

COMUNIDAD Y POLÍTICA. ENTRE LA IMPOSIBILIDAD Y LA POSITIVIDAD

Community and Politics. Between impossibility and positivity

Carolina Collazo

Universidad de Buenos Aires- CONICET

carolina_collazo@yahoo.com.ar

RESUMEN: En la figura de la “comunidad” se entrecruzan los desarrollos teóricos de algunos filósofos contemporáneos que, partiendo de una ontología negativa - es decir, de un modo de pensar el ser desde la ausencia o vacío de fundamento-, han intentado reflexionar sobre la cuestión de lo político como espacio privilegiado del acontecimiento. Trazaremos un recorrido a través de ciertos autores franceses e italianos que, más allá de sus diversas inscripciones y compromisos teóricos, componen un diálogo en relación con esta problemática; nos referimos puntualmente a Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Massimo Cacciari y Roberto Esposito. El suelo común para poder indagar esta relación entre comunidad y política será el de repensar la cuestión de la alteridad en una comunidad que se distancia radicalmente de la idea moderna de ‘lazo social’.

Palabras clave: **comunidad / política / alteridad**

ABSTRACT: The idea of “community” has become a common source for several contemporary philosophers that have attempted to think on politics as the privileged place of the event, from what we could call a “negative ontology” background - i.e. which thinks the being as abysmal-. In this article we aim to follow some Italian and French authors which draw a debate around this issue, in order to explore, despite their different theoretical traditions, the possibility of thinking alterity through a concept of ‘community’ radically separated from the modern idea of ‘social bond’. We will specially refer to Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Massimo Cacciari and Roberto Esposito.

Keywords: **community / politics / alterity**

Acaso en verdad no hay nada que decir. Acaso no hay que buscar ni palabras ni conceptos, y reconocer en el pensamiento de la comunidad un exceso teórico (más exactamente: un exceso sobre lo teórico) que nos obligaría a otra 'praxis' del discurso y de la comunidad. Pero esto al menos hay que intentar decirlo.

J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*

¿Es lo político un espacio de intervención que se construye o que acontece? ¿Qué supone, en cada caso, pensarlo como *espacio*? En la figura de la *comunidad* se entrecruzan los desarrollos teóricos de algunos filósofos contemporáneos que han intentado reflexionar desde allí la cuestión de lo político. A partir de la idea de una *ontología negativa*, es decir, de un modo de pensar el ser desde la ausencia o vacío de fundamento, intentaremos esbozar un recorrido que aúne, más allá de sus diversas inscripciones y compromisos teóricos, a autores tanto de la filosofía francesa como italiana en un diálogo posible con relación a esta problemática; nos referimos puntualmente a M. Blanchot, J.-L. Nancy, J. Derrida, M. Cacciari y R. Esposito¹.

El suelo común para poder indagar esta relación entre comunidad y política será el de repensar la cuestión de la alteridad en una comunidad que se distancia radicalmente de la idea moderna de 'lazo social', en donde la relación con el otro se da bajo el orden de la simetría y de revalorización de lo identitario como igualitario. El 'lazo social' como marca de pertenencia y la conservación de la propiedad como esencia de la constitución de la sociedad civil moderna son el efecto ampliado de una idea de sujeto representativo, autónomo y propietario, cuyo interior es concebido como la conciencia de un mundo objetual. El otro se reduce a la proyección narcisista de este sujeto en un juego de espejos en el que la alteridad es sólo el espejismo de una mismidad fundante.

De la "igualdad ante la ley" que justifica las democracias representativas modernas se deduce una política programática y calculable asimilable a la idea de un sujeto inserto en el mercado

1. Hay que mencionar también el aporte de Giorgio Agamben, especialmente a partir de 1990. Si bien se privilegiaron autores que en alguna de sus obras han tratado el tema de la comunidad de manera específica e incluso entablando diálogos directos, es necesario señalar que Agamben aparece como una referencia teórica en el mapa conceptual y será referenciado en el siguiente desarrollo aunque no constituya una figura central de nuestra propuesta.

de equivalencias, que en su reconocimiento igualitario y simétrico, establece su vínculo con el otro mediante la reciprocidad que arrastra inevitablemente la consecuencia de la deuda.

