

Acontecimiento y verdad: la verdad por-venir como verdad a dar



ESTEBAN DIPAOLA*
LUCIANO LUTEREAU**

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Acontecimiento y verdad: la verdad por-venir como verdad a dar

Este artículo indaga de manera teórica sobre el concepto de la verdad y la relación que esta tiene de acuerdo con tres ejes sustantivos: primero, una lógica de la palabra verdadera; segundo, la lógica del acontecimiento verdadero; y, finalmente, la lógica de dar la verdad. Así, se cuestiona la categoría de verdad como fundamento para inscribir el carácter inmanente, inapropiable e inaprehensible de toda verdad. Desde el comienzo se analiza la verdad como representación del movimiento hacia el acontecimiento y se presenta una verdad como lo que está por llegar. De tal modo que los nombres de Lacan y de Badiou se vuelven guías para el paso definitivo a esa verdad que es solo ilimitada y que, entonces, deviene sobre lo que Derrida postuló como el don ilimitado e imposible.

Palabras clave: acontecimiento, don, inmanencia, palabra, verdad.

Event and Truth: the Truth to Come as the Truth to Give

This article is a theoretical look at the concept of the truth and its relationship with three substantial axes: first, the logic of the true speech; second, the logic of the true event; and, finally, the logic to give the truth. It questions the category of truth as a fundamental to inscribe the immanent, inappropriable and inapprehensible character of all truth. From the beginning the truth is analyzed as representation of the movement towards the event and a truth is presented as that which is about to arrive. Lacan and Badiou become guides for the definitive step to that truth that is limitless and that evolves to what Derrida postulated as the limitless and impossible gift.

Keywords: event, gift, immanence, word, truth.

Événement et vérité: la vérité à-venir en tant que vérité à donner

L'article est une démarche théorique sur le concept et son rapport à la vérité, suivant trois pivots substantifs. D'abord, une logique de la parole vraie; ensuite, la logique du véritable événement; et finalement, la logique du donner la vérité. C'est ainsi que la catégorie de vérité est questionnée comme fondement pour inscrire la spécificité immanente, non-appropriable et insaisissable de toute vérité. La vérité y est analysée toujours comme représentation, du mouvement vers l'événement, elle est présentée comme ce qui est à venir. Lacan et Badiou achèment ici le passage définitif vers une vérité uniquement illimitée qui devient alors ce que Derrida a posé comme le don illimitée et impossible.

Mots-clés: événement, don, immanence, parole, vérité.



CÓMO CITAR: Diapola, Esteban y Luterau, Luciano. "Acontecimiento y verdad: la verdad por-venir como verdad a dar". *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 245-254, doi: 10.15446/dfj.n16.58167.

* e-mail: estebanmdipaola@gmail.com

** e-mail: lluterau@googlemail.com

© Obra plástica: Óscar Muñoz

INTRODUCCIÓN

Cuando se propone entender las condiciones del pensamiento contemporáneo, Gianni Vattimo determina que se asiste en el presente a un juego indeterminado de interpretaciones, de búsqueda de sentidos y que entonces es imprescindible organizar la despedida de aquella verdad evidenciada como “reflejo objetivo” de la realidad, es decir, una verdad que se fija como estable y es presentada como “lo dado”¹. En contrapunto con esto, señala la consagración de un acontecimiento de verdad, que es la verdad como una política o, con precisión, la verdad “que la política tiene la tarea de captar”². Ese horizonte de verdad es lo que, según Vattimo, “podemos llamar las condiciones epistemológicas del diálogo social e intercultural”³.

De este modo, tomar distancia con la referencia de una “verdad como correspondencia”⁴ y esas tendencias del empirismo a sobreactuar la objetividad como indicación de un valor supremo, posiciona una concepción interpretativa de la verdad que la expresa de manera relacional: es en la política, en la relación social y en el diálogo que puede hablarse la verdad para no fijarla como dato neutral.

Por otro lado, hablar de la verdad es hablar de la palabra, sentencia Hans G. Gadamer en su texto “Acerca de la verdad de la palabra”⁵. Con esa indicación introduce la idea de que la palabra es una relación social en donde acontece lo verdadero, es decir, la verdad opera entre la palabra, y especialmente, para Gadamer, en la palabra poética que es la palabra más verdadera. ¿En qué consiste este operar de la verdad en la palabra que hace a la palabra lo más verdadero? Es un abrir de la palabra al mundo, una “operación de arte” que hace de la palabra “lo auténtico” y, por tanto, eso “en que acontece la verdad”⁶. Pero si la palabra, siendo eso que Gadamer justifica, es también relación social, entonces, debemos concluir que la verdad es una relación social.

