

WERNER HAMACHER Y EL MOVIMIENTO DE LA CONTINGENCIA

WERNER HAMACHER AND THE MOTION OF CONTINGENCY

MAURICIO GONZÁLEZ R.

Johann Wolfgang Goethe-Universität
IG Hochhaus, Raum 1.253
Norbert-Wollheim-Platz 1, Fach 26
60323 Fráncfort del Meno, Alemania
mauriciogonzalezrozo@gmail.com

RESUMEN

El artículo propone una aproximación al problema de la contingencia en Werner Hamacher. Para seguir su movimiento, se recorrerán las siguientes estaciones: (1) el “esquicio” como arte de la contingencia y evento *afformativo* de escritura; (2) el carácter político de su gesto, expuesto en los debates sobre democracia por venir y la universidad; (3) su definición de lo contingente como tacto de un No y la estructura del (des)encuentro; (4) su lectura de Celan y la noción de *nihil donans*; (5) lo infra-contingente de las oportunidades; (6) la dignidad de lo contingente y el peligro de esencializarlo; (7) la contingencia del tiempo por venir a contraluz de los conceptos de *affuturación* y lo *ammesiánico*.

Palabras clave: Hamacher, contingencia, afformativo, ammesiánico, Celan

ABSTRACT

This article proposes an approach to the problem of contingency in Werner Hamacher. To follow its movement, the following stations are covered: (1) “sketch” as art of contingency and as “affirmative” writing event; (2) the political trait of his gesture, exposed in the debates on democracy to come and the university; (3) his definition of the contingent as “touch of a No” and the structure of (dis)encounter; (4) his reading of Celan and the notion of nihil donans; (5) the “infra-contingency” of the opportunities; (6) the dignity of the contingent and the danger of essentializing it; (7) the contingency of a time to come, in the light of its “affuturation” and the “ammesianic”.

Keywords: Hamacher, contingency, affirmative, ammesianic, Celan.

Recibido: 11/06/2019

Aceptado: 30/01/2020

—*O diese wandernde leere / gastliche Mitte. (Paul Celan)*

I. ESQUICIO, EL ARTE DE LA CONTINGENCIA

“De dónde la inclinación a escribir un esquicio”¹ (*Woher die Neigung, eine Skizze zu schreiben*): esta pregunta (sin pregunta) abre las “Notas para continuar y precisar” sus *Esquicios para una conferencia sobre la democracia* (2003). Nada en el *Skizze* ni en las *Notizen* —que ocupan casi la mitad del texto— delata la ilusión de proyectarse sobre el esquema de una obra acabada como condición de su realización. Si la escritura que se inclina hacia el esquicio es paradigmática de Hamacher, es porque ella da a leer una cierta huella de lo contingente. Mas esta no es ya la contingencia del fragmento, cuya forma depende de su pertenencia a una totalidad perdida (como trozo, torso o miembro fantasma). Si Hamacher llama al

¹ Todas las traducciones de Hamacher (y de los demás autores) son mías, a menos que se indique lo contrario.

esquicio arte de la contingencia, es porque este no nombra una forma dada, sino el evento de apertura *a* una forma. Prometiendo emancipar a la escritura de toda demanda de totalidad, la apertura a su infinitud de texto busca salvar la dignidad de lo *contingentemente*-contingente. Traicionando la ilusión de acabar en obra, ningún *ergon* yace tras de lo que Hamacher llama esquicio. Si su arte ostenta un cierto acabamiento, lo hace siempre *como* esquicio: su contingencia lo desprende (emancipa) de toda instancia subyacente –sustancia o sujeto– que se pretenda exenta de su movimiento.

De dónde la inclinación a escribir esquicios. Un esquicio no es un fragmento. [...] El esquicio tiene una estructura propia que lo hace independiente de su función, no es un trabajo previo o el borrador de una obra acabada, no es una “etapa preliminar”, como lo sugieren los historiadores del arte y el texto con sus fantasiosas escaleras que suben y bajan. El arte del esquicio [*Kunst der Skizze*] es el arte del *détachement* – del desprendimiento [*Ablösung*] (también respecto de su función para una obra venidera) [...] Alzado móvil [*Mobiler Aufriss*]. Cada trazo en el campo esbozado indica que puede ser de otro modo. Arte de la contingencia [*Kunst der Kontingenz*]: el tacto de un ser-de-otro-modo. Esquicio es la forma de la apertura de una forma –por lo tanto, apenas forma, apertura-de-forma. Él es el comienzo de una forma, adformativo, affirmativo, allí donde este toca meras posibilidades-de-forma. (Hamacher, “Skizze”; “Esquisse” 397; “Sketches” 39-40)

Antes de volver a lo contingente que este arte anuncia como “tacto de un ser-de-otro-modo”, cabe detenerse en la palabra “esquicio”. El alemán *Skizze* –como el inglés *sketch*, el francés *esquisse* o el español *esquicio*– remite al italiano *schizzo*. Por una posible deriva etimológica, del latín *schedium* al griego *σχέδιος*, porta la huella de lo intempestivo, lo que adviene de repente, a destiempo (en la vecindad del *ἐξαιφνης*, el súbito instante en Platón). Así como el esquiciar (*skizzieren*) de los primeros trazos de un bosquejo, *schizzare* significa además ‘salpicar’ o ‘pinchar’. No por casualidad, tanto *sketch* como *ex tempore* tienen ambos también un sentido teatral. Quien escribe esquicios

se expone a la venida de lo que cabe *no* esperar, aquello que solo adviene a contra-espera. Es así como esta escena de la escritura anuncia el *problema* de la contingencia. Quien así se entrega a la escritura de esquicios expone *ipso facto* una experiencia de la libertad, cuyo *factum* no se deja ya juzgar regulativamente por el criterio de su acabamiento en el modo de la obra. La medida de su performance no es ya más la del *felicitous speech act*, sino la de su entrega incondicional a la posibilidad del fracaso, a su falibilidad. Su potencia yace en su capacidad de errancia. Escribir esquicios no es solo una *praxis*. Allí se entrevé una teoría de la acción como *parapraxis*, el pensamiento de un espacio abierto, *libre* para otra experiencia de la libertad. Tal es el evento que primero *abre, libera y da* forma (allí donde no la hay), a la vez que se emancipa de su última compulsión formativa, restando él mismo *afformativo*².

¿Cabe leer en esta inclinación uno de esos raros destellos de autorreflexividad en su escritura? Hamacher sería ante todo un escritor de esquicios. Sus textos tienden hacia lo abierto, a abrir una zona de pensamiento *libre*,

² Lo *afformativo* no es en todo caso meramente lo carente de forma, lo 'informe' o 'aformal'. De allí lo insatisfactorio que resulta traducirlo limpiamente como *aformativo* (cf. Hamacher, *Lingua amissa* 179 y ss.). El juego que inaugura el *Aff-* del *Afformativ* de Hamacher, precisamente al duplicar la efe, es el índice de la ineludible complejidad de su gesto. Cabe recordar que, si ella no ejerce ninguna violencia sobre la gramática de lenguas como el alemán o el inglés, es porque estas conservan, como en el latín, la llamada asimilación del prefijo de base *ad-* por vía de reduplicación de la consonante que le sigue: el *ad-* se deja así asimilar mutando en *ac- af-, ag-, ap-, ar-, as-* (como en la serie de términos ingleses: *accede, affiliate, aggregate, appeal, arrest, assume*), reduplicación que el español llamado moderno se ahorra (con excepciones, por ejemplo, el *acc-* del *acceso*, del latín *ad-cedere*, etc.). Si hablo entonces de *juego* es porque el gesto de Hamacher consiste en sobreimprimirle al dígrafo de la asimilación un giro suplementario. El *aff-* de lo *afformativo* (tanto como de la *affuturación*) y *a fortiori* los dígrafos *amm-* y *att-* (de lo *ammesiánico* y *atranscendental*) son el índice categórico de una mutación: aquella por la cual la negación del *a-* (alfa privativa) muta *ipso facto* en *ad-* o *an-*. No hay que subestimar la presencia silenciosa (pues asimilada) del prefijo *ad-* que en estos neologismos denota advenida, lateralidad e intensificación. El *ad-* latino (como el *an-* alemán) signa un movimiento hacia otro, pero también denota lateralidad (como en lo *adyacente*), a la vez que apunta en dirección intensiva (como en *admixtura* o *admiración*). Las consonantes reduplicadas de Hamacher son la huella de su gesto: aquel por el que toca un No (*a-*) a la vez que lo deja mutar en *ad-* (*an-*). Si tal es el sentido de los dígrafos de Hamacher (*aff-, amm-, att-, etc.*), la tarea de hacerle justicia a su irreducible juego amerita la violencia sobre el lenguaje (violencia ella misma *afformativa*) que conlleva el paleonímico giro del dígrafo en su traducción.

donde ellos mismos no pueden sino interrumpirse. Mas esto no sería una mera fatalidad, sino cada vez una operación bien calculada.

¿Qué tipo de arte es este? Cabe tomar una indicación de un texto titulado *Sätze – zur Kunst* (2004). Hamacher resume allí la historia del concepto arte en tres proposiciones. La primera, el *teorema* de Aristóteles, funge como poderosa formalización inicial de toda ontología de la obra (*ergon*), fundada sobre los conceptos de *physis* y *techné*, cuya relación de mimesis instituye el carácter tecno-teleo-lógico que determina la relación arte/naturaleza como (archi)*poiesis*. Si la primera proposición concierne el origen del arte, la segunda concierne el fin del arte: la *tesis* de Hegel se aproxima al arte desde la instancia de su acabamiento, donde el *Nach* (o *Nacht*) *der Kunst* cierra el horizonte ergo-lógico abierto por Aristóteles, que culmina en la ironía como su gesto de despedida. A contrapelo de estas dos proposiciones, la tercera –la *prótesis* del romanticismo temprano y sus teóricos vecinos (Schelling)– ex-pone precisamente la apertura de una más allá de esta poderosa “ergo-ontología” de la obra. Hamacher encuentra en este tercer momento un gesto radical de apertura próximo al carácter *affirmativo* del arte del esquicio, si este responde ya a la radicalidad del imperativo: “*Sey!*” A él se aproxima a través de Schelling, quien al final de sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795) escribe: “*Sey!* – tal es la más alta exigencia del criticismo”. A lo cual comenta:

‘*Sea!*’ [*Sey!*] no presupone nada, él mismo es la presuposición absoluta que tiene que ser presupuesta por toda posición de substancialidad y subjetividad. La esencia de una cosa no puede ‘darse’ a sí misma si ella misma no es antes admitida [*zugelassen*] por este imperativo [...] Así, anterior a todo “ser”, “*¡sea!*” puede querer decir, de otro modo que “posiciones” [*Sätze*], “*¡ponga!*” [*Setze!*]. Este imperativo no presenta él mismo una posición, tesis, institución, sino que la exige –en ausencia de toda posición y antes de que una tal posición pudiera culminarse en un acto archi-performativo... (Hamacher, “*Sätze*” 256)

En la estela de Schlegel, Hamacher llama así *Adtranzendentalpoesie* al orden del arte que allí se abre desde un imperativo *anontológico*, tal que

esta tercera proposición expone el salto (*Satz = Sprung*) anterior a toda posición. En ella se dice la anteposición que nunca llega a su fin, el “salto de lo abierto en lo abierto”³. Desmarcándose de todo cierre en la forma de una posición definitiva, ella dice el “acontecer *preontológico* del arte”, que no tiene aún el estatus del “*factum est*” de la obra (Heidegger, *Holzwege* 52), sino del pre-fáctico “*fiat*”: ninguna “puesta-en-obra de la verdad” (*ins-Werk-setzen der Wahrheit*), sino ex-posición de toda posición. De allí que “este salto hacia el otro, este salto/proposición de todo fundamento en algo otro que fundamento, es el único don que el arte tiene para dar”⁴ (Hamacher, “Sätze” 258).

Si el esquicio como arte de la contingencia se encuentra en proximidad de la *prótesis* de Schelling, es porque allí se anuncia un movimiento telúrico que conmueve el sólido suelo ontológico que comparten tanto (el teorema de) Aristóteles como (la tesis de) Hegel.

2. ESPACIOS LIBRES: DEMOCRACIA Y UNIVERSIDAD

¿Qué nos dice este arte del esquicio acerca de su gesto de pensamiento? Este es ante todo un gesto político. Dos ejemplos.

Primer ejemplo. Sus *Esquicios para una conferencia sobre la democracia* del año 2003 exponen ese gesto con el que Hamacher responde a los desafíos de lo que Derrida llamó la democracia a venir⁵. Allí conjetura acerca del carácter de *esquicio* de lo que se llama aún democracia, al preguntar “¿Qué sería de la democracia si ella estuviera estructura de esquicio?” (*Was wäre,*

³ “(Und der Vor-Satz “Sey!” ist darum ein Satz, der nie am seinem Ende kommt, keinen Schluss in einer Festsetzung erreicht, sondern als Sprung aus dem Offenen ins Offenefen)” (Hamacher, “Sätze” 256).

⁴ “Dieser Sprung zum Anderen, dieser Satz von jedem Grund in ein Anders als Grund, ist die einzige Gabe, die di Kunst zu verschenken hat”.