Por el contrario, una política como acontecimiento deconstruye toda lógica del intercambio y de la producción, en donde si lo posible es aquello que puede ser calculado, “someter a juicio la noción misma de reciprocidad”², invita a pensar una política de lo imposible, en donde el encuentro con el otro es un encuentro inmotivado y la política un accionar sin resultados programables. La comunidad como *clinamen* del individuo, diría Nancy, hace estallar todo intento de hacer de ella la consecuencia ampliada de un sujeto inmanente. El ser-común en el *clinamen* es, en definitiva, un no ser. La comunidad no es ya pensable desde la deuda sino como don, y en tanto que don, imposible.

Comunidad sin comunidad

La igualdad y la fraternidad sobre las que se funda el ideal moderno arrastran una concepción del sujeto como inmanencia y esta inmanencia se proyecta también en la idea de comunidad. Más aún, compartirían Blanchot y Nancy, democracia y totalitarismo se fundan bajo esta lógica y se sostienen sobre los mismos argumentos.

A partir de un principio de humanidad transparente capaz de auto-producirse en su inmanencia, la comunidad es esencial al hombre en la medida que es entonces la realización de la esencia misma del hombre. “Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuerpo* o bajo un *jefe*) representan, o mejor presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia. Es lo que llamamos el ‘totalitarismo’, y que tal vez sería mejor denominar ‘inmanentismo’ [...] el para-sí absolutamente desprendido, tomado como origen y como certeza”³.

Esa extrapolación del sujeto a la comunidad es lo que caracteriza, según Roberto Esposito, a gran parte de la filosofía política contemporánea –neocomunitaria–. La idea de una “sujetividad más basta” condensa una suerte de inflación de la imagen de un sujeto absolutamente ligado a la idea de “unión” como suma de individualidades

2. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999, p. 15.

3. J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. J. M. Garrido Wainer, Santiago de Chile, 2002 p. 23. Disponible en: http://www.unsam.edu.ar/mundoscontemporaneos/pdf/comunidad_inoperanteJLNancy.pdf (Fecha de consulta: 1/01/2011).

cuyo “producto” es la de una identidad abarcadora pero en un sentido especular que reproduce su propia sustancialidad en un orden más amplio. La comunidad entonces es propiedad de los sujetos, una cualidad que se les suma, haciendo de la pretendida crítica a todo individualismo una figura “hipertrófica de la ‘unidad de unidades’”. Y como también les sucede a esas culturas de la intersubjetividad proclives siempre a buscar la alteridad en un *alter ego* semejante en todo y para todo al *ipse* que querrían refutar, y que en cambio, reproducen duplicando”⁴.

Esta idea de comunidad es entonces la del rechazo a un origen exterior al sujeto mismo, y por ello la comunidad no puede sino reproducir en una escala mayor una mismidad auto-suficiente solo que repetida y reunida bajo su figura. Sin embargo, Blanchot, al rescatar la pregunta de George Bataille “¿por qué ‘comunidad’?” pone en evidencia que la tranquilidad y estabilidad de este sujeto cerrado sobre sí mismo no puede pensarse aislado en su soledad; en su exigencia comunitaria, ese sujeto se revela insuficiente. Pero justamente la comunidad moderna es la de seres que para afirmarse en su unicidad necesitan de otro distinto para hacerlo. De allí que se debe su insuficiencia y entonces el reclamo a lo otro, esto es, el reclamo de una comunidad suficiente y finita. Esta comunidad es la que no debe disiparse en la infinitud pero que, al mismo tiempo, se expone entonces a las mismas objeciones de la imposibilidad de un sujeto inmanente sin testigos de su autosuficiencia. Frente a la única posibilidad que tiene la modernidad de pensar la insuficiencia en contraposición a un modelo de suficiencia, el principio de insuficiencia que Blanchot rescata en Bataille es el que “No busca lo que le pusiera fin, sino más bien el exceso de una carencia que se profundiza a medida que se colmase”⁵.

Es pertinente en este punto la afirmación de Cacciari de la dependencia entre la esencia y lo múltiple en búsqueda de *Logos*. La diferencia entre la insuficiencia en el sentido moderno y la insuficiencia que no busca su fin es que la primera necesita de la referencia a lo otro distinto para saldarse, sólo que ese rescate de lo otro lo es en tanto que objeto, por cuanto el propósito del rescate de la diferencia requiere posteriormente su neutralización o incluso su aniquilamiento. “Lo múltiple será por esto ‘salvado’, pero para ‘salvarlo’ es necesario comprenderlo y predicarlo. *Logos* que implica referencia, la relación: entre sujeto y objeto, entre uno y muchos. Implica por lo

4. R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 22.

5. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cit., pp. 27-28.

tanto un cálculo. Excluye toda inmediatez reveladora”⁶. Comprender es entonces, objetivar y nombrar a la cosa, ponerla en relación, según su especificidad en el conjunto al que pertenece.

