaría cómo ha tenido lugar la *transformación*. Si todas las singularidades estuvieran expuestas para siempre –tal cual, en su momento sin duración, infinitamente finito– ¿cómo vendrían las nuevas singularidades al mundo?)

Mi respuesta, necesariamente aquí demasiado rápida e igualmente hipotética, es que la *com-posición* de las singularidades no es otra cosa que la intensidad o la dinámica de la potencia (*dynamis*). Podría decirse incluso que la com-posición es una dinámica pura. ¿Cómo pensar, entonces, la *dinámica* de las singularidades? Esta sería la formulación más precisa de nuestra pregunta.

Es preciso decir que, aunque no insista mucho en eso, al menos visiblemente, Nancy introduce y afirma un pensamiento de la dinámica del ser, es decir, del ser-en-común o de la comunidad. Esta dinámica se anuncia bajo el régimen singular de la *modalización*¹⁵. Y si hablo de *dinámica* de la modalización, es para insistir en el hecho de que el concepto de modalización vehicula un pensamiento alternativo de la potencia y que, por ello, tiene un fuerte valor ontológico y político. Si volvemos a la oposición con lo que hemos llamado el paradigma aristotélico del pensamiento de la potencia, podemos decir que en el contexto de un pensamiento ontológico del ser-en-común, la *dynamis* aparece como pura, privada de toda dimensión «substancial». Lo que llamamos aquí una *posibilidad* no debe ser entendido como una esencia en potencia, ni como la potencia de la esencia. La la transitividad del ser. [...] Toda la ontología se reduce a este estar-vuelto-sobre-sí-estar-vuelto-hacia-el-otro. La esencia no *es*, transitivamente, más que la exposición de su subsistencia: es el lado expuesto del subsistente, que no existe más que en cuanto expuesto, por siempre inaccesible e inapropiable para el interior de la subsistencia, para su centro espeso, opaco, inexpuesto, inmanente y, para decirlo todo, inexistente” (*ibid*, 143)

15 “Este modo de ser, de existir (¿hay algún otro? El *ser* no sería nunca «el ser», sino que estaría siempre modalizado en la exposición) (*ibid*, 153). En *Corpus*, donde Nancy introduce, precisamente, la noción de «ontología modal», que nombra la ontología del cuerpo, la modalización es puesta en relación directa con la creación: “Que Dios cree el *limo* y que desde el *limo* dé forma al *cuerpo*, eso quiere decir que Dios *semodaliza* o *se* modifica, pero que su mismo *si mismo* no es otra cosa que la extensión de y la expansión indefinida de los modos. Eso quiere decir que la «creación» no es la producción de un mundo a partir de no se sabe qué materia de la nada, sino que *la* materia (eso mismo que hay) esencialmente *se modifica*: no es una substancia, es la extensión y la expansión de los «modos», o bien, por decirlo de modo más exacto, es la exposición de lo que hay. Los cuerpos son la exposición de Dios, y no hay otra –en la medida en que Dios se expone” (Jean-Luc Nancy, *Corpus* [trad. Patricio Bulnes; Madrid: Arena Libros, 2003], 49). Ahora, el otro nombre de la dinámica de las singularidades, entonces de la modalización, es la *creación*. La creación es composición por modalización, es el acto de la potencia misma, un acto que jamás la agota sino que la hace efectiva.

posibilidad es una modalidad pura, en el sentido de no estar subordinada a una sustancia que la modalice. A partir de esta visión sobre la modalidad, que la disocia del registro onto-lógico, haría falta pensar la posibilidad de una ontología que no parta de la idea de una representación de la presencia o de una actualización de la potencia, sino precisamente de la idea de una *modalización* pura, de una potencia de transformación. Si Aristóteles postula en el libro L de la *Metafísica* que “de nada sirve tampoco, por consiguiente, que supongamos substancias eternas, como los partidarios de las Especies, si no hay algún principio que pueda producir cambios”¹⁶, nuestra tarea sería repensar este principio sin el horizonte transcendental de las sustancias eternas, en tanto que única sustancia.