⁵ El texto surgió con ocasión del evento *La Démocratie à Venir*. Por ello el “Skizze” (su original inédito) apareció primero en francés (“Esquisse”) en el 2004, luego en inglés (“Sketches”) en el 2005. Mi traducción al español está en curso.

wenn Demokratie verfaßt wäre wie eine solche Skizze?) El evento affirmativo del esquicio como “forma-abierta-de-forma” (*Form-offene-Form*) se anuncia ya desde su contundente gesto de apertura: “Estamos, me parece, aturcidos por la democracia [*Wir sind, so scheint mir, von der Demokratie benommen*]”. A contrapelo de la hipótesis que exploran sus *Esquicios* en la primera parte acerca de la estructura religiosa del concepto democracia, sus *Notas* adjuntas despliegan, de manera más rústica y precisa, indicaciones sobre el esquicio como método: su carácter de apertura, su ex-futuridad. Por esta vía, el esquicio de la democracia se expone como médium, cuyo carácter *à venir* se proyecta como apertura a lo posible como campo de juego. Y como apertura no solo “a lo que viene” (*Demokratie bleibt... offen auf das, was kommt*), sino, de modo más preciso, al hecho de que algo pueda venir en absoluto, a la venida de lo venidero (*genauer: darauf, daß etwas kommen kann, auf sein Kommen als solches*). Según su carácter affirmativo, la democracia no sería ella misma una forma dada, sino mera apertura de forma. Su carácter *à venir* cifra la estructura (infra)ontológica de la democracia: ella no es, pero *hay* democracia –ella *resta* en su otredad, ella se *da* solo como apertura *para* otra democracia (y quizás para algo otro *que* ella)–. Su medialidad da la medida de su contingencia: ser-*para*-otra-democracia y ser-ya-otra-que-sí (nuda medialidad de su *por*)⁶ (“Skizze”; “Esquisse” 400; “Sketches” 44). Si el tiempo verbal del esquicio democrático es el condicional o *irrealis* (si fuera..., sería...), lo es en la medida en que su carácter de esquicio dibuja ya a trazo suelto una política adtranscendental: una que *fuera* “por mor de un futuro no-programable de lo político” (*adtranszendentele Politik: um der unprogrammierbaren Zukunft des Politischen willen*). Como arte del *détachement*, el esquicio democrático dibuja soltando –*Zeichnen = Kunst des Weglassens* (Liebermann/Klee)–. Y así desprende de sí el *ex-cursus* de su método, que cristaliza en una “Máxima para demócratas”:

⁶ “Demokratie ist Demokratie nur dann, wenn sie für eine andere Demokratie ist. / Die Demokratie ist ihr Für. / Und in diesem Für ist sie, sie selbst, anders. / (Für als bloße Medialität)”.

escribe de tal manera que invites a otros a co-hablar, a hablar contra, hablar desde otros, y a comenzar con el hablar, y a hablar con el hablar –*con* él y no solo *acerca de* él y [ser hablado] *por* él. Pero se trata de una *invitación*, ella debe dejarle al invitado la libertad de no seguirla. (Esto sobre el “método”, aún, del “esquiciar”).⁷ (“Skizze”, “Esquisse” 403; “Sketches” 49)

El gesto de Hamacher (política adtranscendental) se resume entonces en ese espaciamiento democrático, que bosqueja el campo esquiciado (*skissierte Feld*) dibujando a mano alzada su ánfora democrátera. Ello, a contrapelo de su concepto clásico según el cual el espacio político es concéntrico y esférico, y remite todo a su centro (polis *qua* mono-polo del espacio político), teniendo como principio el trazar el borde de su esfera que divide el adentro y el afuera; su política expansiva como *imperium* consiste en la reducción del espacio a un solo punto (*urbi et orbi*). A contrapelo de este, entonces, el espaciamiento del esquicio democrático tiende en dirección contraria. Al hilo de Thoreau, Hamacher lo esboza como política de vecindad de espacios que se abren sin centro de autoridad, que se exponen como sociedad de vecindades en mutuo distanciamiento (entre sí y de sí mismas).

Esta sociedad está paratácticamente dispuesta, pues es ella misma su *para*, su *ad*, su *an*, su *junto a* y su *al lado de*, y con ello el espacio de su cercanía, puede llamarse la sociedad *an sich* en un sentido distinto que el hegeliano. Ella es la cercanía de su *abí* [*Da*] y así ella misma su posibilidad. Su *ousía* es *para-ousía*, su esencia es [antes que presencia] *ad*-esencia [*an-wesen*]. Su forma se desprende de la *anamorphé*, brota de la *afformación*. (“Skizze”; “Esquisse” 405; “Sketches” 50-1)

⁷ “Maxime für Demokraten: Schreibe so, daß du Andere einlädst, mitzusprechen, dagegenzusprechen, von Anderem zu sprechen, mit dem Sprechen zu beginnen, mit dem Sprechen zu sprechen - mit ihm und nicht nur über es und von ihm. Aber es geht um eine Einladung, sie muß dem Eingeladenen die Freiheit lassen, ihr nicht zu folgen. - (Dies zur “Methode”, immer noch, des “Skizzierens”).”

La apertura *afformativa* del espacio democrático, sin embargo, brilla solo a contraluz, pues estaría desde hace un tiempo expuesto en todas sus latitudes ante el peligro latente de cerrarse: *Dieser Raum ist seit einiger Zeit im Begriff, sich zu schließen*. Con este cierre, el esquicio no concluye, solo se interrumpe.

Segundo ejemplo. No menos contundente es el gesto político con el que Hamacher abre su texto sobre la universidad: “No es seguro que aún haya universidades”⁸ (*Comprender traído* 199; *Entferntes Verstehen* 151). Si en este texto (que vino luego a integrarse a la constelación de su libro *Sprachgerechtigkeit*) Hamacher habla de la “dignificación de lo contingente como contingente” (*Würdigung des Kontingenten als Kontingentem*), es porque fue escrito con ocasión del aclamado Proceso de Bolonia. Esto es, a *ex tempore*: en el instante de peligro en que la promesa de elevar el nivel de eficiencia de las universidades europeas al estándar norteamericano delata el curso de su el desmontaje acelerado, siendo la *idea* misma de universidad lo que se encuentra allí amenazada. Hamacher va allí tras la huella del evento: el *que haya aún universidad, en lugar de no haberla* (el que ella sea: *Sey...!*), en un tiempo en el que se ve sometida a ser medida por valores relativos (estadísticos, de calidad, eficiencia y sostenibilidad económica), es decir, según el *precio* que impone su carácter institucional, en lugar de medirse por su medida *justa* a la que Kant llama valor absoluto: según la *dignidad* de idea. Esta no se *impone* institucionalmente, sino que se *expone*. Tal es la *Darstellung* de la idea de universidad, cuya dignidad se exhibe en su condición de santuario para las artes, de “refugio” para las ciencias. Como *Freiestätte* –palabra que Hamacher retoma de Hölderlin, donde resuena la libertad como *factum* de la razón, siendo, como lo indica Kant, “la única que entre todas las ideas de la razón que ha de contarse entre los *scibilia*” (*Kritik der Urteilskraft* §91)–, ese espacio ‘libre’ nombra a la universidad según la dignidad de su idea: no solo como lugar *libre de* las intervenciones del Estado, sus políticas de turno y sus respectivas instancias de poder o

⁸ Contingencia y contundencia escéptica en la apertura de su gesto. Su ensayo sobre el imperativo Paul de Man abre así: “No es seguro que pueda haber una ciencia de la literatura”.

violencia administrativa (*Verwaltung*), no solo como un espacio *libre de* intrusiones económicas, sino ante todo lugar *libre para* la experimentación, *libre para* analizar, cuestionar y transformar las estructuras ya dadas de producción y configuración de la realidad, *libre para* ensayar y esbozar otras tantas; en resumen: un lugar libre *para* el esquicio. Es en este contexto donde emerge una indicación crucial de Hamacher, según la cual se trata de un lugar de liberación: a la vez libre *de* las meras valoraciones y libre *para* la “dignificación de lo contingente como contingente”, *Würdigung des Kontingenten als Kontingentem*⁹—. Dignificar lo contingente *qua* contingente y salvar de ese modo su dignidad, es esto lo que significa aquí pensar el evento de lo que aún se llama universidad: no solo como lugar libre, sino como espacio incondicionalmente abierto a la posibilidad de ser ya *otro*, un otro-lugar. Evocando incidentalmente los *espaces autres* de Foucault, un determinado carácter heterotópico de estas *Freistätten* se cifra ya en la misma palabra alemana *Stätte*: en ella resuena la preposición *statt* que significa literalmente (como el adverbio *stattdessen*) ‘en-lugar-de’. Pensada desde la extremidad de su evento (el *que haya... en lugar de no...*), aquel refugio que sería la universidad esquicia un gesto de pensamiento en Hamacher que cabe confrontar con la pregunta de J. F. Lyotard: ¿cómo salvar (aquí) el honor del pensamiento? Su respuesta: dando refugio a su apertura heterotópica (como lugar-otro), salvando la dignidad de lo contingente. ¿Para salvarla de qué? De la tendencia a su esencialización. Hamacher sondea así el peligro que amenaza a la universidad en el vórtice de esa tendencia hacia lo que

⁹ “Este lugar, la escuela de altos estudios, fue inventada para ofrecerle a las ciencias un *refugio* [*Freiestätte*] –un lugar [*eine Stätte*: un lugar-otro] que sería libre de todas las intrusiones del Estado, libre de su política y administración, libre de las constricciones de la economía y de las fascinaciones de las “visiones de mundo” –, un *refugio* en el que las estructuras de producción y que dan contorno a la realidad sean repensadas [*nachgedacht*], en el que estas estructuras pueden ser esbozadas y probadas [*entworfen und erprobt*], desechadas y transformadas, en el que, justamente por ello, tendrían que ser puestas fuera de validez, desactivadas, suspendidas. Este debería poder ser, aun hoy, el lugar de la liberación respecto de valoraciones y desvaloraciones, porque él tendría que ser el lugar de la despedida de todos los esquemas de valor, del distanciamiento respecto de viejas y nuevas substancializaciones, y ser el lugar de la dignificación de lo contingente como contingente...” (*Sprachgerechtigkeit* 300-1)

llama esencialización de la contingencia, que encuentra inserta en el centro de la estructura de la modernidad y a cuyo programa responde el proceso de creciente tecno-burocratización que amenaza con *ocupar* hoy el lugar libre de universidad según su idea¹⁰.

Como el espacio que abre el esquiocio democrático como arte de la contingencia, el lugar libre de la universidad porta consigo ese primer sentido de lo *affirmativo*: evento de apertura a una forma por venir, que expone a su vez el carácter de promesa. A contrapelo de esta muy moderna tendencia a la esencialización de lo contingente, aquel refugio que *debe y tiene que ser* la universidad exhibe el estatus de *res nullius*: al estar siendo ilegítimamente ocupado y usurpado por el aparato tecno-burocrático es la incondicionalidad del derecho a la formación e investigación lo que se limita y destruye.

Esencializar lo contingente significa aquí limitar/destruir la libertad de apertura a lo que resta por venir. Si el imperativo de eficiencia inscrito en la estructura de la modernidad configura un mundo-común que esencializa la *contingentia mundi* y la restringe a la sobre-producción de una sociedad de rendimiento (*Leistungsgesellschaft*), es porque la esencialización de lo contingente operante en ella se funda aún en una metafísica *ergo*-ontológica cuya estructura de base sigue siendo un modo de actualización de lo posible (su puesta-en-obra o puesta-en-*ergon*, en-*erge*-ia), que deja intocado el dogma de la anterioridad de la esencia frente a la existencia. Dignificar lo contingente *como* contingente implica dar el paso atrás, revertir esa jerarquía para pensar la anterioridad inmemorial (sin *arché*) del evento de

¹⁰ “...La contingencia no debería ser ella misma contingente. De esta esencialización de la contingencia se sabe que determina la estructura de la modernidad, que domina en la economía del crédito y la producción de excedentes, en la mecánica de competencia psicosocial, en las fantasías de catástrofe-cum-salvación [*Katastrophen-cum-Errettungs-Phantasien*] de las industrias culturales. Con las reformas más recientes, está siendo también imputada al sistema de educación y formación por los órganos administrativos estatales. Mientras tanto, como una arbitrariedad administrativamente gestionada [*verwaltete Willkür*], el poder valorativo que se ha tornado estructural ha ocupado [*okkupiert*] entretanto un lugar en el que este no debería dominar, sino ser analizado: en el que nadie y nada habría de dominar [*an dem niemand und nichts herrschen dürfte*], sino que todo y todos deberían ser sopesados.” (*Sprachgerechtigkeit* 300)

la existencia al que no precede ninguna esencia, y que *libera* lo posible de su compulsión-a-la-actualización.