Sobre esta dialéctica —la de una inclusión excluyente o una exclusión mediante la inclusión— es pertinente mencionar el trabajo que Giorgio Agamben desarrolló sobre el “estado de excepción”⁷. La particularidad del estado de excepción es que al mismo tiempo que se encuentra fuera del ordenamiento jurídico, no obstante, también permanece en él. “Se trata de una articulación paradójica, porque aquello que debe ser inscripto en el derecho es algo esencialmente exterior a él, esto es, nada menos que la suspensión del propio orden jurídico”⁸.

Agamben reconoce el aporte de la teoría schmittiana⁹ sobre la posibilidad de esta articulación. En principio porque se distancia de las tradiciones jurídicas que intentan o bien incluir el estado de excepción en el ordenamiento jurídico, o bien, lo consideran como un fenómeno extra-jurídico. Por el contrario, que Agamben recurra a Carl Schmitt implica poner de relieve el cuestionamiento al límite mismo del ordenamiento jurídico que pone en duda la simple oposición topográfica dentro/fuera o lo que Agamben llama un “umbral de indecibilidad”¹⁰.

En verdad, el estado de excepción no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o una zona de indiferenciación en el cual dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan.¹¹

Con cierta deuda a los desarrollos de Agamben, Roberto Esposito también entra en diálogo sobre esta cuestión de la exclusión inclusiva, de la que llama a distanciarse proponiendo la idea de *communitas* para despojar a la comunidad de todo intento de “propiedad”, en la medida que no hay encuentro, sino vacío, distancia; no hay ya un lugar de refugio

6. M. Cacciari, *El archipiélago, Figuras del otro en Occidente*, trad. M. B. Cragnolini, Buenos Aires, EUDEBA, 1999, p. 26.

7. G. Agamben, *Estado de excepción*, trad. F. Costa e I. Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010.

8. *Ibid.*, pp. 72-73.

9. El escrito más citado por Agamben en este punto es C. Schmitt, “Teología Política” en *Estudios Políticos*, trad. F. J. Conde, Madrid, Cultura Española, 1941.

10. G. Agamben, *Estado de Excepción*, trad. cit., p. 67.

11. *Ibid.*, p. 59.

de lo que nos es propio y con lo que podemos identificarnos, es decir, aquello de lo cual los otros estarían “eximidos”, sino “afectación” que desplaza “lo propio” a su ausencia. En esta subjetividad expropiada de sí y de sus pertenencias, la relación público / privado se vuelve fútil; frente a ella, Esposito encuentra más apropiado la contraposición *comunitas / immunitas*.

La *communitas* supone un común de no-pertenecerse. Su finitud reside en su exterioridad, en la exposición de su no clausura. Sin embargo, dice Esposito, esta pérdida violenta de los límites constituye el peligro del que todo el paradigma moderno ha intentado protegerse. Esposito caracteriza este paradigma con la categoría de “inmunización adquirida” que, frente a la pasividad de la inmunidad natural, es una inmunidad activamente inducida:

significa que el mecanismo de inmunidad presupone la existencia del mal que debe enfrentar [...] funciona precisamente mediante su uso. Reproduce en forma controlada el mal del que debe protegerse [...] mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que la niega, pero según una ley que no es la de contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización.¹²

No es casual que Cacciari aparezca como una referencia en el desarrollo teórico de Esposito; la vinculación aquí con las figuras del archipiélago y la isla de Utopía es ineludible. Si el Archipiélago escapa a toda lógica de organización porque ninguna isla dispone en sí de un centro inmanente o se constituye como un centro trascendente, Utopía es el nombre de la Isla del Renacimiento, que conjura toda dimensión extranjera en su afirmación de la Patria que estaba ausente en el Archipiélago. Se presenta como un orden que debe defenderse si lo que pretende es subsistir, neutralizando todo lo que amenace con revolver el Mar sobre el que se circunscribe, es decir, disolviendo todo lo que vuelva borroso el límite entre el mar abierto y tierra firme.

