

# Pensar el entre, contribuciones para una crítica de la razón intersticial

Ivan Flores Arancibia\*

Universidad de Chile/Universidad de Valladolid

**Resumen:** Trazamos un panorama de la filosofía reciente mediante el esbozo de un catastro, configurando una línea de continuidad en el espacio filosófico; y una cartografía, por cuanto dibujamos un “espacio de saber”. La línea de continuidad que evidencia el catastro es protagonizada por el concepto “entridad” y por “figuras intersticiales” (entre, umbral, intervalo, intersticio, límite, intermedio). La cartografía organiza el catastro en un “espacio de saber” donde opera como programa filosófico un “pensamiento del entre”, un pensamiento que parte de un “entre” autónomo, que parte de la relación y no de la sustancia, de una “lógica del Y” y no de una “lógica del Es”.

**Palabras clave:** Entre-entridad/figuras intersticiales/cuasi-trascendentalidad/espacio de saber

**Abstract:** We trace an overview of recent philosophy thought the outline of a "land register", as it draws a line of continuity in philosophical space. And a "mapping" of a "space of knowledge". The line of continuity which characterizes the "land register" is the concept "entridad" and "interstitial figures" (between, threshold, interval, interstices, limit, intermediate). The "mapping" organized the register in a "space of knowledge", where operates as a philosophical program a "thinking of between", that part of a "between", that part of the relationship and not of the substance, of a "logical of and" and not a "logical of being".

**Key words:** In-between/interstitial figures/quasi-transcendental/space of knowledge

“Como si el *ser* hubiera cubierto este *entre* que es su verdadero lugar, como si se tratara entonces de un *olvido del entre* más bien que de un *olvido del ser*”

Jean-Luc Nancy. *Ser singular plural*

La primera vez que me encontré con la palabra “entre” fue en una reflexión de Octavio Paz: “Si no es la metafísica sino la historia la que define al hombre, habrá que desplazar la palabra *ser* del centro de nuestras preocupaciones y colocar en su lugar la palabra *entre*”<sup>1</sup>. En la misma época, tropecé con una frase de Heidegger en *Ser y tiempo*: “En cuanto cuidado, el Dasein *es* el ‘entre’”<sup>2</sup>. Desde luego, no es una frase huérfana en el pensamiento de Heidegger. ¿Qué conexión podía haber entre estos pensamientos? La pregunta se transformó en obsesión, en una persistente sospecha de una trama intersticial del pensamiento reciente<sup>3</sup>. Una sospecha ampliada por Daneo Flores: juntos

---

\* Dirección: Calle don Quijote n° 10-2, piso 4°C, Salamanca, España, C.P. 37006. paralajes@gmail.com

<sup>1</sup> O. Paz, Octavio, En *El peregrino en su patria*, México, FDCE, 1989, p. 68. No es extraño que esta afirmación provenga de América. América es, después de todo, uno de esos fantasmas inexplicables para la dialéctica hegeliana, uno de esos fantasmas “analécticos”. No es extraño, asimismo, para un continente inconcebible sin los procesos de traducción y traición de saberes: “Traducir, de veras traducir –y no limitarse al trueque de unos símbolos por otros, amparado en determinadas reglas de equivalencia-, es situarse, morar y demorarse, en un Entre, en un lugar de paso, un pasaje, un umbral. Traducir es, ante todo, traducirse a ese Entre, en que el sentido y el tiempo –el sentido del tiempo y el tiempo del sentido- están en suspenso.” P. Oyarzún, *El rabo del ojo*, Santiago de Chile, Arcis, 2001, p. 219. En estudios posteriores formularé una “geopolítica del entre”. La recepción, traducción, traición y producción del “entre”.

<sup>2</sup> M., Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile. Universitaria, 1997, p. 391.

<sup>3</sup> No se procura aquí un examen del “entre” en los autores que serán mencionados, sino exhibir un panorama. Barthes decía que su pensamiento seguía la “lógica de un tercer término”. Este “tercer término” –que podemos sospechar desde Heidegger, pasando por la filosofía francesa, hasta Sloterdijk- constituye tal panorama. Lo que podemos llamar “recurrencia de las figuras intersticiales” no es sólo una coincidencia discursiva, sino que conforma un “espacio de saber” que establecería un momento de la filosofía definido por un programa de pensamiento. Dicho esto, habría que

hemos ido escamando las lecturas en “clave intersticial”, trabando en distintos autores y en distintas disciplinas esta recurrencia del “entre” y de las “figuras intersticiales”. Como la trama y la constitución de un cierto “espacio de saber” intersticial se hacía evidente, era ineludible el punto en el que la novedad se tornase impostura. Entonces uno llega a ser impostor sin saberlo. La primera experiencia de la impostura fue un artículo escrito por Deleuze<sup>4</sup> y la segunda fue el libro *Being and the between* de William Desmond. Se trata de la primera parte de una trilogía, donde Desmond recupera la noción de “metaxología” y formula una “lógica del entre”. Pero ninguna experiencia de impostura parecía dar cuenta de la complejidad del entramado. No hacen ni un catastro ni una cartografía del “entre”, y, por lo demás, soslayan el pensamiento latinoamericano. Esa parece ser la primera tentativa de esta sospecha: dar cuenta, pues, de eso que Foucault llamaba un “espacio de saber”, que se constituye a partir de un recorte trascendental, que, dado el contenido de este espacio, bien podemos calificar de sustitutorio y hasta de bárbaro<sup>5</sup>.

---

justificar el régimen de sospecha que sustenta la sospecha de esta trama intersticial. Se ha escrito mucho sobre las relaciones entre pensamiento y régimen de sospecha. Si concordamos con Sloterdijk que la Ilustración se desarrolla como un entrenamiento colectivo de desconfianza de dimensiones epocales, no es extraño que se produzca una alianza entre el filósofo y el espía. A la concisa afirmación de Groys de que el pensamiento es, por definición, una figura de la sospecha de la no-coincidencia entre el interior y el exterior, una sospecha ontológica, oponemos la más decisiva reflexión de Benjamin, a saber, que “el contenido social originario de las historias detectivescas es la difuminación de las huellas de cada uno en la multitud de la gran ciudad”. La sospecha que aquí opera es una sospecha de las huellas, en el sentido de algo que se *resta*, de algo *tenue*, de algo *obtusos*, una “*inexistencia*”. Considerado el panorama, no es curioso que transitemos de una sospecha ontológica, una sospecha del “es”, a una sospecha del “y”, al menos si apreciamos que la última versión de la sospecha ilustrada es la sospecha “sub-mediática”, con toda la problemática de la “intermedialidad” y la “mediología”. ¿Cómo sospechar el “y”? Para ponerlo en los términos de Groys, de Žizek, de Agamben y de Benjamin, el “régimen de excepción” se transforma en la tentativa por sospechar los puntos excepcionales del sistema, la “huella como perturbación del mundo” (Lévinas). La sospecha sería una “ciencia de las huellas” como “ciencia intersticial”. Una filosofía del detalle. Una veta deleuziana, retomada por Oosterling, indica que en el “inter” estaría en juego una “sensibilidad micropolítica” en el contexto de una “universalidad concreta”.