Una relación social es la conformación de una apertura del mundo a la donación, es decir, acontecer en el otro como algo verdadero, dar al otro aquello que nos despierta como vínculo. Así, toda relación social se funda como verdad: hay verdad, apertura del mundo a lo verdadero en cuanto se-es-con-otro. ¿Qué es lo que se da? Precisamente esto en que la verdad opera y acontece: la palabra.

1. Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad* (Barcelona: Gedisa, 2010), 16.

2. *Ibíd.*

3. *Ibíd.*, 17.

4. *Ibíd.*

5. Hans Gadamer, “Acerca de la verdad de la palabra”, en *Arte y verdad de la palabra* (Buenos Aires: Paidós, 1998).

6. *Ibíd.*, 10.

Dar la palabra es una promesa de verdad que, a su vez, propone una relación social. De este modo, la verdad es siempre un horizonte futuro, un despliegue del porvenir y, en fin, una obra; es decir, una operación que desencadena el acontecimiento, es lo que viene y lo que vuelve como lo “*a dar*”. Por eso toda verdad está siempre en esa operación de desplazamiento.

Este artículo propone pensar ese desplazamiento perpetuo de la verdad entendida como relación social, de acuerdo a tres movimientos o lógicas que, en cierta manera, enunciamos en los párrafos precedentes. Primeramente, una lógica de la *palabra verdadera*; en segundo término, la lógica del *acontecimiento verdadero*; y finalmente, el punto de llegada, pero que en definitiva es la apertura de la relación social como donación, expuesto en la lógica de *dar la verdad*.

LA PALABRA VERDADERA Y LA REPRESENTACIÓN DEL MUNDO

En *Las palabras y las cosas*⁷, Michel Foucault reconstruye el modo en que hacia finales del siglo XVI se consagró una narrativa del mundo y de la vida en virtud de la *semejanza*. Esa narrativa organiza las formas y órdenes que el mundo y su naturaleza tiene o tuvo hasta la aparición del hombre como objeto de análisis, recién en el siglo XIX, con la emergencia de las ciencias humanas. ¿Qué figura de verdad refiere Foucault en ello? La condición del signo y, con precisión, de la *signatura*. Foucault observa que la regulación de esa narrativa ordenadora del mundo y de la vida se compone de cuatro especies: *convenientia*, *aemulatio*, *analogía* y *simpathya*, pero si esto posibilita la relación no ofrenda todavía una verdad. Para dar a aparecer, a emerger, la verdad se requiere de la *signatura*⁸. De esa manera se cierra el círculo, dice Foucault, pues la verdad debe proceder como una marca, en otros términos: el signo debe estar marcado como verdad. Así, desde el siglo XVI la marca de la verdad como semejanza organizó una “prosa del mundo”, lo que no es otra cosa que un modelo de representación.

Para Foucault “el lenguaje forma parte de la gran distribución de similitudes y signaturas”⁹. Así, el lenguaje es una representación de discurso, una escritura de las cosas, un principio definicional para representar el mundo. Se conoce el argumento de Foucault sobre la aparición del hombre como objeto de saber a partir del siglo XIX. Esa discontinuidad epistemológica, producida con la aparición de las ciencias humanas, induce una metamorfosis en el orden de la representación:

Y este acontecimiento se produjo él mismo en una redistribución general de la *episteme*: cuando, al dejar el espacio de la representación, los seres vivos se alojaron en la profundidad específica de la vida, las riquezas en la presión progresiva de las formas de la producción, las palabras en el devenir de los lenguajes. Era muy necesario en estas

7. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005).

8. *Ibíd.*, 26.