3. TACTO DE UN NO: (DES)ENCUENTROS

De acuerdo con una etimología conocida, la palabra contingencia proviene del latín *con tingere*, literalmente ‘con-tacto’ o ‘tacto mutuo’. Según el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (tomo 4 [I-K], 1027), es un ‘tocar(se) mutuamente’ (*zusammen (sich) berühren*) aquello de donde proviene el *zu(sammen)fallen* o ‘caer juntos’ que está a la base del *Zufall*, la palabra alemana para accidente o azar. En su libro de 1993, Didier Franck retomó el étimo del *con-tingere* con vistas a pensar, a partir de Husserl, una fenomenología de la carne en su diferencia con el cuerpo: “Toda carne se constituye de un contacto con el otro, dicho de otro modo, la carne es esencialmente *con-tingente*” (*Chair et corps* 169). Si, según el antiguo canon aristotélico, a la base de toda mismidad hay un tocar-se, este tacto *como* tacto es impensable sin la diferencia a sí: el “tacto tiene por objeto tanto lo tangible como lo intangible [*tou aptou kai anaptou*]” (*De anima* II, 11, 423b-424a). Fiel a esta tradición, es la originalidad del diferir-de-sí *en* el tocar-se, lo que está también a la base de la constitución más básica de la mismidad fenomenológica. En su libro *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida retomó el argumento de Didier Franck para problematizar los conceptos de pureza, presencia y originalidad fenomenológica que allí se mantienen operantes. Permitiendo pensar el con-tacto desde los limes del horizonte hopto-céntrico, la estructura del diferir-de-sí como *differance* problematiza el estatuto de pureza fenomenológica que Didier Franck hereda de Husserl. En medio de su *diferante-tacto-de-sí*, es como si lo que hace posible la remisión a la originalidad y la pureza del corte que separa *auto-* y *hetero-*afección viniera a ser espectralmente asediada por un tacto suplementario de otredad. Derrida deja precisar así este tacto, al redoblar y condensar su trazo (infra)estructural como “*auto-hetero-afección*”, donde

ella (misma y otra) se expone como lugar de cohabitación fantasmal, retomando así un argumento expuesto en otros lugares. En “Parergon”, por ejemplo, Derrida escribe a propósito de Kant: “La hetero-afección más irreductible habita [*habite*] –intrínsecamente– la auto-afección más cerrada” (*La vérité en peinture* 56). Dicha co-habitación no deja nunca intacta a la “pureza” del corte (argumento que vale *a fortiori* para su lectura de Husserl y Franck), anunciando así lo que Derrida llama el *sin* del corte puro (*le sans de la coupure pure*). En este *sans* se anticipa ya un giro suplementario que Hamacher aplicará sobre *lo contingente*, al llamarlo el tacto de un No. Avancemos una hipótesis al hilo de este intenso (des) encuentro: el pensamiento que en Derrida se expone *como hantologie* devendrá en Hamacher *Ohnologie*.

Ya en los noventa, Derrida y Hamacher vuelven a coincidir al reconocer en Jean-Luc Nancy (ese amigo común) uno de los grandes pensadores del tacto de nuestro tiempo. Se trata de aquel para quien el tocar-se *en y desde* su diferir-de-sí no concierne ya más la estructura de la subjetividad fenomenológica, sino el sentido del mundo. Para Nancy, el evento de mundo, el movimiento de su trans-inmanente alteración, es un tocar-se: “*Notre monde se touche*”, escribe Nancy en *Corpus*. Lo que no significa –comenta Derrida en *Le toucher*–, “como lo permite la gramática francesa”, que sea uno (un ego) *quien* toque el mundo, sino que nuestro mundo es lo tocante-tocado: este

“se auto-toca a sí mismo, se flexiona, inflige y refleja a sí mismo; se *auto-afecta* y *hetero-afecta* de este modo: se pliega a sí mismo sobre sí mismo. Él se toca para devenir mundo, cierto, pero también para salir de sí. Y es la misma cosa, el mismo mundo” (Derrida, *Le toucher* 67).

La (infra)estructura del asedio espectral como la auto-*hetero-afección* se traslada así de la constitución del sujeto a la del sentido del mundo, en cuyo tacto “nuestro mundo [...] no parece poder hacer otra cosa que *tocar en sí mismo* la abyección de lo inmundo” (Nancy, *Corpus* 93).

Aquel “umbral entre lo intacto y el tocar” (Nancy, *Le Sens du monde* 131) es uno de varios lugares de (des)encuentro entre Derrida y Hamacher. Mientras que Derrida se pregunta si hay intocables cuya contingencia tiene ella misma el estatus de *cuasi-transcendental*, tal que el tacto y lo intocable no puedan mantenerse ya más simplemente separados por principio e inmunes a toda *mezcla y contagio* (otra deriva del *cum tingere*), Hamacher sigue allí una pista paralela y divergente: la del movimiento de lo contingente en su carácter *atranscendental*. Hamacher nombra así el evento de apertura a lo transcendental, que lo precede y lo hace posible, siendo por ello *a-*, *ad-* y *ante-transcendental* (*atrás*scendentalidad que disloca el *tópos* de la transcendencia en excedencia). Por muy próxima que parezca su estrategia argumental, Hamacher implícitamente problematiza el estatuto de lo cuasi-transcendental, procurando disolver la ambigüedad latente en el *quasi-* de Derrida (si este se presta al malentendido de sugerir una renovada filosofía del *Als-Ob*). Cabe recordar que en su libro *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (2000) Derrida retoma y despliega *in extenso* el argumento que él mismo había esbozado ya *in nuce* en su artículo “Le toucher: touch/to touch him” (1993), publicado en el mismo número 16 de la revista *Paragraph* donde apareció “Ou, séance, touche de Nancy, ici”, el primero de al menos tres envíos que Hamacher dedicara al tacto de Nancy. Derrida y Hamacher coinciden *allí* al privilegiar ambos aquella experiencia de la libertad que se expone como tacto del límite en Nancy. Se trata del límite que se toca cuando “el pensamiento tiembla de libertad”, cuando “*toca el límite* que es su libertad misma” (Nancy, *La experiencia* 70, traducción modificada). En la estela de esta historia de tangencias, la traza que arroja el primer pasaje citado de sus *Esquicios* del 2003 comienza a mostrar su importe decisivo: “Arte de la contingencia: el tacto de un ser-de-otro-modo [*Kunst der Kontingen:z: der Berührung des Andersseins*]” (Hamacher, “Skizze”, “Esquisse” 397; “Sketches” 39-40).

Si este arte deja emerger el *cum tingere* de lo contingente como tacto del ser-de-otro-modo (*Anderssein*), Hamacher se aproxima a él por otra tangente en sus *95 tesis sobre la filología*:

33. Contingente es lo que toca un No. Por lo tanto, la historia puede llamarse contingente. Ella sucede, allí donde algo se interrumpe.

[y en inmediata contigüidad:] **34.** Lo que acontece es despedida.¹¹

Pero es en sus lecturas de Paul Celan donde la pregnancia filológica del *cum tingere* expuesto ante la prueba de lo que toca un No se deja palpar mejor. Este escande allí a distintos niveles no solo la historicidad de la historia, sino también la de sus múltiples aproximaciones a la poética de Celan. No es casualidad que, en sus últimas lecturas del poeta, póstumamente recogidas en el libro *Keinmaleins*, Hamacher vaya intermitente tras la pista de lo que llama el movimiento de la contingencia. Allí lee, a través de algunos poemas y discursos de Celan, una constelación de (des)encuentros a los que dedica su más intensa atención: con Benjamin en el poema *Aus dem Moorboden* (“Häm”), con Heidegger en *Todtnauberg* (“Wasen”), con Husserl en *Reimklammer* (“Epoché Gedicht”), con Parménides y Heidegger en *Zu beiden Händen* (“Tò autó, das Selbe, – –”), con Jean Daive en *Meridiano* (“Suggestions des mèrrances”), con Adorno en *Gespräch im Gebirge* (“Versäumisse”). El carácter fallido del encuentro está especialmente presente en este último, título que traduzco tentativamente como “Fracasos” (*Versäumisse*). Este texto abre su eclipse con el contundente gesto de un *statement*: “Ningún encuentro que no pueda malograrse [*vesäumt*]; ningún fracaso [*Versäumis*] que no pueda pertenecer a un encuentro [*Begegnung*], que no pueda devenir en uno tal o impedir todo encuentro”. (*Keinmaleins* 57)

Allí, la constelación del (des)encuentro entre Adorno y Celan exhibe una dialéctica de fracaso y encuentro, donde las posibilidades del encuentro y el fracaso se tocan y remiten mutuamente. Pero dicha remisión porta ya consigo el índice de su *irremisión* o –como escribe Hamacher– la huella de su orfandad: ella es “*Verweisung nur als Verwaisung*” (*Keinmaleins* 90). Es bajo esta condición que el fracaso puede pertenecer al encuentro: no solo en tanto aquello que se anticipa a él como su *posibilidad* (la de ser de

¹¹ “33. Kontingent ist, was ein Nicht berührt. Deshalb kann Geschichte kontingent heißen. Sie ereignet sich, wo etwas aussetzt. / 34. Was geschieht, ist Abschied.” (*Was zu sagen bleibt* 60)

otro modo o quizás no tener lugar), sino como su posibilidad extrema. Anticipando en él la posibilidad *de* su imposibilidad, el tacto (choque estructural en la caricia) abre en la piel del encuentro una llaga inmemorial. Allí se toca la *facticidad* o el ante-mundo (*Vorwelt*) del encuentro –lo nunca sido (*das Niegewesene*, Celan dixit)–, posibilidad-arrojada que se acerca al orden *paratáctico* de lo “in-pre-pensable”. (Lo que Schelling llama tardíamente *das unvordenkliche Sein* –‘mero ser’ en sentido verbal, *in acto puro*– es también el lugar de lo archi-accidental o *Urzufall* (SW 10, 100), *facticidad* del (des)encuentro como disonante exposición de una existencia que no está precedida por ninguna esencia. Heidegger se mueve en la estela de este giro al reinscribir la doble estructura de posibilidad-y-facticidad que late en el *que* (*Dass*) del ahí (*Da*) como *geworfene-Entwurf*. La silente resonancia de estas y otras huellas en Hamacher, merecería un largo análisis.) Su posibilidad-arrojada es *parataxis*, porque deja revertir el orden de la relación entre posibilidad y actualidad: es la anterioridad diacrónica del (t)acto *sin arché* aquello que primero posibilita lo posible. Es así como el fracaso posible puede revertirse *ya* en encuentro: encuentro en el (t)acto de su ser-*ya*-otro y de otro-modo-que-ser, otro-encuentro, otractualidad. Cabe llamarla la posibilidad-arrojada del (des)encuentro. Ella puede tener la estructura de lo que Hamacher llama en otro lugar “el giro en lo actual a partir de lo imposible [*Die Wendung aus dem Unmöglichen ins Wirkliche*]...” (*Sprachgerechtigkeit* 45) Tal es el giro de su ‘fracasabilidad’ (*Versäumbarkeit*): esta nombra aquella instancia donde lo posible *no* se agota en su posible-actualización, sino que es primero libre *para* su posibilitación, encontrando *ya* allí otro refugio. Contingencia del (des)encuentro: tacto de un No. Sin entrar aquí en su lectura del *Diálogo en la montaña* de Celan, donde Hamacher lee la abreviatura de una historia de (des)encuentros con Adorno, el texto deja que la elipse con la que abre se cierre al final al escribir: “Encuentros son tales en su fracasabilidad [*Begegnungen sind solche in ihre Versäumbarkeit*]” (*Keinmaleins* 91).

Cabe distinguir entonces entre lo fortuito del encuentro y lo infra-fortuito que brilla en su fracasabilidad. Lo que en ella se sustrae a lo contingente del encuentro es el ser-*ya*-otro del encuentro, en tanto se

expone ante aquello que se sustrae a él, por óptimo que sea, y que ninguna actualidad del encuentro podrá nunca agotar. Tal es la llaga inmemorial de su fracasabilidad: ella es para el encuentro su posibilante-posibilidad tanto como la traza de su exilio –*tracce de son exile* en la que intempestivamente se cruzan Levinas (*Autrement* 216) y Lacan (*Encore* 132)–. En el tacto de ella, de la irreducible e irremisible posibilidad-de-*su*-imposibilidad, el encuentro está *ya* escindido de sí mismo –escisión en el corazón de su mismidad–. Mientras que la contingencia del encuentro consiste en “poder ser de otro modo o no ser”, su infra-contingencia se cifra en esa imposibilidad que resta y resiste en la médula del encuentro –parafraseando a Heidegger (*Sein und Zeit* §52, 258)– como su “posibilidad más propia, irremisible [*unbezügliche*], insuperable”. Como huella de su ‘fracasabilidad’ en la que se sustrae *ya* a todo ‘lograrse’, en ella se toca el ser-otro (*Anderssein*) del encuentro (ser que no es *ya* ni esencia, ni substancia ni sujeto, sino mera *substracción*, acto que no es precedido por ninguna potencia, nuda ek-sistencia anterior a toda esencia, huella de finitud sin *arché*, *condition d’infnie*).