<sup>4</sup> El artículo se titula “La queja y el cuerpo”, reseña del libro de Pierre Fédida *L’absence*. Parecería un fundido encadenado de imposturas, puesto que Deleuze se encontraba en ese texto a sí mismo. “La gran novedad del libro de Fédida –escribe Deleuze– es la invención de toda clase de inter-conceptos que señalan lo que está “entre”, lo que no es ni “el uno” ni “el otro”, sino que se encuentra en medio, es intermediario, mensajero, *intermezzo*: no ya la otra escena, sino el intervalo entre dos sesiones, con el tiempo y el espacio propios de lo intersubjetivo [...] Si se acepta este punto de partida, la intersubjetividad como campo original, primero con respecto a los sujetos que lo pueblan y a los objetos que lo amueblan, la tarea consiste en otorgar al objeto y al sujeto un nuevo estatuto, ya que tal estatuto debe derivarse de una intersubjetividad primaria, y no al contrario. Esto es lo que hace Fédida cuando construye la bella noción de “objuego”, cuyo nombre toma de Ponge. En segundo lugar, las relaciones entre el sujeto y el cuerpo se desprenden también de la intersubjetividad...” (G., Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas*. Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 155-156. Como nota al margen que no podemos desarrollar, cabe apuntar toda una teoría del “mensajero” en Serres, Debray y Sloterdijk). Allí donde Deleuze menciona la noción “objuego” como nuevo concepto, mi impostura utiliza el concepto “entridad”; allí donde la inter-subjetividad es el punto de partida, el “campo original”, el proyecto embustero compone un “espacio del saber” con una cuasi-trascendentalidad; allí donde afloran nuevos inter-conceptos, al impostor le parecen suficientes las “figuras intersticiales”.

<sup>5</sup> Si el “entre”, la “lógica del Y”, el “intermezzo”, el “medio” pertenecen a un “campo trascendental” en Deleuze, entonces estaríamos en presencia, por lo pronto, de una filosofía de la barbarie según sus mismas precisiones en: G., Deleuze, *Pintura, el concepto de diagrama*, Bueno Aires, Cactus, 2008, pp. 212-215. Al menos de un “arte bárbaro” o de una “estética de lo bárbaro”, de lo que disloca por entre-medio. Hay varias consecuencias en esa dislocación y desestabilización permanente del pensamiento de Deleuze, entre otras, una inexplorada afinidad con la “positividad de la barbarie” en Benjamin, en quien, por otro lado, tanto Didi-Huberman como Agamben parecen sospechar una formulación del “entre” en el sentido de la “dialéctica en suspenso”.

Una aportación panorámica para una crítica de la razón intersticial, debe referirse, en primer lugar, a eso que Deleuze llamaba “aire de época” en *Diferencia y repetición*, es decir, una teoría del “umbral de época” que a su vez produce umbrales de conciencia y conciencia del umbral, umbrales de verdad y verdades de los umbrales<sup>6</sup>. En la sombra de este umbral, ¿qué significa el “entre” en toda esa terminología reciente sobre el “inter”: intersubjetividad, interdisciplinaridad, interculturalidad, intertextualidad, internet, intermedialidad? ¿Qué sería, pues, eso que algunos llaman “ontología del entre”, “ontología del intervalo”, “cultura del inter”, “fenomenología de lo intermedio”? Definir las condiciones de este panorama no es una labor fácil. La tarea tiene al menos tres planos distinguibles: un plano que se ocupa de la constatación de la recurrencia de las “figuras intersticiales”, que es lo que llamo *catastro*<sup>7</sup>. Un segundo plano clarifica las continuidades teóricas que se pueden trazar a partir de esa recurrencia, esto es, fundamentar filosóficamente esta recurrencia (*cartografía*). Un tercer plano propondría una “crítica de la razón intersticial”. Aquí sólo emprendemos un ejercicio descriptivo, panorámico, suponiendo que habría un “espacio de saber” donde se inscribe esta recurrencia filosófica. Empero, una cosa es advertir que existe un “espacio” frecuentado por similares personajes conceptuales, intersticiales, y otra cosa es plantear

---

<sup>6</sup> No podemos hilar aquí las coordenadas de una “teoría del umbral” y su relación con lo que Sloterdijk llama “pensamiento en un mundo intermedio”, relación que a su vez instituye conceptos-umbrales (Bloch) y umbrales de conciencia y de enunciación (Deleuze, Foucault). Habría una “teoría del umbral histórico”, del “tiempo intermedio” (del que hablaba Fink a propósito de Nietzsche), y que prosigue en Bloch, Koselleck y Blumenberg. También un umbral del pensamiento y un pensamiento del umbral en Nancy, Derrida, Deleuze o Foucault. Badiou escribió: “El siglo se vio poéticamente a la vez como imposibilidad de franqueamiento y como el trazado que conduce a él, entredós de la huella y el destino... El siglo es el tránsito, la movilidad del umbral, pero jamás su franqueamiento... ¿Qué ha sucedido que nos lleva a tener ese desplazamiento del umbral?” (A., Badiou, *El siglo*, Argentina, Manantial, 2005, pp. 42-43). “El Umbral (*Schwelle*) sostiene el Entre (*Zwischen*)”, escribió Heidegger en *De camino al habla*. Un desplazamiento en el umbral podría entenderse como un no-saber-salir-ni-entrar, que es la definición que da Heidegger del “entre” donde se sitúa la pregunta filosófica (Cfr. M., Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Granada, Comares, 2008). ¿Cómo es que Agamben puede hacer del umbral de la excepción el umbral de la barbarie y de la antropogénesis? (Cfr. G., Agamben, *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 201).

<sup>7</sup> Con la palabra “catastro” nombramos el estudio de un espacio diverso a partir de una línea común previamente establecida constituida por las “figuras intersticiales”. El catastro de las “figuras intersticiales” es extenso: Las nociones de “pliegue” (*Zwiefalt*), “umbral” (*Schwelle*) y “entre” (*Zwischen*) en Heidegger, la “Lógica del Y”, “umbral”, “medio” y el *intermezzo* en Deleuze, los conceptos *Zwischenraum* y *Zwischenwelt* en Arendt, el “entre”, el “con” y la “exposición” en Nancy. La noción de “tercer incluido” de Serres; la “lógica excursiva”, los indiscernibles e indecibles, el “himen” y el “entre” en Derrida; el “intersticio” en Foucault; la “excepción” en Agamben; el “entredós” y la relación de “tercer género” en Blanchot; el “intervalo” en Lévinas; la “esfera del entre” y el “encuentro” en Buber y en Theunissen; el sentido del ser como “metaxológico” en Desmond; el “inter” como el “verdadero lugar de la hermenéutica” en Gadamer; la “inter-subjetividad” en las filosofías dialógicas; la “epistemología compleja” como crítica de las dicotomías simplificadoras del pensamiento occidental en Morin, Dupuy y Lotman; la “mediología” y la “trayectividad” en Debray y Virilio respectivamente, que ha dado lugar a toda una reflexión sobre la intermedialidad en Oosterling (y la noción de “medio(a)cracia”) y otros; el “ser-contenidos-en-un-entre” en Sloterdijk; el “pliegue” y el “trasfondo intersticial” en Merleau-Ponty; lo “liminar” y la “lógica del límite” en Ricoeur y Trías; el “estar-entre” en Rancière. Asimismo en Barthes, Kristeva, Irigaray, en Lyotard, las “entre-imágenes” en Bellour, la vaguedad en la lógica difusa, la “inter-cultura” en Bhabha, la “ciencia intersticial” en Levi-Strauss, pero también ese proyecto inconcluso de una historia de los umbrales o de las “entre-verdades” en Bloch, que por otro lado podría retomarse en la noción de umbrales de época en Koselleck y Blumenberg. La reinención teológica del “entre”. También en una cierta recuperación de una dialéctica suspendida en el aludido Agamben y en los estudios de Didi-Huberman, y, por cierto, la cuestión del “entre” desde ese llamado “tercer espacio” que sería América. Podemos ver que en varios ámbitos y disciplinas redundan, desde hace tiempo, las “figuras intersticiales”, y pronto pensar el “entre” termina siendo necesariamente una crítica de la redundancia del “entre”.