La ontología como ontología del ser-en-común no opera, entonces, en el régimen de la sustancia sino en el de la *modalización*. Desde este punto de vista, la potencia no sería otra cosa que el infinito de la *transformabilidad*. Podría decirse, anticipando el desarrollo del argumento, que la ontología modal es la respuesta singular a la ontología de la potencia o de la (no) actualización. La *transformación* sería, así, el modo ontológico de coincidencia de la potencia y de la actualidad (y no de su identificación, criticada por Aristóteles en relación con las teorías de los Megáricos¹⁷), en la medida en que lo que se actualiza no es sino la potencia misma –la potencia de la potencia si se quiere, la *energeia* de la *dynamis* misma. Así, la respuesta a la crucial cuestión sobre la *dinámica* de las singularidades consiste en la introducción del concepto que le da título a este texto: el de *metamorfosis*. La metamorfosis es el modo de la comunidad: el modo de la comunidad es el modo *mismo*, la comunidad es el lugar mismo de la modalización. Es la potencia de una *otra manera* (*un autrement*). La comunidad no es solamente el reparto de las singularidades irreductibles de los otros: la exposición a la alteridad irreductible. Es, además, el lugar mismo de la metamorfosis –o de la *alteración*– donde las singularidades se alteran bajo el efecto de los acontecimientos que com-ponen los relieves finitos de su exposición infinita.

La singularidad está expuesta *infinitamente*, en el sentido de que nada sino la exposición a otras singularidades la funda; la exposición no es otra cosa que la irreductibilidad (infinita) de las singularidades que com-parecen. La exposición es así la imposibilidad de *tenerse* en sí misma, de *sostenerse*: el movimiento de la salida de (todo) «sí». La salida a lo impersonal causa el choque de intensidades que llamo *alteración* o, en otros términos, la potencia de transformación. El espacio neutro e intenso de esta transformación es la experiencia: no es jamás experiencia de un sujeto, sino la experiencia singular de la salida de todo «en sí» por la cual la singularidad *es*. La transformación alterante –«constitutiva» sin ninguna constitución¹⁸– de la

16 Aristóteles, *Metafísica* (trad. Valentín García Yebra; Madrid: Gredos, 1997 [1970]), 1071b.

17 *Ibid.*, Libro Theta, 3, 1046b – 1047b.

18 En ningún caso habría que entender estas afirmaciones en el sentido de una sustitución de la noción de transformación por la de movimiento inmediato de autoconstitución. Hay que evitar

experiencia quiere decir que el corazón del ser es poseído –o desposeído– por lo otro. La alteración es el modo singular de la presentificación (*venue en presence*) del ser (siempre modal y modalizante)¹⁹: la venida delo otro en tanto que única posibilidad de la presencia, al *extremo de lo posible* según la conocida fórmula de Bataille.

La alteración del ser es la dinámica immanente de lo en-común. La potencia de su alteraciones su intensidad. Y esta intensidad es el otro nombre de la coincidencia de las singularidades. Es en este sentido en que el esquema de base de la comunidad no es la relación de un ser singular con otro –el ser frente a el otro, sino la coincidencia de singularidades(*Coincidencia* quiere decir incidentes/acontecimientosco-produciéndose, sin determinación causal ni lógica, sin anterioridad ontológica). Coincidencia es la palabra justa, que traduce igualmente el carácter doble del acontecimiento. El acontecimiento por el cual la singularidad es, es siempre doble pues expresa la alteridad de la presencia o, bien, su potencia de alteración. El *co-* supone también una distancia entre dos o más *incidentes*, pero que es immanente (o *íntima*; es el término que me sugiere Jean-Luc Nancy y que acepto gustoso), en el sentido que le es propio al acontecimiento de la presencia del ser. Allí está la potencia de la presencia, que *presentándose* es al mismo tiempo, también, lo otro de lo que presenta. La presencia es siempre algo más que lo que representa, es más-que-presencia. Lo que está *demás* de lo presentificado es solamente la potencia de presentar *de otra manera* (*autrement*), o de trans-formar. *No hay nada otroque lo que está presente; pero hay además la potencia que deviene otro.* La potencia de la alteración.