9. *Ibíd.*, 43.



condiciones que el conocimiento del hombre apareciera, en su dirección científica, como contemporáneo y del mismo género que la biología, la economía y la filología, a tal grado que se vio en él, muy naturalmente, uno de los progresos decisivos hechos, en la historia de la cultura europea, por la racionalidad empírica”.¹⁰

Estas apreciaciones y puntos de partida, que nos entrega para la reflexión Foucault, posibilitan comprender que lo que observamos como la verdad carece de una representación estable y, en buena medida, ha sido una operación de reglas discursivas de representación y signo dispares entre diferentes épocas u “órdenes de saber”¹¹.

Se sigue de aquí que lo verdadero es de la lógica del procedimiento y es inseparable de las prácticas que lo producen. Es verdad aquello que tiene una relación esencial con la época, con la “formación de saber” que una determinada época es. Así, todo lo que es verdad para una época singular es un efecto de superficie, ningún signo está oculto.

La palabra es verdadera en tanto es efecto de los procedimientos y las prácticas discursivas que la ponen en juego en el circuito de alguna trama. En este sentido, la palabra es una operación de verdad: no aquello en lo que la verdad reside y se representa, sino allí donde la verdad obra como producción de una experiencia, como participación de un mundo de lenguaje. Este es el procedimiento ontológico de la palabra, muestra la modalidad en que el lenguaje, ante la operación de verdad que es la palabra, constituye un mundo y lo representa como verdad.

Esto que exponemos, siguiendo a Foucault, es la esquematización de un modelo de representación y constitución de mundo, algo que también Friedrich Nietzsche cuestionó y que denominó “mundo aparente” en célebres páginas de *Humano, demasiado humano*¹². El cuestionamiento del filósofo alemán, nacido en el siglo XIX, se dirigía a un modo de conocimiento centrado en la determinación de los fundamentos: indicaba que el docto representa un saber sobre el mundo de la experiencia y en esa operación repone un mundo verdadero como mundo aparente, es decir, verdad y apariencia son medios de una misma representación general, y por eso toda representación, toda verdad es la “historia de un error”¹³.

La verdad referida y traída a la superficie en esta condición de palabra verdadera se objeta en su posición de signo. Si toda palabra es relación social y, por esto mismo, la verdad también lo es, resulta necesario pensar el acontecer de la verdad en la palabra, desplazando esa posición de signo para “desocultar”, admitir la emergencia de otra forma de lo verdadero. Registrar la verdad en su lógica de representación obliga a asumir la palabra verdadera como fundamento. Pero una relación social es lo que posibilita la apertura y emergencia de un otro que resitúa el habla y el decir

10. *Ibíd.*, 335.

11. *Ibíd.*

12. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Buenos Aires: ediciones Libertador, 2004), 28-30.

13. La indicación de la verdad como flujo de metáforas y ficciones es recurrente en la obra de Nietzsche. Para comprender su posición acerca del mundo como conjunto de ficciones, puede resultar esclarecedor el siguiente comentario: “La lógica también reposa sobre cuestiones a las que nada responde en el mundo, por ejemplo, la verdad de las cosas, la identidad de las mismas, en distintos momentos; pero esta ciencia ha nacido de la creencia puesta (que existían ciertamente cosas de este género en el mundo real). Al igual que con la matemática, que seguramente no habría nacido si se hubiera sabido desde el primer momento que no hay en la naturaleza ni línea absolutamente recta, ni círculo verdadero, ni grandeza absoluta”. *Ibíd.*, 24.

la verdad de cualquier sí-mismo. El sujeto, entonces, hace su aparición allí donde la verdad irrumpe como acontecimiento.

EL ACONTECIMIENTO VERDADERO Y LA VERDAD POR VENIR

Alain Badiou entiende que el filósofo por venir, esto es, el filósofo contemporáneo, es un antifilósofo, pues prosigue la consigna lacaniana de no amar la verdad. Por eso, Badiou cree que el esfuerzo de todo filósofo por venir y de toda antifilosofía es la venida nuevamente a la verdad, pero reconociendo el fracaso que proclama todo amor. La idea que este autor retoma de Lacan, a partir de su Seminario *El reverso del psicoanálisis*, es que “siendo la verdad primordialmente una impotencia, una debilidad, es necesario que, si el amor a la verdad existe, sea amor a esa impotencia, a esa debilidad”¹⁴.