que este espacio constituye un saber<sup>8</sup>. Foucault proponía que el “espacio de saber” abierto al final de *Las palabras y las cosas* lo constituía el doble movimiento de la desaparición del sujeto y de la diseminación del lenguaje y que, acaso, el sujeto no era más que la formación, el efecto de superficie, producido en los intersticios del lenguaje. El pensamiento del afuera (o “la dispersión del afuera”, el “vértigo del espaciamento” que define el *entre-deux* de Blanchot) es tal vez la tentativa por ingresar en ese espacio “donde reinará una única *Partición* (ley y vencimiento de todas las demás): pensar y hablar, -designando esta “y” el intermedio que nos ha tocado en el reparto y donde actualmente procuran mantenerse algunas obras”<sup>9</sup>.

Ahora bien, generalmente se omite que este “espacio de saber” al final de *Las palabras y las cosas*, sigue cohabitando con una *duplicidad empírico-trascendental* que caracteriza al pensamiento moderno. Se escamotea de algún modo el hecho de que ciertos conceptos “inconmensurables” del pensamiento contemporáneo<sup>10</sup> conviven con eso que Foucault llamaba “semitrascendentales”<sup>11</sup>, y que podemos poner en relación con los “trascendentales sustitutorios” que sugiere Sloterdijk y con la “cuasi-trascendentalidad” de Derrida. Esto nos permitiría estructurar el “espacio de saber”. En efecto, este “espacio de saber” tendría la doble paradoja de trabajar con inconmensurables post-hegelianos y post-metafísicos, y sin embargo trabajaría en el devenir “cuasi-trascendental” de esos inconmensurables. Por otra parte, operaría con “figuras” secundarias, suplementarias, accesorias de la tradición<sup>12</sup>. Debemos destacar, al menos en lo que se refiere al “entre”, que un “espacio de saber”

---

<sup>8</sup> Un espacio crea conceptos. El término “entridad” es un neologismo que surge a partir de la sustantivación a la que Heidegger somete la palabra “entre” (*Zwischenheit*). Similar ejercicio puede encontrarse, por cierto, en Buber. Por “entridad” debiéramos entender preliminarmente una redundancia sustantivada, la verificación de una repetición. Señala Foucault en *Las palabras y las cosas* que la repetición de conceptos remite a una disposición epistemológica precisa y muy bien determinada en la historia.

<sup>9</sup> M., Foucault, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 179. “El desvío, la distancia, lo intermedio, la dispersión, la fractura, la desviación, la diferencia no son los temas de la literatura de hoy, sino aquello mediante lo cual el lenguaje se nos ofrece ahora y llega hasta nosotros: lo que hace que hable” (M., Foucault, “El lenguaje del espacio”, en: *Volumen I: Entre filosofía y literatura*. Barcelona, Paidós. 1999. p. 264).

<sup>10</sup> “...Si la supuesta filosofía francesa de los últimos años ha sido de algún modo posmoderna es por haber centrado su interés en las inconmensurabilidades, al reflexionar sobre la deconstrucción de la escritura (Derrida), el desorden del discurso (Foucault), la paradoja epistemológica (Serres) y la alteridad (Levinás)”. J.F., Lyotard, “Reglas y Paradojas” en: *Los Cuadernos del Norte, Revista Cultural de la Caja de Ahorros de Asturias*, VI, nº 33, Septiembre-October de 1985, pp. 48-52.

<sup>11</sup> “He aquí que hemos llegado mucho más allá del acontecimiento histórico que tratábamos de situar —mucho más allá de los límites cronológicos de esta ruptura que parte en su profundidad a la *episteme* del mundo occidental y aísla, para nosotros, el comienzo de una cierta manera moderna de conocer las empiricidades. Pues el pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, a querer o no, pensamos, se encuentra dominado aún en gran medida por la imposibilidad, que salió a luz a fines del siglo XVIII, de fundar las síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero también dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, esos “semitrascendentales” que son para nosotros la Vida, el Trabajo, el Lenguaje”. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, p. 245.

<sup>12</sup> Ernst Bloch escribe que “el interés de este libro se centra en los ‘entremundos’ o ‘mundos intermedios’ en la historia de la filosofía [...] en tal entre-verdad se encuentra un algo a veces iluminador que se puede escuchar, que sorprende y surte efecto. Se trata de salvar un nuevo tipo de secundariedad, que no tiene absolutamente nada que ver con la mediocridad de los objetos” (E., Bloch, *Entremundos en la historia de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1984, p. 16). La secundariedad tiene relación con lo no sistemático, lo incompleto o inacabado, el fragmento, lo ambiguo, lo insinuado, lo transitorio. La historia de la filosofía que propone Bloch es una historia intersticial, y por ello secundaria. Marx había

donde tal palabra consigue su estatuto filosófico es un “espacio de saber” recortado “cuasi-trascendentalmente” a partir de la secundariedad<sup>13</sup>. En esto reside la importancia de Deleuze y la revisión de lo trascendental que permite introducir al menos cinco cosas que configuran esta “cuasitrascendentalidad”: una “lógica del y” (de la relación) que pervierte la “lógica del es”; el intersticio como comienzo, como principio, lo que desplaza la cuestión del fundamento, la causa y el origen<sup>14</sup>; una filosofía del montaje intersticial, lo que supone revisar el estatuto de aparición

---

empleado el concepto griego *metakosmia* (espacio entre los astros) para describir un tipo de economía que operaba en los intersticios y que mantenía un procedimiento de intercambio que no estaba sujeto a la ley de la ganancia. Lo intersticial, lo que está en el medio o intermedio, lo que crece y ocurre entre, tiene este aspecto, esta forma insuficiente, esta aspiración siempre truncada de ser estatua, tesis, posición. Lo interpuesto, lo sincategoremático, es modal, modulante, excluido como tercero, rebajado (el *entre* es el *antro*), relacional, vago, sujeto a sus extremos y no a sí mismo, y es precisamente esta condición problemática la que define la historia de lo intermedio en la filosofía. El nombre para esta condición, diría Serres, es el “tercero excluido”. El “intermediario es inconcebible para la razón”, decía Derrida. El “tercero incluido” de Serres se situaría en un contexto ampliado de problematicidad o complejidad epistemológica y matemática. Tendríamos que analizar con posterioridad los seis puntos que desplazan la cuestión del “entre”: la economía metafísica, la basculación del ser, la clausura dialéctica y la persistencia de la síntesis, la representación, el sentido común y el sueño de la inmediatez. A este desplazamiento le acompaña, en todo caso, una fascinación por el “entre”, una fascinación por las grietas o la *doublure*, por las fallas, por la excepción y lo interdicto (en el sentido de *interdictio*). El doble juego que Sartre deja inconcluso en *El ser y la nada* entre la tendencia a taponar agujeros y el gesto de hacer poroso el mundo.