El acontecimiento podrá entonces ser definido como lo que efectúa la potencia en su conjunto. El evento es la *energeia* de la *dynamis* misma. Cada actualización del acontecimiento es, en particular, una suspensión de la actualización: «abre» en el límite, en el corte de su *suspenso* (o la actualidad puesta en suspenso), la potencia o, si se prefiere, la potencialidad ilimitada que solamente en su exceso podrá *producir* un nuevo acontecimiento: siempre como el punto de exceso de la potencia que incluye también, necesariamente, el momento de la actualización. Esta puesta en suspenso puede ser pensada como una fijación sin duración (el momento mesiánico) del infinito de la *transformabilidad*. Lo que «aparece» en esta fijación es la *transformabilidad* misma, que es el «conector» de la secuencia acontecimental (*événementielle*) (que en ningún sentido debe ser pensada como lineal). La fijación «perfora» el momento de la secuencia «in-yectándole» potencia pura. Y es esta perforación de un instante la que trans-forma la orientación de la secuencia abriendo en ella la potencia ilimitada.

a toda costa la implicación de un origen, de una causa originaria, de un *engendramiento*. Es por esta razón que valdría hablar de una *intensidad común*, intensidad de transformación.

19 Lo que reafirma su posición en relación a la noción de Nancy y Bailly, la *comparecencia*. ¿Es necesario decir que la noción de comparecencia implica una crítica radical a la «metafísica de la presencia» y al aparecer del fenómeno?

Así, el acontecimiento se produce cuando la secuencia de la transformabilidad toca el punto del exceso que necesariamente contiene. Esto quiere decir que toda singularidad, sin ser de ninguna manera reducción, suma, mónada o átomo universal de la comunidad, afirmándose por su acontecimiento singular abre la potencia del «todo» (o lo pone en suspenso, lo que vendría a ser lo mismo), y la potencia de transformación abierta por este efecto singular llevará a un lugar completamente otro, que no será jamás el mismo después del «pasaje» de la singularidad, afectado (y consumido) hasta su límite. Este instante de *ilimitación* que transforma todo límite es la potencia no-causal del movimiento del «todo», la afectación del todo: la comunicación o la exposición «infinita». Así, una comunidad de «singularidades» quiere decir precisamente esta afectividad absoluta, esta *expeausición*²⁰ (si se recurre a la palabra forjada por Nancy en *Corpus*) y vulnerabilidad frente a toda otra singularidad, frente a la distancia íntima –o la instancia ínfima– de su acontecimiento.

A fin de cuentas, se impone necesariamente la cuestión del tiempo (o de la interrupción acontecerial del tiempo) que reenvía directamente al reparto de las singularidades. ¿Cuál es la relación entre la estructura acontecerial y la estructura temporal? ¿Cómo se pasa de un estado al otro, afectando, alterando totalmente la configuración de los otros estados? ¿Cómo se corta una secuencia de la dinámica continua en tanto que «estado»? Es inevitable retomar en este contexto el concepto de tiempo mesiánico, en la medida en que sería la imagen de un tiempo acontecerial, «vertical» –el tiempo de la corte del tiempo– por excelencia. La noción de *tiempo mesiánico*, ¿no traduce la intuición de que la potencia de la *toda-acontecerialidad* podría corresponder solamente a un tiempo *absoluto sincrónico*? Sin embargo, este «tiempo» depende de una paradoja básica. Su actualización, la actualización de esta *potentia*, suprime, reduce, inmediatamente su carácter de omnipotencia; no es posible, entonces, sino en su no-actualización, en su estado de (auto) suspensión, en su intransitividad. Sin embargo, la transición del tiempo, es decir, el *advenimiento del acontecimiento*²¹ sólo se realiza a través de esta intransitividad. Sólo hay sentido efectuando en él la totalidad acontecerial, que no representa ni reproduce, sino que efectúa, hace efectivo. Pero como tal, no puede ser una fijación –una encarnación (como en Platón, en que el tiempo es la encarnación de la eternidad), no hay duración. Es gracias

20 *Expeausition* no se deja traducir fácilmente. El reemplazo del «po» de *ex-po-sition* por «peau» (piel) mantiene el sonido francés, gracias a la homofonía de los sonidos *eau* y *o*. Patricio Bulnes traduce simplemente exposición, haciendo notar, a pie de página, que “el “peau” intercalado indicaría que la exposición es de la piel” (Jean-Luc Nancy, *Corpus* (trad. Patricio Bulnes; Madrid: Arena Libros, 2003), 28). Nosotros no iremos tan lejos y mantendremos el «eau», obligando al lector a decidir si esta *expielsición* corresponde a la exposición de la piel, en la piel, por la piel u otra [N. del T.]