En el seminario del 14 de enero de 1970 Lacan sentencia: “El amor de la verdad es el amor de esa debilidad a la que hemos levantado velo, es el amor de lo que la verdad esconde y que se llama castración”¹⁵. Esto para Badiou debe señalarse como la representación de lo intolerable para el filósofo, lo que significa que “la verdad no es filosóficamente amable, más que en tanto se enfoque no su plenitud, o su decir integral, sino los resortes de su dimensión *sustractiva*”¹⁶.

En ese carácter imposible, en esa sustracción esencial, según Badiou, la verdad es el acontecimiento por venir. Ni punto de llegada ni horizonte, sino aquello que siempre desplaza su aparición. Esto lo presenta a partir de aquello que denomina una “cuádruple disyunción”: primero, la verdad es ella misma donación de la experiencia, es decir, insiste en ella, es inmanente. Segundo, la verdad no es totalizable sobre ningún predicado. En este aspecto, la verdad es genérica. En tercer término, la verdad es multiplicidad infinita, inacabable. Finalmente, la diseminación de la verdad en el juicio se acota por un punto innombrable¹⁷.

De esa manera, la verdad no puede circunscribirse a ninguna formulación representativa o trascendente, no es del orden de la fundación, sino que insiste como lo a-dar-se, lo que está siempre en la inminencia de un por-venir, lo incesante, lo insistente, la verdad que acontece en tanto deviene ilimitada en la inmanencia.

Pero además, se pregunta Badiou, ¿cuál puede determinarse como el origen de la verdad cuando ella es lo siempre a venir? Y la respuesta está contenida en la fórmula misma de la interrogación: si no es en lo dado que la verdad se origina, es porque ella acontece en una desaparición:

A este desaparecer original, que ha suplementado la situación en el tiempo de un relámpago, que no se ha situado ahí en tanto que nada subsiste de él, y que insiste en *verdad* a falta precisamente de repetirse como presencia, yo lo llamo acontecimiento.¹⁸

14. Alain Badiou, *Condiciones* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015), 187.

15. Jaques Lacan, *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 1992), 55.

16. Badiou, *Condiciones*, 188.

17. *Ibíd.*, 189.

18. *Ibíd.*, 190.

Entonces, si la verdad es del orden de una desaparición, si permanece en la indecibilidad de su insistencia inmanente, ¿de qué cosa es verdad? Pues de esa misma insistencia que asegura su condición cuando ya no hay más trascendencia. Solo hay verdad en la operación de entramado que constituye una situación. La situación analítica también se articula en esa evidencia. La verdad insiste porque es síntoma, el ejercicio de una narración, lo que solo puede por venir, en tanto es un *venir a* y nunca lo que está *dado por*. A diferencia de lo ocurrido en la palabra verdadera, donde el signo que es verdad involucra la tendencia a representar y hacer objeto de sí al mundo, en el acontecimiento verdadero, la verdad opera como insistencia inmanente que solo se manifiesta como lo que falta, lo que está *al llegar*. Por esto mismo, la verdad es infinita.

Lacan intuyó que la verdad no se construye, cuando estableció su máxima del “decir-a-medias”. No es la verdad algo a hacer, sino aquello a *analizar*, al menos si admitimos que el análisis es una “dimensión infinita” como señalaba Freud¹⁹. Por esto la verdad es también del orden de lo innombrable. La verdad no puede ser dicha, bajo condición de que al hacerlo, al enunciarlo, se estaría figurando, representando, haciendo signo su acabamiento, es decir, su forma como palabra verdadera.

Por eso, el acontecimiento que adviene como *lo verdadero* es innombrable y es genérico²⁰. Es ese punto que no puede forzarse, donde no hay forzamiento, el que Lacan llama goce. Ahí se manifiesta “el ser de una verdad”, esto es: “una multiplicidad genérica sustraída a las construcciones del saber”²¹. Así:

Amar la verdad es amar lo genérico como tal, y por eso, como en todo amor, hay algo de extraviado, sobre lo cual el orden de la lengua no tiene dominio, y que es considerado, por la potencia de los forzamientos que autoriza, en la errancia de un exceso.²²

Se comprende que lo innombrable y el forzamiento de la verdad son parte de lo mismo, y es aquí donde resulta toda evidencia de que el amor a la verdad es el amor a la castración. El acontecimiento de lo verdadero, entonces, es lo a *venir* en tanto no llega más que en la forma de un dar. ¿Cómo dar este innombrable e inacabado que es el acontecimiento de verdad? Eso es lo que pretendemos indagar para no-cerrar en el final de este artículo.