<sup>13</sup> El extremo es, por cierto, “bajar hasta eso que no merece el honor de la idea” (Foucault), “pervertir el platonismo” llevándolo “hasta su último detalle... bajar hasta este cabello, esta mugre de debajo de la uña”, gesto que configura el teatro filosófico de Deleuze y del siglo. Sloterdijk define a la modernidad como un “desplazamiento de la seriedad”: “Habría que hablar de una rebelión de lo poco llamativo, de lo discreto, por la que lo pequeño y efímero se aseguró una porción de la fuerza visual de la gran teoría, de una ciencia de las huellas, que a partir de indicios poco aparentes quiso leer los signos tendenciales del acontecer del mundo. Más allá del giro micrológico habría que hablar de un descubrimiento de lo indeterminado, gracias al cual –quizás por primera vez en la historia del pensamiento– lo no-nada, lo casi-nada, lo casual y lo informe han conseguido conectar con el ámbito de las realidades teorizables” (P., Sloterdijk, *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 32-33). Sloterdijk plantea como decisivo la teorización del inconsciente, pero el panorama abarcaría desde una lógica de las huellas, de lo cotidiano, de los pasajes, desde Benjamin a Derrida; desde una filosofía del cuerpo, del accidente, del sentido, de los gestos, de la imagen, en fin, desde una filosofía de lo “material aleatorio” (el materialismo contemporáneo es una cuestión esencial de la razón intersticial), de lo indeterminado y excluido. Seguramente, sobre el fondo de cierta “cesura especulativa” post-hegeliana, un ejercicio de “recopilación intersticial”, como si el asunto consistiera en hallar el “punto de suspensión”, la respiración del *afuera*. Esto implica un riesgo severo además de una genealogía precisa, posthegeliana y postheideggeriana. Las lecturas totalizantes de Althusser y Jameson, no menos que la totalización del “inconsciente” lacaniano, de la metafísica occidental a partir de Heidegger y de Derrida, la asfixia del poder foucaultiano, etcétera, todo esto tiene su contrapartida restauradora, a veces mesiánica, en un *afuera*, un intersticio de suspensión. La ciencia de la huella puede devenir huella mesiánica. *Esferas* de Sloterdijk vendría a cerrar el arco de lo secundario al “poner en un primer plano todas esas categorías poco privilegiadas por la tradición filosófica (por ejemplo, la relación, la conexión, la fluctuación en un dentro-de-algo y en un con-algo, el estar-contenido-en-un-entre) y tratar las llamadas sustancias e individuos nada más que como momentos o polos de una historia de la fluctuación”. P., Sloterdijk, *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2006, p. 140.

<sup>14</sup> Cfr. G., Deleuze, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 67 y M., Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en: *Microfísica del poder*. Madrid, Endymión, 1992, p. 16. No mencionaré aquí la precedencia del intersticio y del entre en Deleuze, Nancy, Derrida, Foucault o Sloterdijk. Por otro lado, lo “intersticial” puede encontrarse en una línea postmarxista que llega al menos hasta Jameson, pero también podría hallarse en la sociología de la Escuela de Chicago como herramienta conceptual para describir la formación de grupos o tribus urbanas que operan “intersticialmente”. En el mismo Foucault, existe una utilización de lo intersticial en relación con el poder que proviene de la formulación de Marx, aunque en Foucault se agregan otras densidades. Tanto el procedimiento genealógico como la figura parcial de la resistencia en Foucault subentienden una teoría del intersticio. Una relectura menos consistente es la de Negri y Hardt. Recientemente, y como una evidencia del devenir cultura de lo antes secundario, Bourriaud ha hablado de una “estética relacional” y de una “obra que representa el intersticio social”, reciclando el análisis intersticial de Marx. Maffesoli plantea unas “pequeñas utopías intersticiales” en el imaginario social, y un “conocimiento ordinario”, que no es más que un “saber de los intersticios”. Agreguemos la lectura post-lacaniana de una filosofía que encuentra su trabajo en “esos hiatos e intersticios abiertos por desplazamientos ‘patológicos’ en el edificio social” (Zizek).

trascendental escondido en el esquematismo<sup>15</sup>; la síntesis disyuntiva como relevo de la síntesis a priori y la síntesis dialéctica. En este plano no habría entidades sino *entridades*. Al menos en estos puntos, Deleuze viene a componer este “espacio de saber”. Como decía Zourabichvili, si hay algo que define la orientación del pensamiento de Deleuze es el desplazamiento de la palabra “ser” y de la ontología, y su sustitución por la palabra “y”. Tal orientación constituye una trama importante del pensamiento contemporáneo.

Habría que dibujar esta trama del “entre”, a pesar de lo que hace unos años afirmara Derrida en un artículo publicado por la revista *Daimon*. Escribir, pues, sobre una palabra. Acaso el “entre” o con el “entre” no se ha pretendido otra cosa que desarticular, desbaratar a la ontología. Como si se pudiera partir de un “entre” autónomo, de la relación y no de la sustancia, del accidente y no de la esencia. Derrida recurría a Husserl para referirse a estos personajes indeterminados que determinan, de los que no se puede decir nada, sometidos a una excepcionalidad: “sincategoremas”<sup>16</sup>. Personajes incompletos, contaminantes, relacionales, accidentales, vagos, que hieren la saturación categoremática. ¿Y si esta trama que tendríamos que escribir fuera la historia del discurso sincategoremático de la filosofía reciente? Pretensión insostenible, diría Derrida. “Nadie escribirá entonces un día la historia, la historia autónoma y específica del “y”, de su lógica o de su sistema, incluso de la idea misma de sistema, de multiplicidad organizada, de síntesis...”<sup>17</sup> Nadie escribirá esta historia, pero persistirá la sospecha de que sin el “sentido” de algún “y”, “nada sucedería, ni la conjunción ni la disyunción, ni la conexión ni la oposición, ni la alianza estratégica, ni la yuxtaposición, ni el ser-*con*, el ser-*sin*, el ser-junto, el ser-salvo, el no-ser, etc.”<sup>18</sup>. Ni, agreguemos, la “deconstrucción”. La paradoja de esta trama que tendríamos que contar sería el anómalo devenir categorías de los sincategoremas. Lo trascendental ya no sería “transcategoremático”. Porque estas partículas insuficientes, secundarias, “y”, “entre”, “inter” o bien existen gracias a la lógica de un complemento virtual o real que establece y sostiene la relación, o bien existen de manera anómala, incorporando en ellas mismas el momento significativo, nombrándose a sí mismas. Esta trama no podría ser más que un relato anómalo, irónico y serio del devenir “cuasi-trascendental” de “los inconmensurables”.

---

<sup>15</sup> Cfr. G., Deleuze, *La imagen-tiempo*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 240-241.