En su lectura de otra historia de (des)encuentros, aquella entre Paul Celan y Jean Daive titulada *Suggestions des mèrrances*, Hamacher se acerca de nuevo el movimiento de la contingencia. Allí escribe:

Cláusula de la contingencia: que algo sea solo en cuanto puede ser *de otro modo* o *no* ser, conlleva a la consecuencia de que todo lo dicho, intencionado y percibido tiene que estar acompañado por su *No* o *De-otro-modo* [*von seinem Nicht oder Anders begleitet sein muss*]. (*Keinmaleins* 216)

¿Cómo pensar esta la cláusula de la contingencia que expone el lenguaje a su hablar *con* aquello que así lo acompaña? ¿Que expone todo “lo dicho” a ser/estar “acompañado de su *No* o *De-otro-modo*”? ¿Cómo pensar esta compañía, la comunidad de este *cum* (pero también esta ‘o’ y su carácter *aff-ormativo*)? La cláusula de la contingencia se instala ya en la médula del encuentro, ex-pone la estructura ontológica del ser-con o *Mitsein* (Heidegger, *Sein und Zeit* §27) a la intemperie de la nuda y ruda *facticidad* de lo que resta irrespectivo o irremisible en ella (*unbezüglich*, Heidegger

dixit). En ella, se expone lo *contingente* como lo que toca un No, en tanto que este tacto atañe a la misma estructura del *con*. Hamacher afila así la *Mit-Struktur* al llamarla con-sin-con (*Mit-ohne-Mit*). En distante proximidad de todas aquellas aproximaciones al *cum* de la comunidad en las márgenes del *Mitsein* heideggeriano (comunidad-sin-comunidad, comunidad desobrada, inconfesable, etc.), Hamacher introduce la estructura del *Mit-ohne-Mit* en su ensayo “Premisas” (1988), el texto introductorio de su libro *Entferntes Verstehen* (42). Retornando a ella con intermitente regularidad, Hamacher vuelve a discutirla en una de sus últimas intervenciones públicas en Estrasburgo a comienzos de 2016, bajo el título “D’avec. Mutations, Mutismes chez Jean-Luc Nancy”. Allí, Hamacher aclara cómo el sin (*ohne*) que escinde al con (*Mit*) de sí mismo, no tiene el sentido de un *nihil privativum*, sino que es el índice del movimiento de excedencia en el *cum* que se despliega en la propia *Mit-Struktur*. Pues para ser *tal*, el ser-con debe coexistir ya con otro *con* y estar expuesto así a la compañía de algo otro que *con*. Este *ohne* no indica solo lo que se retracta en todo *Mit*, sino lo que *muta* en él, en el doble sentido de mutación y mutismo.

Es como si Hamacher sometiera aquí el *cum* del *cum tingere* al tacto de un ser-otro y entonces el con- (mismo y otro) de lo con-tingente a la prueba de lo contingente. Si contingente es lo que toca un No, este tacto comparece ya en todo ‘con’ (*cum*, *syn-*, etcétera). Con-sin-con (*Mit-ohne-Mit*) nombra así la cláusula de la contingencia en el ser-con (*Mitsein*): “la no-programable otredad del con-otro-con” (*die unprogramierbaren Andersheit des Mit-anderem-Mit*)¹². Si esta mutación no programable en el *con* es lo

¹² “En la medida en que es un con-otro-Con, el ser-con [*Mitsein*] debe estar estructurado de modo que también sea cada vez un Con-otro-que-Con, y a *limine*, *ultra limine*, un *Con-sin-Con*. Pero aun la fórmula que lo reduce a un ‘Con-sin-con’ cede demasiado, en cuanto deja explorar el ‘sin-Con’ solo como modificación negativa de su co-existencia. El *sin* debe entenderse necesariamente en un sentido que no marque la privación de un ser-con, sino que, a partir de la otredad no-programable del con-otro-con [*unprogramierbaren Andersheit des Mit-anderem-Mit*], haya de dejarse abierto como otro que el sin privativo y otro que el sin asertivo, como otro sin, otro-que-sin y entonces como incapaz de determinación: como un sin que no funge como sin, que no puede ser asignado en el sentido de un *como* apofántico, ni en el de un *como* hermenéutico, y menos aún en el de un *como-si*, no asignado

que distingue *in extremis* al *Mitsein* frente a toda comunidad substancial, es porque lo contingente del encuentro no ha de ser pensado ya bajo el modelo de una contigüidad metonímica sobre una base sólida (llámese: *hypokeimenon*, substancia o sujeto), la cual estaría ella misma exenta del movimiento de la contingencia. Sino de otro modo: como apertura excesiva de lo relacional, más precisamente como relación *hacia* una relación, “a la cual ella, por ende, no puede forzar”, restando ella misma (ergo otra) *irrelacional* e *infracontingente*:

Mitsein-con-otro sería *Mitsein*-con-algo-otro-que-*Mitsein*, sería entonces *Mitsein*-con-el-Sin-del-*Mitsein*, en resumen, Con-sin-Con [*Mit-obne-Mit*]. Este no puede estar constituido como una comunidad substancial, ni tampoco como un Con contingente según el modo de la contigüidad metonímica, sino que tiene que abrir una infra-contingente relación hacia una relación, sin contener ya en sí esta relación ni poderla forzar, en consecuencia. (Hamacher, “D’avec” s/p, “Mutations, mutismes” 40)

Esta *con*-mutación redobla la contingencia desde un déficit de esencia: lo *infra*-contingente.

4. NIHIL DONANS

Hamacher se acerca al evento *posibilitante* de lo contingente al que luego llamará *infra*-contingente al hilo de otro poema de Celan. Es sobre todo en su lectura del poema “A dos manos” (*Zu beiden Händen*), donde Hamacher da rienda suelta y deja galopar sus *grandes caballos metafísicos* (como dice Leibniz en la estela de Platón). Pues esta lectura muestra cómo, en *este* poema de Celan, el “movimiento de la contingencia” (*Keinmaleins* 197) se decanta al extremo, tal que allí se expone virtualmente otra suerte de *γυγαντομαχία*

[*zugesprochen*], sino solo co-respondido [*ent-sprochen*,: des-dicho]” (Hamacher, “D’avec” s/p, “Mutations, mutismes” 65-6).

περὶ τῆς οὐσίας: no aquella a la que se refiere Heidegger al comienzo de *Ser y tiempo*, correlativa a la condición del “olvido de la pregunta por el ser” que nuestro tiempo se niega a reconocer y por la cual “nos creemos dispensados de los esfuerzos para volver a desencadenar[la]” (*Sein und Zeit* §1), sino otra. Pues lo que allí se bate no es ya el “olvido del ser”, cuya contingencia se resguarda en el estatuto histórico-ontológico del *Dasein*, cuya *Ruinanz* (según su condición caída e impropia) expone el ‘ahí’ (*da* como lugar de la comprensión de ser) de ese ente que *somos ya cada uno* de nosotros y que, sin embargo, expone cada vez la propia existencia a la más intransferible e insustituible singularidad de *su* condición respectiva (*Jemeinigkei*): no es *este* olvido en la esencia del ser, sino otro olvido. Se trata allí para Hamacher de un olvido muy otro: olvido *an*-esencial, olvido *de* algo otro (otro que ser), que él lee *ex*crito en el corazón de lo mismo. Con este olvido termina o, más bien, se interrumpe el poema de Celan:

Das
 Selbe
 hat uns
 verloren, das
 Selbe
 hat uns
 vergessen, das
 Selbe
 hat uns – – (Celan, *Die Gedichte* 129)

Hamacher lee allí uno entre otros múltiples lugares de (des)encuentro con Heidegger, pero también con una larga historia de pensamiento que él moviliza. Entre el *tó autó* de Parménides y el *das Selbe* de Heidegger, la historia de lo mismo resta expuesta como aquello que se interrumpe y retrotrae en el exorbitante movimiento de lo contingente que late *ya siempre* en el corazón de lo mismo. A contraluz del testimonio del poema, puede decirse de esta historia de lo mismo que ella *acontece* de otro modo: en el tacto de un No, en su gesto de despedida (*was geschieht, ist Abschied*), como

lo que “acontece, allí donde algo se interrumpe” (las citadas §33-34 de sus *95 Tesis sobre filología*). Allí se toca un nudo ontológico tan difícil de soltar como “el evento de lo imposible” (*Entferntes Verstehen* 45). Pues se trata de aquella *commoción* (inmemorial) en el fundamento, a la base del principio de identidad (pues lo mismo es ser y pensar): tal es el movimiento de lo contingente en lo mismo.

Su lectura deja exhibir en el poema un contra-movimiento que tensa lo infra-contingente al extremo: allí donde la posibilitación del encuentro coincide (se toca) con su imposibilitación. Quizás pueda decirse entonces de “la posibilidad del accidente” en Celan —como la llama Hamacher—, lo que él mismo dice años antes en su texto “Premisas” acerca de la posibilidad de la comprensión: enfrentado ante el *factum* de su condición de posibilidad-arrojada, el comprender no puede evitar confrontarse ante la prueba de su propia finitud, tal que este no solo *quiere ser comprendido*, sino que “puede comprenderse solo como posible no comprender”, y en consecuencia “no se comprende y no se comprende *como* comprender” (*Entferntes Verstehen* 38-9). En cierta proximidad con Blanchot, Hamacher desprende de allí la consecuencia de que “la imposibilitación tiene que ‘pertener’ a la estructura de la posibilitación [*Die Verunmöglichung muss zur Struktur der Ermöglichung selbst gehören*]”, de modo que es su condición de apertura arrojada (infinitamente finita) lo que trastorna *ya* el *Da* del *Sein* (el ahí de la comprensión de ser que somos cada uno), al punto en que —añade Hamacher— “su *Jemeinigkeit* se retrotrae en su *Jeandersheit*” (*Entferntes Verstehen* 39). Este retrotraerse de la condición respectiva de la existencia (*Je-meinig-keit*) en la exótica condición del ser-cada-vez-otro (*Je-anders-heit*) se encuentra en disonante consonancia *con* ese movimiento de la contingencia, cuyo temblor Hamacher lo lee en el poema *A dos manos* de Paul Celan.

“*Das / Selbe / hat uns / vergessen, das / Selbe / hat uns — —*”: lo Mismo es allí el nombre del (des)evento. Este “*nos tiene* y nos retiene, más no en la memoria, sino en su olvido y el nuestro. Este *nos tiene* en nuestra no-pertenencia/no-escucha [*Unzugehörigkeit*] a él”. Hamacher lee entonces el gesto de la *interpunctio* (—) con el que interrumpe el poema *A Dos Manos*

de Celan (“lo / mismo / *nos tiene* – –”) como la marca contra-rítmica de un *doble tempo*: este “...deja coincidir el tiempo del advenir-a-la-presencia con el pre-tiempo de lo no sido. En su *coincidencia* y su *colapso* se da una Mismidad que llanamente es consigo misma lo No-mismo – y sin poder serlo.”¹³ Movimiento de lo contingente: tacto del No *en* lo Mismo. *Coincidencia* y *colapso*: el darse de lo Mismo como *Das Unselbe schlechthin*.

En su tacto o choque con “lo nunca sido”, lo que adviene a la presencia no exhibe ya síntesis originaria del tiempo ni “unidad extática” (Heidegger, *Sein und Zeit* §65) alguna, sino el contratiempo. (*Des*)encuentro de lo que *viene a (des)tiempo*. Este aflora sobre todo en la estrofa del medio. Allí emerge también ese “errante medio vacío que da acogida” (O diese wandernde leere / gastliche Mitte) donde se da a leer el desencuentro inmemorial como lo que *abre* la posibilidad encuentro (antes que cerrarlo):

O diese wandernde leere
gastliche Mitte. Getrennt,
fall ich dir zu, fällst
du mir zu, einander
entfallen, sehn wir
hindurch: (Celan, *Die Gedichte* 129)

Entre *Zufallen* y *Entfallen*: tal es el arco que tensa el (des)encuentro en el poema de Celan. Si el *zufallen* verbaliza el *Zufall* del encuentro fortuito entre tú y yo, teniéndonos separados (*Getrennt*) en lo intransitivo de su movimiento, el *einander entfallen* nombra el contra-movimiento de lo que se retracta en el encuentro y *no* tiene lugar en él (así, cuando un evento se cancela o se omite una cláusula se dice en alemán que ello *entfällt*). Comentando este paso en el poema, Hamacher toca la posibilidad de la contingencia en Celan:

¹³ “...das doppelte Tempus des hat uns – ... lässt die Zeit des Anwesenden mit der Vor-Zeit des Ungewesenen zusammenfallen. In ihrer Koinzidenz und ihrem Kollaps ergibt sich ein Selbes, das mit sich als dem schlechthin Unselben dasselbe ist – ohne es doch sein zu können.” (Hamacher, *Keinmaleins* 199)

De otro modo que la *dynamis* aristotélica, esta no se orienta hacia un *telos* predeterminado, a diferencia de la *possibilitas* como *essentia* en Leibniz que es decisiva [*massgeblich*] para la filosofía moderna, la posibilidad del accidente no sigue ninguna *exigentia existentiae*, y de otro modo que la posibilidad formal de Kant, que se agota en su no-contradictoriedad [*Widerspruchlosigkeit*], la posibilidad de la contingencia no presupone la univocidad [*Einsinigkeit*]. El accidente [*Der Zufall*] y el toparse mutuamente [*das einander Zufallen*], del que habla el poema de Celan, es gracia de [*verdankt*] una posibilidad anterior [*vor*] a toda posibilidad determinada categorialmente, anterior a todo ente y a todo pensar que pudiera ser unívoco consigo mismo. (*Keinmaleins* 194-5, énfasis mío)

Cada una de estas tres versiones paradigmáticas de lo contingente (en Aristóteles, Leibniz y Kant), y sus respectivas implicaciones, requeriría de un largo comentario. En lugar de ello, me limito a señalar el gesto de Hamacher: aquel por el cual interviene en esta eminente tradición para distinguir y desmarcar de ella la posibilidad del accidente o posibilidad de la contingencia que se bate en esta línea: entre el *Zufall* y el *einander zufallen* del que habla el poema de Celan— y su *entfallen*. Si este accidente y el mutuo encuentro fortuito se debe a una posibilidad que es ella misma *anterior* a la posibilidad categorial, es porque este *deberse a* no tiene un sentido etiológico de causa, no es *aitía*, sino *gratia*. Pues ella precisamente (se) *agradece* (*verdankt*), suspendiendo toda deuda y todo endeudamiento ontológico, ella condona: *da* el ‘con’ de la contingencia. Lo que está allí en juego es ese movimiento de lo contingente en el poema, que da testimonio del tacto del ser-otro y de un *no* en lo mismo. Su lectura exhibe ese imperativo consistente en hacerle justicia a lo contingente *qua* contingente, salvando su dignidad... De qué, si no de su esencialización.