DAR LA VERDAD

Regresamos un momento a Michel Foucault, ahora para recurrir a una categoría retomada por él que es la de *aleurgia*. Este pensador francés entendía por tal concepto “la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta”²³. Esto es, la

19. Es bueno notar aquí que Alain Badiou prefiere llamar a la labor analítica un “forzamiento” y no interpretación, como es lo común. Forzamiento porque de lo que se trata, precisamente, es de la verdad, y no del sentido. *Ibíd.*

20. “Innombrable, no lo es ‘en sí’, lo que no quiere decir nada; lo es respecto del proceso singular de una verdad. Lo innombrable no ocurre sino en el campo de la verdad”. *Ibíd.*, 199-200.

21. *Ibíd.*, 199.

22. *Ibíd.*

23. Michel Foucault, *El coraje de la verdad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 19.

aleurgia no se conforma con el análisis estructural y epistemológico de la verdad, sino que se entromete con el acto de enunciarla, interviene sobre lo que ocurre con un sujeto cuando *dice la verdad*. Para Foucault, el sujeto se manifiesta y, concretamente, aparece, es cuando dice la verdad. En otros términos, el acto de decir la verdad por parte de un sujeto vuelve posible la instancia de reconocimiento por otros, los otros reconocen el decir del sujeto como verdadero. Entonces, las denominadas “formas aletúrgicas” comprenden todo aquello que no tiene que ver con las condiciones que hacen de un discurso algo veraz, sino con la constitución del individuo y el reconocimiento de los otros a este “como sujeto que emite un discurso de verdad”²⁴.

Ese acto que pone de manifiesto un sujeto como quien dice la verdad, tiene, a su vez, dos cualidades: es por un lado, como sabemos, el sujeto que dice la verdad, pero al ser reconocido como tal por otros es también aquel que dice lo verdadero sobre sí mismo. Aquí Foucault introduce algo capital para el problema sobre el cual queremos avanzar: “El decir veraz sobre uno mismo [...] fue una actividad realizada entre varios, una actividad con los otros, y más precisamente aún una actividad con otro, una práctica de a dos”²⁵.

Si nos detenemos a pensar este aspecto que se pone de relieve en el análisis foucaultiano, observamos que el acto de decir la verdad mediante el cual el sujeto aparece es, simultáneamente, un acto de *dar* la verdad. Se ofrece la verdad al otro. Aun cuando se trate de la verdad sobre uno mismo, de la verdad que funda una subjetividad, eso solamente se consigue en la práctica con un otro que recibe esa manifestación del sujeto como el que viene a decir, a dar la verdad²⁶. De aquí que Foucault esgrima la categoría de *parrhesía*, es decir, la cualidad de “hablar franco”²⁷. La *parrhesía* es constitutiva no de uno mismo, sino del otro que obliga al decir veraz sobre sí del sujeto²⁸.

Entonces, desde la palabra verdadera al acontecimiento verdadero se consigna un pasaje que es nítido cuando se establece la modalidad del dar, de la donación como el acto capaz de *efectuar* la verdad. Se dijo al comienzo que la verdad no es lo dado, y, entonces, se aleja de cualquier pretensión objetivista y neutral propia de los lenguajes empiristas y cientificistas. Por lo tanto, verdad es indicio de una relación, es lo que insiste en la experiencia, una práctica inmanente que irrumpe como acontecimiento. Esto se comprende cuando asistimos al lugar mismo de ese acontecer, lugar por siempre desplazado en cuanto es lo a *venir*, pero por eso mismo es también lo a *dar*. La verdad no puede ser equiparada con el reflejo de una supuesta realidad objetiva, porque en tanto es lo a dar, insiste como producción de toda experiencia. Porque es inmanente, la verdad no puede ser previa a una realidad, rechaza esa trascendencia representativa y acontece como lo a dar ilimitado, infinito y, por esto mismo, imposible.

24. *Ibíd.*

25. *Ibíd.*, 22.