21 Hemos preferido traducir *évènement* por *acontecimiento*, aun cuando en esta frase se pierde el juego “*Y'avènement de l'évènement*”, más aún cuando *évènement* puede escribirse también *èvènement*, alterando sólo una letra en francés pero alterando todo en castellano [N. del T.].

al hecho de que el acontecimiento es siempre su propio aniquilamiento que puede efectuar una «totalidad» acontecual, o dicho de otra forma, un universal de singularidades. Pero, entonces, si todo momento de intensidad temporal es también su desmoronamiento, ¿cómo es que hay *el tiempo*? ¿Es el tiempo una transferencia sin ninguna transición de los conjuntos de intensidad, sin ningún punto de intersección? Y en ese caso, esa transferencia, esa continuidad, ¿no serían siempre *el tiempo*, *sublimado* a otro nivel (lo que, en efecto, tendría relación la paradoja de Russell del conjunto de todos los conjuntos)?

La respuesta debería ser doblemente negativa: ni la una ni la otra. El tiempo es una trans-formación permanente. Según la fórmula de Benjamin, el tiempo (histórico) no es homogéneo y vacío. Pero tampoco es pleno y heterogéneo. La substancia del tiempo es la transformación incesante de la substancia o bien, y más justamente, la transformación misma en tanto que substancia. Ahora bien, el acontecimiento no es del orden de la actualización de la substancia, sino del orden de la operación modal.

No iremos tan lejos como para afirmar una fluidez heraclitiana ni dar como absoluta una alteridad irreductible y solipcista. No se entra dos veces en el mismo río porque no se sale de él. El «sujeto»-singularidad es el operador inmanente del acontecimiento, a través del cual los efectos del acontecimiento se redistribuyen de manera que su exceso adviene como otro acontecimiento. Esta redistribución, este corte, *injerta* (o más bien in-yecta) la totalidad potencial en la actualidad acontecual.

Para concluir: el acontecimiento por el cual la singularidad *es*, abre la potencia reduciendo la actualidad por su actualización. El acontecimiento no es una actualización de la potencia, sino *la potencia misma que transforma el frente de lo actual*. La potencia: no el recurso de una substancia sino el giro de un acontecimiento. No el otro borde de lo actual sino el borde mismo. La potencia –la superficie del acontecimiento, su frente sensible. Superficie sensible que es el lugar de la transformación: afrontando el afuera, exponiéndose a él, cambia siempre su configuración. Su frente cambia. En este sentido, el acontecimiento concierne esencialmente a una *meteorología* (el cuerpo de la nube, la nube delcuerpo). El acontecimiento meteorológico es la secuencia de una acontecualidad continua o, dicho de otra forma, de una transformación continua. El acontecimiento es, entonces, el punto donde la actualidad y la potencia se vuelven indiscernibles.

Sin embargo, siendo una secuencia de acontecualidad continua, el acontecimiento es fijación, discontinuidad radical. La intensidad máxima, la intensidad de la presencia y de su transformación, se expresa por esta fijación que es el instante de suspensión de la actualización y de la presentación de la potencia en tanto que potencia. El acontecimiento como fijación, o la exposición de la singularidad, sin hacerla aparecer, *abre* –esa sería la fórmula última– el infinito de la finitud. O bien, en otros términos,

el acontecimiento es lo que abre lo infinito en la finitud radical: *lafinitud infinita*. La *efectividad* (ese sería el nombre del «salto» ontológico entre discontinuidad y continuidad) del acontecimiento es la obra desobrada de la finitud: o de la vida. Por esto la metamorfosis es el nombre mismo de la vida, hasta en la muerte.