El movimiento telúrico de lo contingente en lo mismo no sería originario, sino *anoriginario*. El *no* que allí se toca no tiene el carácter meramente lógico de un *nihil negativum*, pero tampoco se corresponde exactamente con un *nihil privativum*. Pues aquel que *se* toca en el poema de Celan no habla ya el lenguaje del ser (*Sein*), sino uno que choca contra

un muro y enmudece, un “lenguaje de la piedra” (*Sprache des S-t-eins*)¹⁴ (Hamacher, *Keinmaleins* 90). Como lo indicara ya en su primera tentativa alrededor de Celan titulada “Segundo de la inversión” (1984): tal es “el lugar de una nada que no concuerda consigo misma” (*Entferntes Verstehen* 360; *Comprender Detraído* 445). Por décadas, Hamacher va así en sus lecturas de Paul Celan tras la pista de un *nihil* muy otro, que orada toda tópica dada –uno de cuyos paradigmas sigue siendo la “tabla de la nada” en Kant (*Kritik der reinen Vernunft* A292/B398)–. En la estela de lo que él llamó tempranamente un *nihil dictatum* (*Entferntes Verstehen* 195), el tacto de un No toca aquí el lenguaje mudo de la piedra como aquel *con* el que el poema habla: su mutismo toca –se deja mutar en un *no* dador– un sustrato *anorgánico* y mineral del lenguaje (lengua de ser como de piedra). En ello se insinúa una distante proximidad con Heidegger, quien habla en otro lugar *nihil originarium* (*Gesamtausgabe* 26 §12, 272). Pero a contrapelo de Heidegger, se trata aquí de un *nihil* muy otro (como también es otro-que-*originarium* aquel *nihil* al que Hamacher llama “No mesiánico”). Dado su carácter radicalmente *an*-originario, puede llamársele *nihil anarchicum* –a condición de no escuchar allí una mera privación ni tampoco una “falta originaria de origen” (Stiegler dixit), sino un movimiento de excedencia que va hacia un origo, a la vez que se desmarca de él–. La tesis 55 sobre filología de Hamacher lo llama *nihil donans*.

5. INFRACONTINGENTE

Volvamos a la fórmula de la contingencia en sus *Esquicios*: tacto del ser-de-otro-modo. Si la tesis 33 sobre filología despliega la consecuencia de ese arte de la contingencia, enfocando su atención en el primer momento (el tacto, *Berührung*, como lo que toca un No), el segundo momento de la fórmula

¹⁴ “Si el lenguaje del poema de Celan –como lo lee Szondi–, en lugar de tematizar descriptivamente o representar figurativamente, *es* su propia realidad, este ser ‘es’ solo entonces el del desvanecer de ser: un lenguaje que habla con su No, no un lenguaje del ser, sino de la elipse del ser, de la desarticulación de la escritura del ser, un lenguaje de la piedra [*Sprache des S-t-eins*]”,

(lo tocante-tocado: el ser-de-otro-modo) será intensamente desplegado en otro lugar. En un corto texto llamado “Infracontingencia” (2015), Hamacher profundiza su indagación en el problema de lo contingente. Escrito precisamente con ocasión de un número dedicado al motivo de las ocasiones u oportunidades (*Gelegenheiten*) de *REVUE – Magazine for the Next Society*, Hamacher introduce allí el giro suplementario de lo infracontingente para analizar el carácter diferencial del evento que ellas nombran. Las ocasiones u oportunidades (*Gelegenheiten*) no serían simplemente del orden de lo contingente, escribe, “en el sentido en que ellas *pudieran* ser *también* de otro modo”, sino en otro sentido. Hamacher busca precisarlo al añadir: “sino en el sentido en que ellas son en sí mismas *otras* y de otro modo *que ser*” (“Infrakontingenz” 29). Para distinguirlo del primer sentido, llama *infra*-contingente a lo que primero posibilita posibilidades y que, por ende, es anterior y escapa a la topología modal que asigna lo llamado contingente al campo de lo posible. Y escapa a ella en cuanto que es lo que primero *abre* en ‘lo que es’ a la posibilidad de su ser de otro modo o de no ser. Aquella posibilidad *posibilitante* no sería del mismo orden de la posibilidad *posibilitada* (que, desde Aristóteles, se vincula con los llamados futuros contingentes). A diferencia de lo que tradicionalmente se llama contingente, aquella otra instancia que compete a la *posibilitación* de lo posible sería de otro orden; Hamacher lo llama lo *infra*-contingente. Cito *in extenso* el pasaje donde Hamacher introduce la sutil diferencia entre el concepto clásico de contingencia y el suyo de *infra*-contingencia:

A diferencia de lo que pretenden los más recientes aristotelismos, las oportunidades no se hacen ni se crean a sí mismas – ellas [las oportunidades] no están “autopoieticamente” constituidas, y no disponen del poder soberano para poder su no-poder. Ellas *son* su no-poder, su no-hacer, su no-ser-sí-mismas. Si por su parte aquel esquema fundacional está remitido a oportunidades, pero no es determinado por ellas, entonces su designación como indeterminación sugiere siempre todavía una determinación deficiente según este mismo esquema. Desde la antigüedad tardía, esta ‘indeterminación’ ha sido referida con el concepto de contingencia, el cual denota sobretodo la *contingencia futura*

y significa eventos futuros imprevisibles [*unabsehbar*] pero presumibles, que no están sujetos a ninguna regla. Contingentes son, por lo tanto, posibilidades que no ocurren y realidades [*Wirklichkeiten*] que pueden ser de otro modo o no ser en absoluto. Las oportunidades son, en este sentido, no contingentes. Debido a que son lo que primero posibilita las posibilidades, ellas evaden el esquema binario de determinación e indeterminación, ser y no ser [ente y no-ente], posibilidad lógica y accidente. Son *infra-contingentes e incontinentes*, y no *son* en el sentido en que ellas *podieran* también ser *de otro modo*, sino en el sentido en que ellas son en sí mismas *otras y de otro modo que ser*. Ellas se distinguen por esto: el que ellas aparezcan dadas cada vez como perceptibles o como imperceptibles, pero en retirada; el que aparezcan a *su* tiempo, pero a un tiempo no coordinado con el tiempo de otras, y entonces a un tiempo absolutamente inconmensurable, al cual habría de llamársele de modo más preciso a *destiempo* [*Unzeit*]. A ellas no les está escrito en la frente lo que son, porque resta abierto [*dahinsteht*] *si* ellas son oportunidades o más bien no son ninguna. (“Infrakontingenz” 29)

Habría que explorar en otro lugar la serie de confrontaciones virtuales que se abren con lo que Hamacher llama los más recientes aristotelismos (cuyo vasto campo se encuentra hoy quizás en expansión, si pueden incluirse allí tendencias disímiles de un pensamiento de la inmanencia, como los llamados nuevos empirismos especulativos, las diversas *renaissances* de Spinoza en filosofía política o sociología y, en general, la tendencia contra-transcendentalista). Se alcanzan a reconocer aquí, sin embargo, algunos guiños. A Niklas Luhmann, ¿hasta qué punto su concepto de doble contingencia, que hace sistema con su reapropiación sociológica de la *autopoiesis*, se mantiene fiel a la base modal del aristotelismo, donde lo contingente se define como aquello no es ni necesario ni imposible? O bien, a Giorgio Agamben, ¿acaso su intento por resarcir su estatus de contingencia absoluta a la luz de un renovado concepto de potencialidad no moviliza la plataforma aristotélica al partir de la *adynamia* como paradigma de lo contingente, siguiendo la lectura que hace Heidegger de *Met. Θ*, 1-3 (*Gesamtausgabe* 33), de donde la suma *potentia* se identifica con el poder-de-

no (su lectura de *Bartleby*)? Habría que considerar en otro lugar hasta qué punto los recientes aristotelismos de los que Hamacher aquí toma distancia involucran al menos estas dos poderosas reapropiaciones contemporáneas de lo contingente, y si entonces, por disímiles que puedan ser, Agamben y Luhmann coinciden al menos en el hecho de moverse sobre un esquema modal cuyo principio incuestionado es la actualización de la potencia, dando ocasión a lo que *si dispone* “del poder soberano para poder su no-poder”. (La crítica de Hamacher se extendería en este punto al ‘poder su no-poder’ que resta latente en el “ser-para-la-muerte” de Heidegger y *a fortiori* en el “ser-para-el-texto” de Marquard (*Abschied von Prinzipien* 130)). Si con ello se evita distinguir tajantemente entre lo así *posibilitado* como contingente y el carácter *infra*-contingente de la instancia *posibilitante* (como lo exige la estructura de la “oportunidad” que se retrotrae a todo “poder soberano para el no-poder”), es porque en aquellos recientes aristotelismos –a pesar de sus intentos por salvar la dignidad de lo contingente– se mantiene intacto el *dogma* aristotélico de base: la anterioridad de *la potencia* respecto de *lo actual*, o como dice el aristotelismo escolástico: la anterioridad de *la esencia* respecto de *la existencia*.

(No sobra recordar que fueron precisamente aquellos autores que, en la estela crítica de la revolución copernicana, buscaron desprender las consecuencias más radicales del *factum* de la libertad, quienes pusieron el dedo en la llaga ontológica –tanto de los aristotelismos pasados como de aquellos por venir–. Schelling, en primer lugar, quien comienza situando el abismo de la libertad en el centro del sistema (su tratado de 1809), para en seguida desplegar sus más radicales implicaciones temporales (*Edades del Mundo*, 1811-1815), hasta proponer tardíamente (en sus lecciones sobre *Filosofía de la Revelación* de 1830-1840) una filosofía positiva que revertiría los dogmas ontológicos de toda filosofía negativa (de Aristóteles a Hegel). Partiendo de la *quodditas* (el mero ser) en lugar de la *quidditas*, Schelling busca pensar un existir al que no precede ninguna esencia, y a la vez desplegar un renovado pensamiento de la *posibilitación* de lo posible, libre *de* su posible-actualización, libre *para* lo imposible. Como intenté mostrar en otro lugar, la conmoción del fundamento que implica esta

reversión paratáctica del privilegio ontológico del *quid* sobre el *quod*, para abrir a la anterioridad diacrónica de este frente a aquel, y sus renovados conceptos de existencia y lo posible, dejó rastros que pueden leerse en diversos autores: Kierkegaard, Rosenzweig, Benjamin, Heidegger, Wahl, Jankelevitch, Levinas, Blanchot, Derrida, Celan.)

Sin entrar a discutir hasta qué punto es esta una justa caracterización o una mera caricaturización, lo cierto es que, a contrapelo de los más recientes aristotelismos, Hamacher se detiene en la instancia infra-contingente del evento de posibilitación de lo posible, que escapando como tal a los esquemas binarios (determinación/indeterminación, ser/no-ser), no es ella misma del orden de lo que puede ser de otro modo o no ser (lo contingente), sino que nombra lo que es *ya* de otro modo y otro-que-ser.

Según este otro sentido, las ocasiones son infra-contingentes en tanto que son en sí *otras* (no *in sich*, sino *an sich* anders: sutil diferencia, pues mientras que la preposición *in-* indica interioridad, *an-* es índice de adyacencia, lateralidad). Pero este, su ser *an-sich-anders*, es intensificado al extremo desde el instante en que el acento se desplaza: del *anders* hacia el *als* (...*in dem [Sinn], dass sie an sich anders sind und anders als sind*). Como un guiño hacia el *Autrement-qu'être* de Levinas, la frase deja declinar el adjetivo 'ser *otras*' (*anders sind*) en el adverbio 'de otro modo que ser' (*anders als sind*). Si el *anders* (adjetivo) califica el 'ser-otro' del sustantivo 'oportunidades', es porque su *advenir* al *ser-otro* (en sentido verbal) libera el *jet* de este sujeto, liquidando todo sustrato sustancial. Pero el *anders-als* va un paso más allá: suspende todo lazo copulativo, intensificando la adyacencia adverbial del *ad-*. Pues lo que así acontece no responde ya más a un 'llamado' del ser (en sentido verbal) sino que *ad-viene* sin ser-llamado, de modo *adverbial*, lateral e imprevisible (infra-contingente) respecto de este ser: otramente (*autrement, otherwise, anders-als*). Con este giro suplementario del *anders-als* queda en suspenso el primado mismo de la ontología (por fundamental que sea). Y con ello también del tiempo como horizonte de la interpretación de ser, como correlato de su verbalidad. A contrapelo de ello, el pensamiento de lo infra-contingente exige el salto hacia el *ex tempore* del contratiempo. Hamacher incidentalmente disloca así el título de Heidegger: "(*Unzeit*

und Sein)” (“Des contrées” 35). Tal es el índice intempestivo del encuentro infra-contingente: *el (des)encuentro de lo que viene a (des)tiempo*.