26. Esta apreciación de Foucault contiene en su análisis más exhaustivo referencias históricas de acuerdo a distintas discontinuidades. La primera forma de decir la verdad sobre uno mismo surge en la época antigua, a través de la máxima socrática “conócete a ti mismo”; luego en el cristianismo mediante el mecanismo de la confesión; en la modernidad por el “cuidado de sí”, etc. Aquí remitimos la fórmula en términos generales de acuerdo con los propósitos del artículo. *Ibíd.*

27. *Ibíd.*, 25.

28. Al ser la *parrhesía*, tal como indica Foucault, un concepto especialmente político, es una noción que avanza sobre toda condición del decir verdad, y de toda relación de la verdad con el poder, hasta resituarse en las prácticas de gubernamentalidad y el gobierno de sí, que es en última instancia la apuesta investigativa central del pensador francés. De hecho, en otro texto trabaja una idea similar en virtud de lo que denomina “técnicas de sí”, constituidas en el contexto de una “racionalidad histórica” específica que es la “razón de Estado”. Dice Foucault: “Este tipo de racionalidad, que constituye uno de los rasgos esenciales de la racionalidad política moderna, se desarrolló en los siglos XVII y XVIII a través de la idea general de ‘razón de Estado’, así como de un conjunto muy específico de técnicas de gobierno que en la época, y en un sentido muy particular, reciben el nombre de policía”. Michel Foucault, *La inquietud por la verdad* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015).

Jacques Derrida puso en evidencia la lógica del don en su carácter de imposibilidad. El don es lo imposible, porque, como el acontecimiento de verdad para Badiou, inicia la relación pero como destitución del origen, y ante ello el don solo se sostiene y se retiene como lo siempre a dar, pues si hubiera reciprocidad se perdería, se anularía, se representaría.

En relación con el tema específico de la verdad, en un texto como *Los estilos de Nietzsche*²⁹, Derrida se preocupa por deconstruir la supuesta misoginia — maliciosamente interpretada— de Nietzsche. Analiza la relación de superposición —y no identificación— que Nietzsche permanentemente propone entre verdad y mujer: “Suponiendo que la verdad sea una mujer” comienza este pensador alemán sus páginas de *Más allá del bien y del mal*³⁰.

Derrida encuentra que para Nietzsche “la mujer es dando”, se realiza en el dar, y en ese proceso el hombre toma posesión. No es que el hombre posea sino que el hombre toma a la mujer que se “da-por”, pero el dar de la mujer no puede ser tomado, poseído, porque de suceder ello no habría ya más don, no habría más verdad, no habría más mujer. La mujer, entonces, es el don perfecto, el don absoluto, aquello que solamente puede existir como dar. Y *suponiendo que la verdad sea una mujer*, arribamos al punto en el cual advertimos que la verdad es también un don: dar-verdad. Así, el abismo del don es el abismo de la verdad. Un don sin deuda, sin reciprocidad. Una verdad sin trascendencia, pero también sin verificación ni correspondencia con la realidad, ni mucho menos condiciones veritativas válidas.

Detrás de esta concepción del don encontramos el proyecto de ‘deconstrucción’ de todo un juego de significaciones y, con precisión, ese juego de significaciones que consigna un orden representacional. La función del signo como representación de una cosa ausente es el modelo de toda representación. Lo que hace el signo es remitir a un referente, dando fuerza de determinación a la relación entre significante y significado.

Para el desarrollo de esa deconstrucción que posibilite salir del encierro de la representación, Derrida recurre a la inmanencia también, pero que en su abordaje toma la dimensión de una *fiesta*. Porque la fiesta será para Derrida el espacio de articulación de todo aquello descentrado y corrido hacia el margen del binarismo al que somete el signo, la marca, la palabra verdadera. Para Derrida la fiesta es el acontecimiento de verdad y, más aún, lo innombrable de toda verdad que en su descentramiento se vuelve, por esto mismo, ilimitada.