<sup>16</sup> Sobre el discurso sincategoremático, Cfr. J., Derrida, *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 50. Sobre el *entre* como sincategorema, Cfr. J., Derrida, *La diseminación*, Caracas, Fundamentos, 1975, pp. 321-333.

<sup>17</sup> J., Derrida, “Et cetera”, en: *Δαμιον, Revista de Filosofía*, n° 19, 1999, 9-25. Trad. Patricio Peñalver, p. 22.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 23.

Se ha hablado de los “cuasi-trascendentales” especialmente en referencia a Derrida<sup>19</sup>. La fenomenalidad del fenómeno, la espectralidad del espectro, la acontecibilidad del acontecimiento, la ética de la ética, la inscripcionalidad de la inscripción. El devenir “cuasi-trascendental” de un cierto número de inconmensurables podría servir como una reflexión sobre el acontecer no sólo de la filosofía sino de la modernidad. La última versión que cerraría este arco sería el devenir *entridad* del “entre”. Cuando Oosterling plantea la existencia de una “culture of inter”, lo que está haciendo es introducir un inconmensurable, el “inter”, en la conmensurabilidad del “actual *sensus communis*”, con la irónica y seria referencia a Kant<sup>20</sup>. Se trataría de una “radical medio(a)cridad”. La introducción de un “cuasi-trascendental”, su inscripción, es altamente problemática, pero para

---

<sup>19</sup> I., Trujillo, “La ligadura. A propósito de artefactualidad e historia en Jacques Derrida”. Ponencia presentada en Coloquio Internacional Nietzsche/Derrida, Buenos Aires, 2006. Hay versión en la página [http://www.revistakatharsis.org/rev\\_marzo\\_2008.html](http://www.revistakatharsis.org/rev_marzo_2008.html) Desde que Blanchot hablara de un “trascendental sin sujeto”, o Ricoeur planteara que el estructuralismo sería una forma de trascendentalismo abstracto –o un “kantismo sin sujeto trascendental”-, hasta el “empirismo trascendental” de Deleuze, la cuestión de un *a priori ya constituido en el mundo* recorre el pensamiento francés. Ha sido el propio Derrida quien ha hablado de un uso irónico y serio de lo “cuasi-trascendental”. Lo serio es ese “resto” académico sobre el concepto “trascendental”, la atadura insalvable de la idealidad fenomenológica con la materialidad (tal como ya lo había esbozado Sartre, punto de inflexión también de la formulación del “campo trascendental” en Deleuze). Conservar la seriedad de las oposiciones metafísicas e introducir irónicamente un “tercero” que operaría como un “cuasi-trascendental” originario. Si bien podemos situar los “cuasi-conceptos” derridianos en este ejercicio “cuasi-trascendental”, que a su vez corresponde a la empresa deconstructiva como un trabajo que opera en el *intervalo* entre la clausura metafísica y la *differánce*, no parece apropiado trabajar esta figura en el “campo trascendental” de Deleuze, no obstante lo cual sería en ese campo donde la “lógica del y” de Deleuze y lo sincategoremático en Derrida podrían confluir. Esta generalización del cuasi-trascendentalismo es polemizada en *Hegemony, Contingency, and Universality*. Butler, Laclau & Žizek. Londres, Verso, 2000. Allí Laclau escribe: “Existe el extendido sentimiento de que ni un historicismo radical ni un trascendentalismo pleno constituirían respuestas apropiadas, y se postula un tipo de respuesta que evita las trampas de los dos extremos –el cuasitrascendentalismo... ¿Cuáles serían las precondiciones para un avance teórico en este terreno, y cuáles serían sus consecuencias para el análisis histórico?” (Citado por A., Moreiras, “Una relación de pensamiento. El fin de la subalternidad”, en: *Tropelias: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*. Zaragoza, nº 11, 2000, pp. 121-142).

<sup>20</sup> El “inter” de esta cultura sería inseparable de un “sentido común” por *internet* (la inscripción cuasi-trascendental sería indisoluble de una tecnología). H., Oosterling, “A culture of the inter”, en: *Sensus communis in multi- and intercultural perspective*. Kimmerle & Oosterling (eds.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, pp. 61-84. En este texto, Oosterling analiza un “cuasi-trascendentalismo” de la sensibilidad (*sensus communis* como el “go-between” planteado por Lyotard), remitiendo a Derrida. Sería, pues, un sentido común de una común imposibilidad, dado que se constituiría a partir del “inter”, en la sombra de la filosofía de Nancy. En *Ser singular plural*, Nancy señala que “*ser, entre y con* dicen la misma cosa”. Ahora bien, no lo dirían en el mismo nivel. El *inter* parece indicar la condición (formal) de posibilidad del *con*. No se puede pensar ni lógica, ni subjetiva ni dialécticamente. Es lo “desobrado”, la “arealidad” técnica y material de sentido, lo *neutro*, la *differance*, el *tercero*, el *a priori del ahí y del hay*, y no hay medialidad y mediación sin esta estructura. El *con* es el evento de disjunción/conjunción, distancia/proximidad, la precariedad de la comunidad, la exposición (J.-L. Nancy, & L. Ten Kate, “Cum”...revisited: preliminaries to thinking the interval’, en: Žižek & Oosterling (eds), *Intermedialities*. New York: Continuum, 2004). Las Reflexiones de Oosterling son importantes para el intento de enlazar el pensamiento francés y proponer una interpretación del “inter”. Oosterling asume que la filosofía de la diferencia radicaliza la noción de “entre” de Heidegger. Mediante esta profundización sería posible comunicar a Lyotard, Deleuze, Nancy, Foucault y Derrida. De hecho, para Oosterling el “plano de inmanencia” de Deleuze vendría a “cuasitrascendentalizar” el “inter”, puesto que tal plano se define por un campo trascendental. No habría allí entidades sino *entridades* (la vida, el acontecimiento). Según esto, “Mind/body, subject/object, active/passive, message/medium, global/local and virtual/actual... only a radical analysis of the ‘inter’ will throw some light on our actual ‘condition humaine’”. Un análisis del “inter” no ontológico, sino *modal* (Nancy), puesto que el *inter* es un *modus operandi*. “According to Sloterdijk, we live in the age of the in-between. But did we not always live in the in-between? Is the in-between, precisely because of our shared ability to reflect upon our material conditions, is this medium like existence, is this ‘mediocrity’ perhaps our condition humaine? And is, instead of negating ‘mediocrity’ as modernity legitimized by the Grand Narrative of emancipation and Bildung, a radicalization of mediocrity the path we have to take nowadays?” (“A culture of the inter”, op. cit., p. 80).

efectos de este texto, que es más bien panorámico, *supondremos* que efectivamente una “cultura del inter” se puede adivinar en distintas prácticas actuales. ¿Cómo habríamos pasado del interés al *inter-esse*?<sup>21</sup> Esta suposición implica, a su vez, con seriedad y con ironía, que Sloterdijk y Žizek tienen razón. Sloterdijk tendría razón en dos cosas: la tardo-modernidad sería inseparable de una serie de “trascendentales sustitutorios”, entre los que incluiremos los “cuasi-trascendentales”, y en la idea de que la filosofía reciente sería una filosofía de restauración<sup>22</sup>. La modernidad es inseparable de una conciencia rebasada que restaura su rebasamiento mediante “trascendentales sustitutorios”. Si bien la filosofía siempre ha sido una metafísica de la huella<sup>23</sup>, un ejercicio arqueológico de restauración de la posibilidad de una relación inmediata con la realidad a través de una conciencia constituyente, de pronto se habría producido un desajuste, una *differánce* (otro ejercicio de huella, del rastro, de intervalo y de intersticio) que imposibilitaría esa restauración, imposibilita la inmediatez de lo real, a pesar de que, o justamente por, la modernidad sea –como plantea Badiou– una “pasión de lo real”<sup>24</sup>. Según Žizek, este desajuste se produciría por lo