Unzeit es el tiempo expuesto al tacto de un No, *ex tempore* en parábasis permanente: “el *Un-* del *Unzeit* [el *des* del *destiempo*] no tiene simplemente el sentido de contraposición o negación [...] este *Un-* abre más bien primero la distancia abierta en la que el tiempo como forma de *representación* [*Vorstellung*] se expone ante algo otro que esta forma y [otro] que toda forma, siendo esta en todo instante suspendida” (Hamacher, “Des contrées” 31).

6. ESENCIALIZACIÓN DE LO CONTINGENTE

Lo que comparten el movimiento de lo contingente en Celan y el carácter infra-contingente de las oportunidades es esa distancia frente a la tendencia a la esencialización. Hamacher asocia esta tendencia con un arraigado aristotelismo, perceptible tanto en el pensamiento temprano como tardomoderno. Esta atraviesa todas las reservas que Hamacher tiene sobre la palabra contingente, allí donde ella parece a su vez inevitable e insuficiente para pensar lo que toca un No (*95 tesis obre filología*, §33). Lo cual obliga a acercarse a ella desde un comprender detraído multiplicando las distancias, sea mediante duplicación paronomástica de *lo contingente* qua *contingente*, sea por la vía de condensación a-modal (e infra-categorial) de *lo infra-contingente*.

Ya desde muy temprano, en su ensayo de 1985 sobre el *Terremoto en Chile* de Kleist, “El temblar de la (re)presentación”, Hamacher planteó el problema de lo que llamó la interpretación esencializante de lo contingente (*Entferntes Verstehen* 278; *Comprender detraído* 351). El epicentro de dicha interpretación lo sitúa allí donde tiene lugar la “colisión de entre teología, azar [*Zufall*] y su disolución mediante la esencialización de lo contingente” (*Entferntes Verstehen* 247; *Comprender detraído* 316). Walter Benjamin toca a su modo esta colisión en su ensayo dedicado a Julien Green, cuando escribe: “azar es la figura de la necesidad abandonada por Dios [*Zufall ist die gottverlassene Figur der Notwendigkeit*]” (*Gesammelte Schriften*, II 330). Este no habría sido solo el tema de Voltaire en su ácida crítica al optimismo

de Leibniz (teniendo como referente el famoso terremoto de Lisboa de 1756), sino ya en Leibniz mismo. Como uno de los pilares de su teodicea, Hamacher encuentra testimonio de esta tendencia en el *bonum-durch-malum* de Leibniz, en referencia al motivo de la *felix culpa o faute heureuse*: “sabemos que un mal causa un bien que no habría sido alcanzado sin este mal” (*Théodicée*, I §10, 109). La economía divina que allí se anuncia, tantea la solidez del suelo de la razón, su *fundamentum inconcussum*, al exponerlo a la prueba de lo contingente. Pero al ser interpretado de antemano como piedra de toque para dicha prueba, a lo contingente se lo ha restituido ya dentro el orden de la necesidad, se lo ha esencializado.

La colisión entre teología y azar que allí se anuncia alcanza un nuevo estatus en cuanto el dogmatismo que está a la base del “magnífico principio” de Leibniz (aquel por el cual *nihil est sine ratione*) es sometido a la prueba crítica. Como lo indica Hamacher en el pasaje ya citado de su texto sobre la Universidad, dicha colisión pueda culminar en aquella manera de esencializar lo contingente a la que llama “fantasías de catástrofe-cum-salvación” (*Sprachgerechtigkeit* 300). Un claro testimonio de ello lo encuentra Hamacher años antes en Kleist, donde la colisión de teología y azar se (re) presenta como “suspenso momentáneo” (*augenblickliche Hemmung*), según el inestable equilibrio diseñado sobre el tablero conceptual de Kant, que este ofrece en la analítica de lo sublime de la *Crítica de juicio*¹⁵.

¹⁵ Eso no quita que allí –tanto en el orden de los juicios estéticos y en el de los juicios teleológicos– se exponga ya una tópica cuya pregnancia rebasa virtualmente los presupuestos ontológicos del mismo Kant. Tal es la (a)tópica del intersticio que se abre como un abismo (*Kluft*) (*Kritik der Urteilskraft*, Segunda introducción) entre esos dos grandes continentes que son el suelo de sus dos primeras críticas (entre una metafísica de la naturaleza y una de las costumbres). Si la tercera crítica habita el intersticio entre estos dos reinos (de la causalidad mecánica y de la libertad), no es de extrañar que algunos intuyan allí el advenir de una experiencia muy otra de la libertad. Ecos de esta pregnancia pueden hallarse en muchos lugares (de Schelling a Arendt y más acá). Por ejemplo, en Benjamin, cuyo *Fragmento teológico-político* expone el abismo de una ‘teleología sin finalidad-final’ (*Teleologie ohne Endzweck*), por lo cual Hamacher lee este *Skizze* como “fragmento político ateológico” (*Lingua amissa* 97). O en Lyotard (*Le différend*), quien lee la “resistencia ética” de Levinas, de modo tal que la constelación de *totalidad* e *infinito* estaría ya prefigurada por lo sublime en Kant; etc. Pero esto nos llevaría aquí muy lejos.

Cabe aquí señalar, sin embargo, que el contra-movimiento que *esencializa* lo contingente en Kant parte de su reinscripción (si bien dentro límites críticos) dentro de un marco irrestrictamente teleológico. Ello se muestra en la fidelidad que Kant mantiene respecto del “principio de razón” (a pesar de todas sus distancias frente a Leibniz), lo cual lo compromete con una idea de progreso. Esta cristaliza al final de la tercera crítica, en lo que Kant llama el “progreso [*Fortschritt*] de teleología en teología” (*Kritik der Urteilskraft* §87), para dar cuenta de un “fin final” (*Endzweck*) que proteja a la razón del peligro último del (ultra)contingente *Umsonst* (*Kritik der Urteilskraft* §85, B402). Ni Schelling ni Kierkegaard parecen estar del todo a salvo del peligro de esencializar lo contingente cuando restituyen una suerte de economía divina aún operante en la existencia que precede a la esencia. Esto no ha de extrañar, si la esencialización de lo contingente no es sino el sello de aquella época a la que Odo Marquard llama *Zeitalter der Kompensation*, cuya contracara es la *sobretribunalización*¹⁶.

¹⁶ Según la sugestiva tesis de Odo Marquard en “El hombre acusado y el descargado en la filosofía del siglo 18”, el *trivium* de la revolución del pensamiento moderno, que dio lugar al surgimiento de (i) la filosofía de la historia, (ii) la estética y (iii) la antropología filosófica, tendría su epicentro en una conmoción cuyo signo más sobresaliente se lee en Leibniz. Su *Teodicea* (1710) evidenciaría la transformación moderna que torna a la filosofía misma en proceso, donde el hombre, en su doble condición de acusador y/o defensor, se confronta con Dios como instancia de la acusación *absoluta* (Marquard, *Abschied von Prinzipien* 47). Así, la pregunta de Leibniz, *¿por qué hay algo en lugar que nada?*, no sería tanto una *quaestio facti*, como una *quaestio iuris*: ¿con qué derecho es (vale) algo en absoluto en lugar de nada? Esto, de paso, arroja otra luz sobre la deducción trascendental de las categorías en Kant y su carácter de *quaestio iuris* (*Kritik der reinen Vernunft*, A84/B117). Es a partir de las duras reacciones a la solución optimista que Leibniz ofrece al proceso justificatorio de la creación (qua *creatio continua*) como arte de la elección del mejor de los mundos posibles, que a partir de 1750 el hombre (qua *homo compensator*) pasa a asumir crecientemente la posición del acusado, y a reemplazar a Dios como instancia suprema que debe responder por los males de este mundo. Con ello, la historia misma se torna en el escenario de una vida humana que comparece ante un tribunal permanente, sometida a una compulsión de legitimación, condición en la que quizás se anuncia esa historia de la culpa/deuda que Hamacher llama *Schuldgeschichte* (*Lingua amissa* 133 y ss.). *Je (com)pense, donc je suis* (Marquard, 46): esta sería ya una de las figuras en las que cristaliza lo que Benjamin denomina “capitalismo como religión”. Si desde entonces no hay filosofía inocente (Lukács), es porque ni siquiera los más sobrios democratismos ateos parecerían estar libres de tal poderosa *Legitimationszwang*. La

En su lectura del *Terremoto en Chile* de Kleist, la interpretación esencializante de lo contingente se expresa como restitución de una necesidad teológica (y soteriológica) que estaría operante detrás del mero accidente, donde la necesaria intervención salvífica por parte de Dios es –escribe Hamacher– el “error de comprensión que cometen Jerónimo y Josefina cuando interpretan el azar de su salvación como un acto de misericordia” (*Comprender traído* 351). Mas en el texto de Kleist, esta tendencia hacia la esencialización de lo contingente se exhibe a contraluz de un contra-movimiento que les subyace. Si este *otro* movimiento tiende, por el contrario, hacia la dignificación lo contingente como contingente (como lo exige Hamacher en el texto citado sobre la Universidad), es porque aquellas interpretaciones esencializantes de lo contingente que sus personajes encarnan se redoblan a pesar de ellas mismas, exponiendo

moderna filosofía de la historia es así, para Marquard, una radicalización de la teodicea: su crisis culmina en la absolución de Dios (*Freispruch Gottes*), cuya inocencia absoluta se fundaría en últimas en su inexistencia (*Unschuld wegen Nichtexistenz*), con lo cual el hombre hereda la posición de Dios en tanto acusante/acusado. Habría entonces ateísmos de ateísmos. A contrapelo del ateísmo *a-teleológico* que Hamacher lee en el gesto anárquico de Benjamin, el ateísmo *ultra-teleológico* al que Marquard llama *Atheismus ad maiorem Dei gloriam* (Marquard 48) sería una de las formas privilegiadas en las que tal compulsión legitimadora se instala en el lenguaje de nuestro tiempo. Tanto más urgente resulta, entonces, la consigna de Hamacher de *salvar* la dignidad de lo contingente *de* su esencialización, si esta tendencia encarna la más poderosa *hiper-juridización* de la vida. — Este es también uno de los focos de su proyecto *Sprachgerechtigkeit*, atravesado por una demanda de justicia *más acá* de todo derecho (en la grieta que separa el derecho y la justicia, dice Benjamin, “como un abismo”). Pues si la sobre-tribunalización del mundo es otro índice de esta *Schuldgeschichte*, puede extenderse a una demanda política aquel “*Du sollst nicht richten*” que Hamacher lee en su sutil análisis del mandamiento “No matarás” en Benjamin al final de *Para una Crítica de la Violencia*, tal que “...no [es] el sometimiento de la vida al derecho [...] sino la suspensión del derecho [...] lo que puede ofrecer refugio a la vida, la justicia y la justicia del lenguaje [*Nicht die Unterwerfung des Lebens unter das Recht, sondern nur die Suspendierung des Rechts kann Gewähr für das Leben, für Gerechtigkeit und Sprachgerechtigkeit bieten*].” (*Sprachgerechtigkeit* 148). — Habría que poner a prueba, en otro lugar, hasta qué punto el concepto de contingencia que Marquard elogia (por ejemplo, en *Apologie des Zufälligen*) se mantiene aun subrepticamente comprometido con la muy moderna tendencia a la esencialización, manteniendo intacta una base de arraigados presupuestos ontológicos, lo que impide toda exposición radical de lo *infra-contingente* en la estructura del acontecer.

a su vez el carácter contingente de estas interpretaciones. Este se puede caracterizar como el movimiento subrepticamente auto-desconstructivo en el texto de Kleist (lo que recuerda aquellas fuerzas de lo mesiánico y lo profano que tensan el *Fragmento teológico-político* de Benjamin, en cuya mutua oposición secretamente se estimulan la una a la otra). Hamacher llama a este (contra)movimiento, el temblor o desmoronamiento de la (re) presentación (*Darstellung*)¹⁷:

La condición de desmoronamiento de la (re)presentación [...] también compromete su interpretación. Una interpretación, que quería ver en la salvación de Philippe una necesidad, no solo sería una justificación implícita del asesinato de Juan, sino que cometería el mismo error de comprensión que cometen Jerónimo y Josefa, cuando interpretan el azar de su salvación como un acto de misericordia. El error lo comete, desde otra perspectiva, la parroquia cristiana, cuando interpreta la salvación de la pareja proscrita no como signo de la gracia divina, sino como incitación a ejecutarla. Por muy coherentes que estas interpretaciones de lo contingente les parezcan a

¹⁷ *Darstellung*: este término kantiano que a veces se traduce al inglés por *presentation*, para distinguirlo de *representation* (*Vorstellung*), conserva su nexo onto-teseo-lógico con la moderna interpretación (o envío) del ser como posición (*Setzen*, *Stellen*, etc.). Kant entiende ‘por *Darstellung* (= *exhibitio*) una de las tres actividades de la facultad de conocimiento: mientras que la *apprehensio* de lo múltiple de la intuición concierne a la imaginación (*Einbildungskraft*) y la *comprehensio* (o *apperceptio comprehensiva* en tanto que unidad sintética de la conciencia de esta multiplicidad en el concepto de un objeto) concierne al entendimiento (*Verstand*), la *exhibitio* (*Darstellung*) del objeto relativo a este concepto *en* la intuición es asunto de la capacidad de juzgar (*Urteilkraft*) (*Kritik der Urteilkraft*, 1^a Introd., cap. VII). — Ahora bien, si el gesto de la *Darstellung* en Kant consiste en dejar mutar la *frontalidad* del representar (*vor-stellen* = ‘poner-delante’) en *lateralidad*, es porque *dar-stellen* significa literalmente ‘co-locar’ o ‘poner al lado’ (*zur Seite... stellen*). Escribe Kant: “*Wenn der Begriff von einem Gegenstande gegeben ist, so besteht das Geschäft der Urteilkraft im Gebrauche desselben zum Erkenntnis in der Darstellung (exhibitio), d.i. darin, dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung zur Seite zu stellen...*” (*Kritik der Urteilkraft*, B XLIX, énfasis mío). Esta lateralidad cobra importancia decisiva, si se recuerda que el afijo alemán *dar-* (según un étimo falso o legítimo) porta una doble huella: la del *don* (*dare*) y el *ahí* (*da*). Es por esta vía que J. F. Lyotard y R. Gasché acercan la *Darstellung* de Kant al *An-wesen* de Heidegger: no tanto *Appräsentation* (Husserl) como el *advenir-a-la-presencia* (*adesencia*). Para Hamacher, esta lateralidad sería el índice de otra serie de *ad-*: *affuturación*, *affirmativo*, *atranscendental*.

sus defensores, su contradictoriedad, no obstante, atestigua la contingencia de estas interpretaciones. *Toda interpretación esencializante de lo contingente solo puede atestiguar a favor de la contingencia que busca refutar.* (*Comprender detraído* 351; *Entferntes Verstehen* 278, énfasis mío)

El relato de Kleist develaría así que la interpretación esencializante de lo contingente es ella misma contingente. A contrapelo de todas las restituciones de la necesidad que esencializan lo contingente a lo largo y ancho de la retórica filosófica moderna, el texto literario permite salvar el honor de la razón al dignificar lo contingente *como* contingente. (No solo la poesía es más filosófica que la historia, según afirma Aristóteles en la *Poética* (1451b5); literatura y filología serían más *filosóficas* que la filosofía, más atentas al tacto de *philos* y *sophos* en el *logos*.)