La fiesta, entonces, es el lugar donde la representación no inaugura una ontología definida del mundo. Es el mundo sin *Cogito* y sin Dios, en donde lo verdadero es posible porque no se identifica en ninguna metafísica. Un mundo sin representante y representado en el cual el yo es siempre *otro*. Ese mundo pre-ontológico, *archi*-mundo

29. Jacques Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (Valencia: Pre-Textos, 1981).

30. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Buenos Aires: Alianza, 1986).

donde toda presencia es siempre desplazada y la verdad remitida, dada a la *huella*, porque la ausencia ya no es más lo que se opone a la presencia, sino la indicación de que “ningún elemento está jamás presente en ninguna parte (ni simplemente ausente), no hay más que huellas”³¹. En definitiva, se trata de un mundo donde la ley no se inscribe como contrato ni contiene el efecto de un pacto. Es el contrato lo que anula toda verdad y toda diseminación del sentido. El don absoluto —la mujer— implica la no reciprocidad, la no aceptación de su condición de don, en decir, el don absoluto implica su imposibilidad o su no existencia, eso nos dice que no puede ser parte del intercambio, no es propio del pacto, del contrato, de la instancia suprema de la ley. El don, entonces, solo es en la forma de dar.

Dar-es-dar. Pero tacho el ser, entonces, dar-dar la mujer, la verdad. Esa es la fiesta, el entre-medio, la “inyunción”, dice Derrida, donde ningún contrato ni pacto regula la división de las partes, de las obligaciones y de los derechos, donde “no hay don, si lo hay, sino en aquello que interrumpe el sistema o también el símbolo, sino en una partición sin retorno y sin repartición sin el ser-consigo-mismo del don-contra-don”³².

Dar-dar, como dar-verdad, dar-mujer es la fiesta que interrumpe el contrato metafísico que regula las condiciones del obrar y del pensar filosóficos. El contrato que organiza y ordena de manera universal y cerrada sobre su fundamento una única modalidad de lo racional. Si dar-verdad o dar-mujer es el don absoluto, no lo es como donación universal, sino como don sin ley, sin binarismos metafísicos, sin *logos*.

Dar-mujer es el comienzo de la fiesta siempre desplazado de su origen. Es la resistencia crítica a la metafísica y a la representación. Es el lugar de nuevas reparticiones entre las que se vuelven indiscernibles la presencia y la ausencia, el representante y el representado, el sujeto y el objeto. Espacio en el cual toda oposición es deconstruida. Un teatro sin representación, sin identidad, sin signo y sin verdad trascendente. Sin significativo y significado. Porque:

El significante es la muerte de la fiesta. La inocencia del espectáculo público, la buena fiesta, la danza en torno al punto de agua, si se quiere, abrirían un teatro sin representación. O más bien una escena sin espectáculo: sin teatro, sin nada por ver.³³

La fiesta, en definitiva, es eso que por características y definición se vuelve inhallable, inalcanzable, imposible. La fiesta es el don, como lo inaprehensible de un dar. Es la verdad, la mujer que solo puede ser dándose, porque es el origen —desaparecido, desapareado, desemparejado— de la relación, la huella, el tiempo o el acontecimiento que no puede darse ni estar dado “porque está siempre por-venir”³⁴. Un don sin tiempo y sin objeto. En síntesis, como dice específicamente Derrida: “esta fiesta sin objeto es también [...] una fiesta sin sacrificio, sin gasto y sin juego. Sobre todo sin máscaras”³⁵.



31. Geoffrey Bennington, “Derridabase”, en Geoffrey Bennington y Jaques Derrida, *Jacques Derrida* (Madrid: Cátedra, 1994), 95.

32. Jacques Derrida, *Dar el tiempo* (Buenos Aires: Paidós, 1995), 26.

33. Jacques Derrida, *De la gramatología* (México: Siglo XXI, 2005), 385. La cursiva es nuestra.

34. Jacques Derrida, “Pensar lo que viene”, en René Major, *Derrida. Para los tiempos por venir* (Buenos Aires: Waldhuter editores, 2013).

35. Derrida, *De la gramatología*, 386.

BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, ALAIN. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- BENNINGTON, GEOFFREY. "Derridabase". En Bennington, G. y Derrida, Jacques. *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994.
- DERRIDA, JACQUES. "Pensar lo que viene". En Major, René. *Derrida. Para los tiempos por venir*. Buenos Aires: Waldhuter editores, 2013.
- DERRIDA, JACQUES. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 2005.
- DERRIDA, JACQUES. *Dar el tiempo*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- DERRIDA, JACQUES. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 1981.
- FOUCAULT, MICHEL. *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- FOUCAULT, MICHEL. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, MICHEL. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- GADAMER, HANS G. "Acerca de la verdad de la palabra". En *Arte y verdad de la palabra*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Alianza, 1986.
- VATTIMO, GIANNI. *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, 2010.