---

<sup>21</sup> Como dice Oosterling, “once Hegel’s *Gesamtkunstwerk* is deconstructed, the nightmarish “bad infinity” as the non-totalizable flux of mediations is transformed into an eternal state of the in-between” (“Sens(a)ble intermediality and interesse. Towards an Ontology of the In-Between”, en: *Intermedialités*, n° 1, 2003, 29-46). ¿Qué ha significado pasar de la síntesis immanente a priori como interés en la *Ciencia de la lógica*, al *inter-esse* como síntesis imposible de la existencia? El *inter-esse* desaparece detrás de eso que Kierkegaard llamó “la unificación hipotética del pensamiento, operada por la abstracción”. Hay diversas maneras de configurar el devenir del “interés”. Löwith reflexiona sobre esto en *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1974, pp. 212-214. Indudablemente en esta línea, y no sólo en relación con el problema de la “diferencia” y de la “presencia”, habrá de ubicarse la cuestión del “entre” en Heidegger. La radicalización del *inter-esse* en Heidegger “internaliza” el *inter* en la existencia, con el contrapunto del *des-inter-esse* en Lévinas. En todo caso, en Heidegger el sentido filosófico del “entre” puede ser resumido en varios sentidos, que no enumeraremos aquí, y en esto reside uno de los problemas de la cartografía: desde la posición de Deleuze, pero incluso de Nancy y de Derrida, la cartografía final debería problematizar la subsunción del “entre” a la “diferencia ontológica”, evitando algunas lecturas apresuradas, como la de Vattimo: “Puesto que la historia como la conocemos y vivimos es historia de la diferencia (entre ser y ente, entre significante y significado, siervo y patrón, padre e hijo), el mundo ultrametafísico y ultrahumano profetizado por Nietzsche parece no tener más historia, es decir, sin más, vida. El pensamiento del *Zwischen*, del intervalo, la rememoración heideggeriana de la diferencia como problema, responde también a este miedo, a esta necesidad de permanecer siempre en la diferencia” (G., Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona, Península, 1998, p. 82).

<sup>22</sup> ¿No es irónico que un movimiento esencial del siglo XX, la fenomenología, lógica de la aparición, se formulara en el siglo de la *desaparición*? En la teoría de la filosofía como restauración de la conciencia rebasada, anida, pues, la teoría de Sloterdijk según la cual la fenomenología es una restauración positiva de la percepción y de la conciencia tras su sobrepasamiento por la observación mecánica. ¿No podríamos extender esto a casi toda la filosofía reciente?

<sup>23</sup> Cfr., G., Agamben, *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 72. La arqueología metafísica mantiene la idealidad de que la restauración acaba con una conciencia trascendental que tendría una relación inmediata con la realidad. Ciertamente, Hegel introduce aquí el hiato que problematiza esa posibilidad. Desde entonces una filosofía de la restauración es una filosofía de la imposibilidad. Desde entonces, evidentemente, si pensamos la inscripción técnica, eso impensado de la filosofía, puesto que, como precisa Nancy, la *techne* pone en marcha la *diferancia* de la representación, retirándole a la conciencia trascendental y a la presentación, del lado del origen, el valor de 'auto', y del lado del fin, el valor de la 'presencia' (la *diferancia* sería tecnológica, tal es la tesis de Stiegler). La ontología de la actualidad se constituye por un rebasamiento. Llama la atención, como señala Daneo Flores, que Foucault no se detenga en el hecho que Kant reflexiona sobre el presente a partir de una pregunta formulada en un periódico. Lo impensado es esta evidencia de que lo presente nos llega a través de un mecanismo terciario. Nos llegan noticias de la realidad, lo cual desplaza la pretensión de la conciencia inmediata, a la vez que, como efecto diferido, obliga a exhumar la oculta relación con la realidad, la imaginación trascendental, como imaginación terciaria, tecnológica, como diría Stiegler. En este contexto hablamos tangencialmente aquí del paso de un esquematismo a un montaje.

<sup>24</sup> Es cierto, como dice Rosset, que lo real es retirado por la mediación, pero, como señala Derrida, la metafísica es impensable sin las mediaciones suplementarias que producen el espejismo de la presencia inmediata, ejercicio sin el

“universal concreto”. ¿Cuál sería la relación entre “universal concreto” y los “trascendentales sustitutorios”? Desde Hegel, lo que estaría en juego es una realización de lo “universal concreto”. Así interpreta Žižek el que la “excepción sea la regla”: lo “Universal concreto” hegeliano es la “excepción reconciliada en lo universal”, es decir, la unidad de lo Universal abstracto con su excepción constitutiva. Puesto que lo “universal concreto” no deja resquicios y produce más bien una fetichización de lo abstracto, el proceso de la modernidad, señalaba Sloterdijk, puede explicarse a través del concepto de “trascendencia sustitutoria como manifestación en contextos chocantes”<sup>25</sup>. Lo universal concreto es justamente eso que choca en su abstracción<sup>26</sup>. Frente a este “universal concreto” no queda más que la conciencia de una conciencia rebasada por el presente, y la filosofía consiste en la restauración de las condiciones de posibilidad de ese rebasamiento mediante trascendentales sustitutorios, que entretanto devienen condiciones de imposibilidad. El pensamiento no caería en el “vértigo filosófico” (Deleuze), en la ilusión de trascendencia que sería la inclinación de la metafísica; produciría trascendentales sustitutorios para aquel “universal concreto”. Trascendentales bárbaros. Nos estaríamos dedicando a buscar puntos de exclusión, lugares de lo indeterminado, que sin embargo explicarían suplementariamente el universal concreto. En un aspecto importante, la recurrencia de las figuras intersticiales respondería a esta lógica. La reflexión sospecharía en la ausencia de resquicios del universal concreto otros resquicios, otras huellas, umbrales, intersticios, los *inter*, los *intervalos*, los límites, los *entres* que se incluyen por exclusión. Proliferan las “ontologías del entre”, las “estéticas del inter”, las reflexiones en torno a la *interculturalidad*, lo *interdisciplinar*, lo *intersubjetivo*, lo *intertextual*, lo *intermedia*<sup>27</sup>. Acaso por

---

cual, por otra parte, lo “universal concreto” no incorporaría la idiotéz de lo real. La triple forma de pasión sería la purificación, la sustracción y la formal. Aquí se podrá hablar de un “efecto de lo real”, de un “exceso de lo real”, de lo “cruel de lo real”, del “imposible acceso de lo real”. Lo cierto es que este *pathos* desnuda, al menos desde Hegel, que lo real viene constituido por la desaparición de lo real (y que la filosofía ha sido una lógica de aparición, una fenomenología, y la modernidad es una obsesión tecnológica por archivar lo real. Como señala Baudrillard, de la “extenuación progresiva de la realidad proceden como una progenitura fatal todas nuestras tecnologías”), en una dialéctica que tiende un arco de densidad de aparición (anorexia material) de lo real (la imagen, la figuración, desde el esquematismo profundo en el alma hasta el montaje superficial en la piel o *filme*, pasando por los grados de espesor, de la pintura a la pantalla), y un arco de densidad de la desaparición, una pasión de la huella.