7. AFFUTURACIÓN, AMMESIÁNICO

Si se habla de futuros contingentes es porque siempre se ha pensado el futuro como su horizonte (cf. Aristóteles, *Peri hermeneias* 19a). Pero se trata aquí de pensar lo contingente desde el evento que temporiza el tiempo a contratiempo, cuyo irrumpir desborda el marco de su *futurición* (Leibniz dixit) y todo horizonte de anticipación comprensora. Tal es el evento en el que se debate aquella radical apertura que Hamacher exige del futuro (*Zukunft*) como lo *por-venir* (*das Zu-kommende*). Pues si futuro nombra la apertura incondicional hacia lo posible, entonces dentro de las posibilidades de futuro ha de contarse *ya* siempre con esta posibilidad extrema, la posibilidad de su imposibilidad: *el que no haya futuro*. Esta libertad para la ausencia de futuro, antes que cerrar el horizonte de lo posible, sería lo que primero lo abre. Es su posible-imposibilidad lo que primero *posibilita* eso que llamamos impropriamente ‘futuro’ (pues *no* sabemos nunca propiamente de *qué* hablamos cuando hablamos de él). Ese fundamento de los futuros contingentes –al que Leibniz llama *futurición*– yace sobre el abismo (infra-contingente) de su *affuturación*.

“La posibilidad corresponde por completo con el futuro”, sostiene Kierkegaard, de modo que “lo posible es para la libertad lo futuro y el futuro es para el tiempo lo posible” (*Concepto de angustia* cap. III, 188-9). Es así como el pensamiento de lo futuro no puede desprenderse del orden de lo posible. Mas eso a lo que así llamamos futuro, antes que ser una posibilidad de lo que disponemos, nos expone ante un *plurale tantum*: el de *los* futuros posibles. He aquí el punto que Hamacher destaca en *Lingua amissa*: a estos futuros “siempre les corresponde al menos uno, que ya no admite hablar de algún futuro o *en* uno”, de modo que “entre las posibilidades de futuro siempre se cuenta la de que no haya futuro...” Así, entre el que haya futuro o no se abre un hiato, tal que “...estas dos posibilidades, irreducibles por ser igualmente originarias, hacen de toda futurición una *affuturación*.” (*Lingua amissa* 342)

A contrapelo de Leibniz, quien introduce el término *futurition* (*Théodicée* I §37, 125) para saludar su idea de mundos posibles –entre los cuales es el “mejor” el que exige advenir a la existencia (*exigentia existentia*)–, Hamacher llama *affuturation* a esa apertura de lo posible *in extremis*, tal que en ello se contemple también la irreducible posibilidad de su imposibilidad: que no haya futuro. Esta no sería solo una posibilidad entre otras, sino aquella que obliga a experimentar las posibilidades de futuro siempre al fondo de su imposibilidad. Tal es el *eschaton* donde lo posible toca su No: este tacto de lo posible *con* lo imposible es lo que primero abre todas las demás posibilidades, lo que *posibiliza* lo posible. En sentido doble: libera lo posible *de* toda compulsión a su actualización y lo libera *para* su posibilidad.

Esta posibilidad extrema es la posibilidad en exceso *irrespectiva* o *irremisible*, *unbezüglliche*, como dice Heidegger del “ser-para-la-muerte” (*Sein und Zeit* §52). Suspendiendo toda remisión (*Bezug*), cortando toda relación (*Beziehung*), ella escapa estructuralmente a nuestro control, sin que podamos disponer de ella. Algo en ella se retracta y nos expone ante lo que (por principio) *no* nos concierne. Ella es el índice de una (ab)errante relación, lo *irrelacional*. Así, añade: “No hay relación con el futuro que no esté cortada por la a-relación, y por ende en sí misma una a-relación y

no una relación con el futuro. *Affuturizado*, hablamos y actuamos *ante* el futuro, ante su umbral, y no *en él*.” (Hamacher, *Lingua amissa* 42)

La consecuencia de ello no es menos radical: lo que llamamos futuro es en realidad cada vez lo *irrelacional*, lo *irrespectivo*, aquello que para venir ha de *no* concernirnos. Este se retrae y retrotrae a toda apropiación *pre-comprensora*, al punto en que el futuro, dice en otro lugar, “no sigue ninguna dirección cuyo punto de partida y de llegada estuviera en nosotros” (Hamacher, “Messianic Not” 230). Y es solo *así* que el futuro nos concierne: como aquello que “no *nos* concierne”, apenas rozándonos en el tacto de su No. Hamacher lo llama entonces un *No* mesiánico: aquello que abre la dimensión de lo *ammesiánico*, por lo cual ese futuro absoluto al que se llama ‘tiempo mesiánico’ no se deja reconocer – sino tan solo como el índice de su *am-*: como aquello que debe siempre poder pasar de largo, sin concernirnos, sin retornar a nosotros. Como el *temps irrécupérable* de Levinas (*Autrement* 87) o como la “verdadera imagen del pasado [que] pasa de largo” de Benjamin (tesis V *Sobre el concepto de historia*), este tiempo *huscht vorbei*.

En su contribución al libro *Messianic Thought outside Theology* (2014), Hamacher retoma su comentario a la expresión *venue nue* de Jean-Luc Nancy, para hablar de “la posibilidad de un tiempo *irrelacional* y de un futuro de futuros que no está orientado hacia nosotros y no tiene su *origo* en nosotros”, un tiempo “desvestido de todas sus determinaciones teleológicas” (“Messianic Not” 230). Lejos de su función en la constitución del sujeto como auto-afección pura o de la mismidad¹⁸, este tiempo nos evade radicalmente y no depende de nuestra comprensión. Lejos de ser el horizonte de la interpretación de ser, este tiempo “desvestido de nosotros y de la pregunta por el sentido” expone, en su extrema desnudez, el carácter de lo *an-horizontal*¹⁹.

¹⁸ Heidegger despliega la co-origenariedad de tiempo y mismidad en el §34 de *Kant y el Problema de la metafísica*, “Tiempo como auto-afección pura” (*Zeit als reine Selbstaffektion*). Allí sostiene la tesis de que el Yo transcendental no está *en* el tiempo, sino que *es* tiempo, lo temporiza. Hamacher ex-pone este residuo de onto-tesio-logía ante la afirmación contundente: “Auto-afección es auto-ficción [*Auto-Affektion ist Auto-Fiktion*].” (“Des Contrées”, 33)

¹⁹ “...Solo un tiempo sin *nuestra* comprensión, un tiempo al desnudo, desvestido de nosotros, de nuestra pregunta por el sentido y nuestro sentido de orientación; sería

Si se puede hablar aún aquí de advenir, este se deshace de toda estructura anticipatoria, comenzando por la primacía del ‘pre-’ o ‘pro-’. Esta *Vorstruktur* conserva su privilegio en Heidegger en 1929, cuando descifra el *a priori* del tiempo originario en la imaginación trascendental de Kant. Interpretando el acto de la síntesis pura como la pura pre-formación (*die reine Vor-bildung*), la fuerza de la imaginación (*Einbildungs-Kraft*) se de-muestra para Heidegger “en cuanto capacidad puramente formadora, que forma en sí tiempo y lo deja brotar [*als rein bildende Vermögen, die in sich Zeit bildet und entspringen lässt*]”, con lo cual queda evidencia “la esencia más originaria del tiempo, a saber: que este se temporiza primero desde el futuro...” (Heidegger, *Kant* 158). Ahora bien, en tajante contraste con aquella capacidad puramente formadora que Heidegger descifra en ese “arte oculto en lo más profundo del alma humana” de Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, A141/B181) —y que Schelling acentúa al llamarla “fuerza de uni-formación” (*Kraft der In-Eins-Bildung*) (*Sämmtliche Werke* 5, 30)—, Hamacher escribe al hilo de su lectura de Marx: “No es una productiva fuerza formadora y uniformadora: es más bien la des-imaginación o debilidad-formadora [*Ent-bildungskraft oder Bildungschwach*], la abstinencia de imagen y su retiro, lo que libera al tiempo de sí mismo y lo temporiza” (*Lingua amissa* 312). El tiempo que temporiza desde la *affuturación* expone así su carácter *afformativo*. El tiempo temporiza *ex tempore* (adviene solo a destiempo) en tanto que des-potencializa la imaginación como capacidad formadora. Su *afformativa* iconoclasia no es ya una capacidad o potencia formativa, sino una *debilidad*. En ella resuena ya aquella *débil* fuerza mesiánica de Benjamin, cuya debilidad es el índice de esa venida desnuda, que solo viene en retirada. Si “el futuro se muestra únicamente como retirada de sus signos” (314), entonces es la frontalidad del futuro y con ella la estructura de la anticipación (el *pre-* de la *Vor-Struktur*) lo que pierde todo *privilegio* ontológico. En lugar de ello, Hamacher habla

un tiempo *anhorizontal*, y solo este sería tiempo: ningún horizonte de comprensión, de ser comprendido o comprensible. Un ‘futuro’ sin forma, que remueve todas las formas alguna vez adoptadas por él y toda posibilidad de forma; solo aquello que no es ‘el futuro’ tendría futuro; solo aquello que no *tiene* ‘tiempo’ sería tiempo...” (Hamacher, “Messianic Not” 231)

de la lateralidad del futuro que pasa de largo. Y habla asimismo, de un nudo *An* (sin *Wesen*), donde el *An-* o *ad-* (gesto de nuda *advenida*) expone una presencia sin esencia, una *para-*ousía, si este *παρ-* deja leer una presencia no frontal sino lateral²⁰. El *advenir* de lo que viene (en su *adyacente* lateralidad) entonces des-esencializa toda presencia (*Anwesen*), liberando al *An* del *Wesen*. De este modo salva la dignidad de lo (infra)contingente en ella. La salva *de* la “interpretación esencializante de lo contingente” que limita su posibilidad, que restringe todo “advenir” al espacio modal de su posible-actualidad²¹. He aquí mi (dudosa) traducción *de* la traducción al inglés:

En todo *An*, si este se mantiene sin *Wesen*, algo pasa de lado [*¿huscht vorbei?*], un futuro lateral, una posibilidad periférica que nosotros no hemos siquiera *no* elegido. Como aquello que se desprende de nosotros como su punto de destinación, este futuro infinitamente lateral es el futuro aún más desnudo, desvestido de toda subjetividad. Este solo es *parusía* en el sentido literal de la palabra, una *para-*ousía, no aquel de la presencia frontal sino de la lateral. (“Messianic Not” 229)

Tal es el tacto de un No en la (no)venida, cuyo movimiento consiste en transmutar el *a-* de negación en *ad-* de la *advenida* (en el *An-* del

²⁰ Este *An-ohne-Wesen* es, sin duda, un guiño contra Heidegger. Doble sentido de este ‘contra’: un *confrontar* tomando distancia y, a la vez, un *restar* en crítica proximidad, no frontal sino *colateral*, un situarse al lado, en un paraje paralelo. No del todo ajeno al *parasitismo* con el que Derrida desafía el privilegio de lo propio y lo puro, se trata para Hamacher de espaciar el *Gegen* en *Gegend*, el *contra* en *contrée*. Gesto deconstructivo, su crítica se hace más fuerte cuanto más se somete a la prueba de la proximidad. Pues ya en Heidegger, la ‘venida-a-la-presencia’ expone el *Gegen* frontal del presente (*Gegenwart*) a cierta lateralidad del *An-wesen*, allí donde “...el [griego] *παρ-* significa ‘*bei* ...’” (Heidegger, *Holzwege*, 246). Hamacher radicaliza este gesto para pensar de otro modo un más allá de la esencia: *venida lateral* de un *παρ-sin-ουσία*.