EL CUERPO-COMUNIDAD Y EL ACONTECIMIENTO DE LA MUERTE

Este texto, que habla del acontecimiento, del acontecimiento que nos pone en comunidad, ha sido interrumpido por un acontecimiento, imprevisto como todo acontecimiento, terrible como muchos acontecimientos. Sabemos que para Bataille la comunidad tiene su primer movimiento en el cara a cara con el otro muerto. Y este cara a cara tiene el carácter de un acontecimiento: es la interrupción y la fijación, abre también a la potencia de la experiencia; nos altera, y por él la presencia nos llega. Este cara a cara es la exposición al acontecimiento mismo o, bien, ala huella de su paso. Esta huella adquiere la apariencia de una imagen inmóvil: la imagen del muerto. La imagen paradójica, ambivalente, que según Blanchot se parece a sí misma. Sin embargo, en su «fijación», se parece al advenimiento del acontecimiento. Esta fijación es portadora de la potencia de la metamorfosis, pues la metamorfosis desemboca siempre en lo *incorporal del acontecimiento*, que no es otra cosa que la singularidad ex-corporada (*ex-corporée*), la singularidad (en tanto que, siempre) saliendo, partiendo del cuerpo –el movimiento mismo de su exposición infinita.

La exposición o la ex-corporación del cuerpo finito es infinita. Las singularidades ex-corporadas del cuerpo no son (solamente) las presencias de una ausencia, como las imágenes del muerto; son expuestas –compartidas, por la emoción que no conoce ningún límite, en los gestos del ausente que vuelven en nuestros gestos, en el eco de su voz, en los reflejos de su sonrisa que habitan los nuestros, en las ex-cripciones de su escritura y en las huella de su cuerpo: las singularidades del cuerpo dispersas y libres, que dejan huellas y marcas –heridas y caricias–sobre toda otra singularidad.

El acontecimiento de la comunidad consistiría, así, en la imposibilidad de consumir la muerte: la comunidad es el desbordamiento de la imagen inmóvil de la muerte, la apertura de la potencia sin límites de la metamorfosis de la vida/la muerte. La comunidad es la «cripta» de donde las imágenes-acontecimiento, el afuera inapropiable, no cesarán nunca de salir para acechar el interior, para que ese interior no se cierre jamás sobre sí, para que el aire de lo posible, el afuera, lo habite. Porque la apertura de cada singularidad deja una huella en la piel del vacío: esas huellas invisibles, cuya red se extiende, se teje y se repliega sin cesar sin límites, son el aire diáfano de la presencia que toca por todas partes y que vuelve posible todo.

La metamorfosis (de la comunidad) es el infinito de la finitud.

LA METAMORFOSIS

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- Aristóteles. 1997. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos (1970),
- Bailly, Jean-Christophe y Jean-Luc Nancy. 1991. «La comparution». En *La comparution*. Paris: Christian Bourgeois Éditeur.
- Blanchot, Maurice. 2002. *El espacio literario*. Trad. Vicky Palant y Jorge Jinkins. Madrid: Editorial Nacional.
- Esposito, Roberto. 2006. *Categorías de lo impolítico*. Trad. Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz.
- Gicheva-Gocheva, Dimka. 1998. *Noviopitivyrrhuaristoloviateleologizym* (Nuevos ensayos sobre el teleologismo aristotélico). Sofía: LIK.
- Manchev, Boyan. 2003. *The Unimaginable. Essays in Philosophy of Image*. Sofía: NBU.
- Manchev, Boyan. 2007. *The Body-Metamorphosis*. Sofía: altera.
- Manchev, Boyan. 2009. *L'altération du monde. Pour une esthétique radicale*. Paris: Lignes.
- Manchev, Boyan. 2009. *La métamorphose et l'instant. Désorganisation de la vie*. Strasbourg: La Phocide.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido. Santiago: LOM Ediciones /Universidad Arcis.
- Nancy, Jean-Luc. 2003. *Corpus*. Trad. Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros.
- Nancy, Jean-Luc. 2003. *La creación del mundo o la mundialización*. Trad. P. Perera Velamazán. Barcelona: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc. 2004. *Au ciel et sur la terre*. Paris: Bayard.
- Nancy, Jean-Luc. 2010. *En el cielo y sobre la tierra*. Buenos Aires: La Cebra.
- Negri, Antonio. 1993. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Trad. Clara de Marco. Buenos Aires: Ediciones Libertarias-Prodhufi.
- Proust, Françoise. 2006. «La ligne de résistance». En *Rue Descartes. Gilles Deleuze. Immanence et vie*. Paris: CIPH/PUF. (1998)