<sup>25</sup> P., Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2006, p. 508.

<sup>26</sup> Lo “Real” lacaniano denota, dice Žižek en distintas obras, ese resto no mediado que sirve como sostén de la estructura simbólica en su pureza formal. Cada cosa que experimento como particular –señala Žižek– es una forma específica de participación en lo universal. El gesto del pensamiento, según Žižek, sería la identificación de la parte que, aunque inherente al orden universal existente, no tiene un “lugar adecuado” dentro de él. Así, en este gesto de identificación con el síntoma que proclama Žižek, reafirmaríamos el punto de excepción/exclusión inherente al orden concreto positivo, lo bajo, el *antro*, el *entre*, la *brecha*, en tanto único punto de universalidad verdadera, que contradice la universalidad concreta existente. ¿Será este el gesto del pensamiento: sospechar “precursores sombríos”, como los llamaba Deleuze?

<sup>27</sup> Aquí es esencial enfatizar que el “inter” es problemático. No es neutro. Si da cuenta de una precedencia de la relación, y etimológicamente remite a una espacialidad y a una temporalidad, en todos los escenarios en que existe una micropolítica, no deja de haber una política que problematiza las relaciones (como en Rancière), las producciones de presencia y los efectos de inmediatez, las “conjuras del entre” y los vaivenes estancos en el umbral. Estas “conjuras del entre” pasan por ese “buen sentido” que critica Deleuze porque distribuye y llena los intervalos y no problematiza, o por eso que Serres llama en *Atlas* nuestra “buena voluntad de traducir”, que sin embargo “pasa por el fundido encadenado de la transición que designa la preposición entre”; algo a veces neutro y transparente, a veces una *arealidad técnica*

eso llegaba a la preliminar conclusión Sloterdijk, señala Oosterling, de que los sujetos postmodernos pueden definirse como “Zwischen-menschen”.

Con esta definición, Sloterdijk pretende dar cuenta de tres ámbitos que caracterizan al sujeto postmoderno. Primero, su relación con el tiempo: “Si tuviéramos que definir por sus rasgos característicos la específica estructura temporal de la vida presente, se impondría el concepto de *intervalo*, intervalo entre los pronósticos de lo peor y la realización de los mismos”<sup>28</sup>. Nuestra conciencia del umbral de tiempo histórico sería esencialmente moratoria. Segundo, la relación con el espacio: el sujeto postmoderno vive en la tensionalidad intermedia entre lo local y lo global. En tercer término, el carácter intersticial del individuo postmoderno es el resultado de una cesura histórica: el *factum brutum*, el universal concreto de la irrupción tecnológico-capitalista. Hasta en la médula de nuestros conceptos y sensaciones, afirma Sloterdijk, el sujeto postmoderno es un viandante fronterizo entre mundos conceptuales profundos, metafísicos, y mundos planos, de los que los primeros están constituidos metafóricamente y especulativamente, los segundos exacta y operacionalmente. Circulamos entre la constatación de una conciencia rebasada y los trascendentales sustitutorios.

La noción ‘Zwischen-menschen’ puede ser tematizada en el interior del pensamiento contemporáneo. Podemos clasificar preliminarmente este debate en su dimensión filosófica en referencia a cinco aspectos<sup>29</sup>. Un análisis “mediológico” (Debray) relacionado con el estatuto del “medio” y de la “medialidad” en el contexto de lo que en inglés se denominan los Intermedia<sup>30</sup>; un análisis “metaxológico” en el ámbito de un intento por rehabilitar el “inter” de la clausura dialéctica hegeliana y de la equivocidad postmoderna<sup>31</sup>; un análisis “ontológico del entre” en el intento ético-político por recuperar la relación intersubjetiva respecto del privilegio de la sustancialidad subjetiva<sup>32</sup>; una profundización post-estructuralista de aquello que se produce y adquiere sentido en

---

(Nancy), un aire, una pared fina (Sloterdijk), proxémica, liminar, pero material, y es justamente en ese giro que hemos descrito que se problematiza el *inter*, como el *antro* y *entre*, como esa “extraña esclusa” donde Serres ve girar “las diferencias del mundo”, que es también algo excluido.

<sup>28</sup> P., Sloterdijk, *Eurotaoismo*, Barcelona, Seix Barral, Barcelona, 2001, p. 123.

<sup>29</sup> La cartografía es receptiva y prospectiva: receptiva porque el “entre” no puede surgir más que de la *internalidad* del *inter-esse* y su dislocación posthegeliana; de la radicalización de la diferencia; de una relectura de la fenomenología (la intencionalidad como entidad intersticial) desde Merleau-Ponty a la “fenomenología de lo vago” en Deleuze; de una complejidad epistemológica; y desde luego de una confrontación con el umbral de época, el “espectro de época” que analiza Daneo Flores.

<sup>30</sup> También el “entre” tiene la forma de la restauración, si algo tiene que ver con la superación del “medio” aristotélico y la “mediación reflexiva” hegeliana (R., Debray, *Introducción a la mediología*, Barcelona: Paidós, 2001). El “entre” y sus derivaciones epocales (medio, inter-mediación, interfaz, intermedialidad) aparece conjurado por los dispositivos y agenciamientos técnicos. *Aparece*, en todo caso, no como una automediación sino como mediación, inter-mediación material, técnica, política y social.

<sup>31</sup> Cfr. W., Desmond, *Philosophy and its others: ways of being and mind*, SUNY Press, 1990, p. 8.

<sup>32</sup> Theunissen plantea la “ontología del entre” como una continuidad programática de la filosofía en cuanto crítica de la subjetividad moderna (*Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Husserl, Heidegger, Sartre und Buber, Walter de Gruyter, Berlín, 1981). Lévinas precisa en su ensayo sobre Buber que la “ontología del intervalo” manifiesta un programa decisivo de la filosofía reciente como rehabilitación de la relación en detrimento de la sustancia (E.,

una dimensión tercera que complejiza el razonamiento binario; en una línea post-heideggeriana, en el espacio de una radicalización del pensamiento de la diferencia, el intento por cuestionar el régimen de oposiciones metafísicas e incluso de cuestionar el privilegio de la palabra “ser”<sup>33</sup>. Habría otra dimensión que las engloba a todas: si de lo que se trata, en términos heideggerianos, es que el “entre” habría superado al *χωρισμος*<sup>34</sup>, es decir, que el “entre” vendría a ofrecer una completa reinterpretación y dislocación de los “entres” constitutivos (*entre* nosotros, *entre* sujeto y objeto, *entre* sujeto y mundo, *intermediación*, *entre* sí mismo y el cuerpo-umbral), estos “inter” y “entres” no se pueden pensar a partir de un “entre” metafísico, un “entre” trascendental o un “entre” dialéctico<sup>35</sup>. ¿Cómo pensar entonces el “entre”? Dado el panorama descrito, no parece inapropiado señalar que permanecemos en el intento por responder esa pregunta. Si hay algo así como una *entridad mediológica*, eso no excluye configurar las intersticialidades ético-políticas, existenciales, corporales y económicas<sup>36</sup>. Por ahora, diremos que poner el “*entre* al comienzo”, como dice Nancy, implica una *intersticialidad cuasitrascendental* que una economía no metafísica, una

---

Lévinas, “Martin Buber and the Theory of Knowledge”, en: *Proper Names*, Stanford University Press, 1996, p. 24). “La política surge en el *entre* y se establece como relación”, escribió Arendt. De aquí, no sin crítica a la teleología dialógica, arrancan las líneas de la constitución intersticial del sujeto político y el “entre” como filosofía primera.