²¹ “El tiempo ha sido pensado hasta ahora solo como relación, y siempre como *nuestra* relación *hacia nosotros mismos* –como auto-afección y como la constitución de la mismidad–. Se lo concibe así incluso al pensarlo como contingencia, pues *a la contingencia –la posibilidad de ser de otro modo o aun de no ser en absoluto– se la ha especializado ya de antemano desde que es capaz de devenir actualidad, se la ha solidificado en una verdad de nuestra esencia*” (“Messianic Not” 229, énfasis mío).

An-kommen). Tal es allí el juego de *a-/ad-*: trasmutación o temblor de lo *a-mesiánico* en *ad-mesiánico*. *Ammesiánico* dice este suplemento de (infra) contingencia, como correlato aporético en todo *advenir*.

Hamacher lee así esta cláusula de lo contingente como aquello que toca de un *No* en lo mesiánico. Lo hace en el aforismo de Kafka que habla del retardo del Mesías: “*el Mesías no vendrá el último día, sino al ultimísimo, solo vendrá después de su llegada, quizás el día después, cuando ya no sea necesario*”²² (*Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, 56-7). Su retardo es lo que torna a este Mesías innecesario e inútil. Esto significa que *Mesías* es aquello (aquella o aquel) que viene solo en tanto que no se lo espera; más aún, solo viene *como* lo-que-no-viene. Pues lo que viene en este *es* la *no-venida*. Este Mesías, que expone entonces la “*epoché* de lo mesiánico” –añade Hamacher en el *Corolario 2* (“Messianic Not” 233)–, atañe al concepto de lo inútil que subyace a todo lo usable: ‘usable’ mediante el aditivo del *No* de la *venida innecesaria* (que solo viene después del arribo). Tal es el énfasis suplementario entre el venir el último día (*am letzten Tag*) y al ultimísimo (*am allerletzten*): agudización del *eschaton* en *exeschaton*. Con ello, Hamacher añade a esta estructura aquel contundente tacto de un *No*: el de la *no-venida*.

Solo el futuro que viene como su *no-venida* puede ser el futuro mismo al desnudo. Solo aquel Mesías que salva nada y salva la nada del Mesías sería verdaderamente un Mesías. Sería el salvador de lo insalvable. Su nombre habría de comprenderse entonces como una abreviación que normaliza ya aquel tartamudeo demasiado heteróclito ‘Me-Mesías’. (“Messianic Not” 227)

El tartamudeo (*stuttering*) del Me-Mesías aquí en juego es aquel que deja reverberar ya en el nombre *Me-sías* un doble movimiento: allí resuena

²² El 4 de diciembre de 1917, Kafka anotó: “Der Messias wird erst kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten”. Hamacher vuelve sobre este pasaje en “No-llamado”, su comentario de Hamacher a “La Prueba” de Kafka (*Lingua amissa*, 86-7).

el adverbio de negación, que se indica con el griego *mè* (de donde el *mè-on* y su *mè-ontología*); pero a la vez que el *Me-* reniega de la presencia del Mesías, su redoblarlo reafirma el carácter de *advenida* de su *no-venir*. Si el Mesías es lo que puede irrumpir a cada instante, la infra-contingencia de su (no)venida expone ya también la estructura finita del ahora. Tal es la cláusula de lo contingente en el Mesías, cuyo índice secreto Hamacher lo lee ya en el carácter débil de esa “*débil fuerza mesiánica*” a la que se refiere Benjamin en la 2ª tesis Sobre el *Concepto de Historia*. Se trata de aquella fuerza que nos es concomitantemente dada (*mitgegeben*) a *nosotros*, dice Benjamin, como a todas las generaciones pasadas, por la cual sentimos que “hemos sido esperados en la tierra”. La debilidad estructural de esta *fuerza mesiánica* consiste en que ella espacia el tiempo histórico *lateralmente* (lateralidad que resuena doblemente en el *an An-*), al ser esta *débil* fuerza aquello “*en lo que el pasado eleva su demanda [an welche die Vergangenheit Anspruch nimmt].*” (*Gesammelte Schriften*, I 691). Y es *así* como el pasado lleva consigo un “secreto índice” (*heimlichen Index*), a través del cual es remitido (*verwiesen*) a la redención. Si el materialista histórico sabe acerca de ello, es porque sabe leer en el pasado ese “secreto índice” y atender a esta demanda. Este *An-spruch*—que Hamacher (des)cifra en otro lugar como el inicio del lenguaje, *Anfang-der-Sprache (Sprachgerechtigkeit 92)*—corresponde en Benjamin al encuentro de filología y materialismo, allí donde “el método histórico es filológico” (*Gesammelte Schriften*, I 1238). Sin embargo, en *Jetzt* (su ensayo sobre el tiempo histórico en Benjamin), Hamacher se aproxima de otro modo a la aporía de lo que resiste y resta *irremisivo* esta remisión. Allí aflora lo contingente *en* el Mesías, tanto como lo finito *en* el tiempo-ahora de Benjamin:

Ninguna mesianicidad que no emane de su ammesianicidad [*Ammessianizität*]. Lo débil de la *fuerza mesiánica* yace en su finitud estructural. El Mesías, que habría de salvar las posibilidades fallidas [*verfehlte Möglichkeiten*] de lo que ha sido en la actualidad de la felicidad, es él mismo falible [*Verfehlbar*]. Cada Mesías —y a cada momento en el que ha de poder irrumpir, cada ahora [*jedes*

Jetzt]— es esencialmente finito. Este solo puede ser Mesías, porque también puede no serlo. (Hamacher, “Jetzt” 155)

Así entonces, “mesiánico es solo lo ammesiánico” (*Messianisch ist allein das Ammessianische*) (*Lingua amissa* 334) Aquí, como siempre, cuanto mayor parece la proximidad entre Hamacher y Derrida, la diferencia se torna más vigilante y acuciosa. Buscando resguardar de la ambigüedad que resta latente en el giro de Derrida al hablar de lo mesiánico sin mesianismo (en *Espectros de Marx, Fe y Saber*, entre otros textos), allí donde cualquier lector desocupado puede verse —y se han visto— autorizado a leer en ello el peligroso retorno a un mesianismo sin reservas, Hamacher aplica sobre el giro derridiano una vuelta de tuerca suplementaria. Al hablar de lo ammesiánico, Hamacher no solo deja que el *sin* se anticipe y preceda ya a lo mesiánico, sino que expone el motivo del tiempo mesiánico ante el problema de la *affuturación*, acentuando así su condición aporética, su radical exposición ante la posibilidad de la no-venida como aquello desde la cual este tiempo se (ex)temporiza: no yendo hacia un futuro pre-imaginado (*in futurum*), sino viniendo *ex futuro* —*ex tempore* y lateralmente— como lo inesperable y lo exasperante (que late en el origen de la palabra Mesías), como aquello que, al margen de toda fe y esperanza, adviene solo a contra-espera ($\pi\alpha\rho'$ ελπίδα, Areopagita *dixit*). Escribe en *Lingua amissa*:

Mesiánico es solo lo ammesiánico. Aquello que primero abre la tendencia mesiánica y a la vez admite [*einräumt*] la posibilidad de su interrupción *hic et nunc*. Así como el futuro que debe poder ser también solo este: que no haya futuro, para que pueda haber futuro, así mismo lo mesiánico tiene que estar abierto a su fallar [*Ausfall*], si es que ha de ser a su vez mesiánico. *Ello—cada [vez] ello — tiene que poder también no ser, para que sea...* (*Lingua amissa* 344-5, TM)

He aquí un giro decisivo en el problema de lo contingente libre de toda esencialización, de lo infra-contingente. No se trata ya de lo que *puede* ser de otro modo o no ser (como el *accidens* que se adhiere o inhiere a una

substantia, ella misma no expuesta a lo contingente), sino de lo que “*tiene que poder no ser, para que sea*” (*Es –jedes Es– muss auch nicht sein können, damit es sei...*). Aquello (*Es*) que así se nombra con artículo neutro es lo ammesiánico: *das Ammesiansche*. Pero este *ello* es ya un nombre fallido, tanto como un nombre faltante –igual que lo futuro o venidero–. Hamacher agrega:

“Lo mesiánico” es como “el futuro” un nombre fallido [*Fehlname*]: su laguna no puede ser llenada por el nombre fallido “ammesiánico”, sino solo precisada y comentada. (*Lingua amissa* 345)

Como nombre fallido, lo *ammesiánico* denota una laguna denotativa. Lo que este mote nombra es una mesiánica-*amnesia*: este nombre habla *ya* de modo lateral e indirecto (como el *incógnito* de Kierkegaard, habla en pseudónimos). El acto de habla que se anuncia en este nombre como promesa –tal es el *tópos* de la promesa mesiánica– es performativo solo como *affirmativo*: su praxis es parapraxis, *lapsus linguae*. En lo *ammesiánico* se expone entonces doblemente el movimiento de lo (infra)contingente: la *affuturación* del tiempo mesiánico y lo *affirmativo* de una lengua que no habla ya, sino que solo se promete y cuya promesa solo logra algo en cuanto es impotente (*Lingua amissa* 345). ¿Cómo llamar a aquello que así se toca? ¿Cómo nombrar aquel sustrato *ammesiánico* del lenguaje? Hamacher lo llama *lingua amissa*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristotle. *Complete Works of Aristotle*. Editado por J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*, I-VII. Fráncfort: Suhrkamp, 1972-1991.
- Celan, Paul. *Die Gedichte*. Edición anotada. Editado por Barbara Wiedemann. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 2005.
- Derrida, Jacques. *La vérité en peinture*. París: Flammarion, 1978.
- . “Le toucher: touch/to touch him”. *Paragraph*, vol. 16, 1993, pp. 122-157.
- . *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. París: Galilée, 2000.
- Franck, Didier. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. París: Minuit, 1993.
- González R., Mauricio. *The Instant – of Repetition. Premises of Time and Promises of Language in Søren Kierkegaard*. Tesis de doctorado, Goethe-Universität Frankfurt, 2019.
- Hamacher, Werner. *Comprender traído*. Santiago: Metales Pesados, 2018.
- . “D’avec. Mutations, Mutismes chez Jean-Luc Nancy”. Sin publicar, 2016.
- . “Des contrées des temps”. *Zeit-Zeichen. Aufschuebe Und Interferenzen Zwischen Endzeit Und Echtzeit*. Weinheim: Acta Humanoria, 1990.
- . *Entferntes Verstehen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1998.
- . “Esquisse d’une conférence sur la démocratie”. *La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. París: Galilée, 2004.
- . “Infrakontingenz”. *Revue. Magazine for the Next Society*, n.º 17, 2015, pp. 28-30.
- . “Jetzt. Benjamin zur historischen Zeit”. *Perception and Experience in Modernity*. Ámsterdam: Brill, 2002, pp. 147-183.
- . *Keinmaleins. Texte zu Celan*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 2019.
- . *Lingua amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012.
- . “Messianic Not”. *Messianic Thought Outside Theology*. Editado por Anna Glazova y Paul North. Nueva York: Fordham U. Press, 2014, pp. 221-34.
- . “Mutations, mutismes”. *Jean-Luc Nancy: penser la mutation*. Estrasburgo: Presses Universitaires de Estrasburgo, 2017.

- . “Ou, séance, touche de Nancy, ici (1/2)”. *Paragraph*, vol. 16 y 17, 1993 y 1994, pp. 216-31 / pp. 103-19.
- . “Ou, séance, touche de Nancy, ici (3)”. *Sens en tous sens – Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée 2004, pp. 119-142.
- . *Para – la Filología / 95 tesis sobre la filología*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011.
- . “Sätze – zur Kunst”. *Gesetz. Ironie*. Editado por Rüdiger Campe y Michael Niehaus. Heidelberg: Synchron, 2004, pp. 241-61.
- . “Sketches toward a lecture on democracy”, *Theory@Buffalo* 10, 2005, pp. 9-53.
- . “Skizze zu einem Vortrag über Demokratie”. Sin publicar, 2003.
- . *Sprachgerechtigkeit*. Fráncfort del Meno: Fischer Verlag, 2018.
- . *Was zu sagen bleibt*. Schupfart: Engeler Verlag, 2019.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 1978 –.
- . *Holzwege*. Fráncfort: Klostermann, 2003.
- . *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 1973.
- . *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer, 1971.
- Kafka, Franz. *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Fráncfort: Fischer, 2002.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Meiner Verlag, 1998.
- . *Kritik der Urteilskraft*. Fráncfort: Suhrkamp, 1974.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de angustia* [1844]. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Lacan Jacques, *Encore. Le Séminaire, livre XX*. París: Seuil, 1975.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal* [1710]. Editado por Brunschwig. París: Flammarion, 1969.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. París: Livre de Poche, 1996.
- Marquard, Odo. *Abschied von Prinzipien*. Stuttgart: Reclam, 1981.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. París: Métalié, 2006.

—. *La experiencia de la libertad*. Barcelona : Paidós, 1996.

—. *Le Sens du monde*. París: Galilée, 1993.

Ritter, Joachim y Karlfried Gründer, editores. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Tomo 4, I-K (Lemma: "Kontingenz", W. Hoering). Bassel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1976.

Schelling, Friedrich W. J. *Sämmtliche Werke*. Stuttgart: Cotta, 1856-8.