<sup>33</sup> La existencia es arrojada no sólo al mundo, sino como proyecto que irrumpe en el “entre” de la diferencia (*Der Entwurf ist der Einbruch in dieses “Zwischen” des Unterschiedes*, dice Heidegger). En una relectura vía Merleau-Ponty y Blanchot (el “entre” como interrupción del ser, “abre en el ser acabado un intersticio ínfimo por donde todo lo que es se deja desbordar y deponer de repente, por un aditamento que escapa y excede”. M., Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1993, p. 336), consideramos la radicalización de la diferencia en el pensamiento francés. Esta radicalización puede interpretarse, dicho escuetamente, como un *anacronismo del ser*.

<sup>34</sup> Cfr. M., Heidegger, *Aportes a la filosofía, acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 30.

<sup>35</sup> Al final de *La pregunta por la cosa*, Heidegger introduce una interrupción de la circularidad del principio sintético a priori: la circularidad, dice, es un rasgo de la experiencia legítimo no en cuanto fundamente la subjetividad del sujeto, sino en cuanto manifiesta o abre (*eröffnet*) el “entre” mismo. El “entre” comporta una especial unidad. No es un equilibrio entre dos puntos extremos dialectizables o sintetizables, sino una dimensión nueva que sobrepasa los extremos. Este “entre” excede a las cosas y al ser humano. “Debemos movernos, dice Heidegger, en el Entre”. Como en casi todas las referencias de Heidegger, *La pregunta por la cosa* deja en suspenso qué sea ese “Zwischen” que pretende replantear el acceso y la relación entre ser humano y mundo. (M., Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Memphis, 1992, pp. 229-230). Queda el “entre”, nuevamente, como esa sombra (*Schatten*), ese espaciamiento que escapa a la representación, eso incalculable (*Unberechenbare*) que sugiere *La época de la imagen del mundo*. Heidegger habrá cuestionado un “entre trascendental”. Ese es uno de los aspectos esenciales de *Ser y tiempo*, en cuyas páginas Heidegger invierte la afirmación kantiana de que el gran escándalo de la filosofía consistía en que no se habría fundamentado el pasaje desde nuestras representaciones de los objetos a los objetos en sí. La situación del Dasein como “ser-en-el-mundo” difumina el significado de la formulación de ese problema (como sabemos, en este punto Zizek retoma el “entre” como la “brecha” lacaniana y como el problema central del psicoanálisis). Ahora bien, una “entridad existencial” no abandona la cuestión del “entre” entre sujeto y mundo. “Si tuviéramos que atenernos a esa pautas que son el mundo y el ‘sujeto’, habría que decir, más bien, que el ser del Dasein es justamente el ser del ‘entre’ sujeto y mundo. Ese ‘entre’, que ciertamente no surge porque un sujeto se encuentre con un mundo, es el propio Dasein, pero una vez más ¡no en cuanto propiedad de un sujeto!” (M., Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 314).

<sup>36</sup> El “acceso” al mundo, a los otros, a las cosas, a nosotros mismos, señala Jean-Luc Nancy, tiene como *a priori* un entre: “¿Por qué el acceso estaría determinado a priori bajo el modo de la identificación y de la apropiación de la ‘otra cosa’? Cuando toco otra cosa, otra piel, y este contacto o este tacto está en juego, y no un uso instrumental, ¿se trata de identificar y de apropiar?... ¿Por qué el mundo no estaría también a priori en el ser-entre, en el ser-en-medio y en el ser-contra?” (J.L., Nancy, *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca, 2003, p. 101). Por otra parte, la noción de “conjura del entre” abre un plano de formulación fenomenológica de la economía que estoy desarrollando: “Estar en el mundo es esa vacilación, este *intervalo* en el existir, que nos ha aparecido en el análisis del cansancio y del presente” (E., Lévinas, *De la existencia al existente*. Madrid, Arena Libros, 2000, p. 65).

suplementaridad tecnológica, conjura. El “entre”, empero, seguirá siendo el sitio de una imaginación como lo ha sido en la tradición. Si este “entre” es el lugar de una aparición/desaparición, una ausencia/presencia, una figuración del otro, del objeto, del mundo, tal vez de lo que se trata es de pensar la *cuasitrascendentalidad intersticial* como paso del “esquematismo trascendental” de la figuración al “montaje cuasitrascendental” de la figuración<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Pienso que esto ha sido planteado tangencialmente por Deleuze, Nancy y Stiegler. Deleuze opone el intersticio a la asociación y sucesión en los textos sobre cine, y está pensando sobre todo en el esquematismo como anticipación de la unidad de la presentación en la presentación misma, y en la síntesis de la percepción. En una palabra, está pensando en cómo salir no ya de la fenomenología (para Deleuze, Kant es el fundador de la fenomenología), sino del esquematismo. Está pensando como sale el cine y como sale el pensamiento, cómo salir del esquematismo sensoriomotor, agente de abstracción, y pasar al montaje “aberrante”, paso del intervalo al intersticio. No es casualidad que en este pasaje Deleuze mencione a Kant: “En el cine moderno, por el contrario, la imagen-tiempo ya no es empírica ni metafísica, es “trascendental”, en el sentido que da Kant a este término: el tiempo pierde los estribos y se presenta en estado puro. La imagen-tiempo no implica ausencia de movimiento (aunque a menudo suponga su enrarecimiento), pero sí implica la inversión de la subordinación [...] Ya no es el tiempo el que emana del movimiento, de su norma y de sus aberraciones corregidas, es el movimiento como “falso movimiento”, como movimiento aberrante, el que depende ahora del tiempo. La imagen-tiempo se ha hecho directa, y mientras que el tiempo ha descubierto nuevos aspectos, el movimiento se ha hecho aberrante [...] el montaje ha cobrado un nuevo sentido, y un cine llamado moderno se ha constituido después de la guerra. Por estrechas que sean sus relaciones con el cine clásico, el cine moderno se pregunta: ¿cuáles son las nuevas fuerzas que trabajan la imagen, y los nuevos signos que invaden la pantalla?” (G., Deleuze, *La imagen-tiempo*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 360). Si bien aquí no podemos profundizar, vale citar que “la imagen moderna instauro el reino de los “inconmensurables” o de los cortes irracionales: es decir, que el corte ya no forma parte de una imagen o de la otra, de ninguna de las secuencias que él separa y reparte [...] El intervalo se libera, el intersticio se hace irreductible y vale por sí mismo” (Ibidem, p. 367). Nancy pasa de una consideración del esquematismo en *Un pensamiento finito* a