“Los habitantes de Utopía son, ciertamente, buenos, tienen ciertamente, la voluntad sana, pero sin embargo permanecen expuestos a los contagios”¹³. La posible contaminación que supone el arribo de los náufragos a sus orillas sugiere llevar a adelante la precaución de la cuarentena para poder habitar la isla. Una vez maduros y educados

12. R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 17-18.

13. M. Cacciari, *El archipiélago, Figuras del otro en Occidente*, trad. cit., p. 80.

–inmunizados– podrán retornar al mar con el propósito de llevar la misión que la Isla se propone:

Del mismo modo en que el filósofo de Platón debía retornar a la caverna. Se trata, para la isla de la Verdad, de una misión irrevocable: puesto que su Verdad se afirma como universal, ella deberá hacerse valer universalmente. Sólo realizándose podrá ‘justificarse’. En necesario entonces, retomar el camino del Mar, arriesgarse al contagio por parte de los ídolos que aún lo infectan, para poder ‘contagiar’ de sí a todo el planeta, la utopía vive de la omnívora promesa de la igualdad como eliminación del no-igual.¹⁴

Por el contrario, el Archipiélago muestra las aporías de cualquier espacio ordenado, de cualquier intento de organización, es un viaje hacia el lugar de la unidad de lo múltiple donde aflora la ausencia y la pérdida, en una palabra el Ningún-Lugar.

Sin embargo, esta ausencia necesaria de la comunidad no es un fracaso, sino “la encarnación violenta, disparatada, estallada, impotente, del conjunto de los seres que, al tender a existir íntegramente, tienen como corolario la nada en que ellos de antemano ya han caído”¹⁵. La comunidad no sirve “si no es para hacer presente el servicio al prójimo hasta en la muerte”¹⁶.

Comunidad como don: entre la muerte y el silencio

Para Jean-Luc Nancy, la imposibilidad de la comunidad también se hace patente en la muerte:

El motivo de la revelación del estar-juntos, o del estar-con, a través de la muerte y de la cristalización de la comunidad alrededor de la muerte de sus miembros, *vale decir de la ‘pérdida’ (de la imposibilidad) de su inmanencia*, y no alrededor de la ascensión fusional de alguna hipóstasis colectiva, conduce a un espacio de pensamiento inconmensurable con todas las problemáticas de la socialidad y de la intersubjetividad [...] La muerte excede irremediablemente los recursos de la metafísica del sujeto.¹⁷

14. *Ibid.*, p. 92.

15. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cit., p. 41.

16. *Ibid.*, p. 36.

17. J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. cit., p. 33.

A propósito de esta pérdida, aparece la figura del “don” en estrecha relación con lo que para Nancy, pero también para Blanchot, es “comunidad de muerte”.

Si el don es don porque no puede ser reconocido, o como diría Derrida “si hay don, no hay don”, la comunidad se revela *en* la muerte pero no puede obrar *como* muerte, así es como la muerte es siempre la muerte del otro. La muerte del otro es, en la sustitución, don, porque el otro ya no está allí para dar respuesta en su reconocimiento. La muerte no es obra sino sustitución que evoca la comunión imposible.

Encaminada a la muerte, la comunidad ‘no se encamina como quien se encamina a su obra’ [...] ‘Si la comunidad es revelada mediante la muerte del prójimo, es porque la muerte misma es la verdadera comunidad de los seres mortales: su comunión imposible. La comunidad ocupa, por tanto, este sitio singular: asume la imposibilidad de su propia inmanencia, la imposibilidad de un ser comunitario como sujeto. La comunidad asume e inscribe en cierto modo la imposibilidad de la comunidad...’¹⁸

Agregaría Nancy que, si la inmanencia del hombre al hombre es el principal obstáculo para pensar la comunidad, es justamente en la muerte donde estalla la lógica en que la comunidad se vuelve subsidiaria a la inmanencia, es decir, donde la lógica del absoluto se violenta a sí misma, puesto que si el absoluto es irreductible a la idea de sujeto, o bien el sujeto es inmortal o bien el sujeto no es sujeto: “Si *yo* no puede decir que está muerto, si *yo* desaparece efectivamente en *su* muerte, en esta muerte que precisamente le es lo más propio, lo más inalienable, ocurre que *yo* es algo distinto de un sujeto”¹⁹. Ese algo distinto es precisamente un *yo* que, si no es siendo ya otro, no es nada.

Frente a la afirmación de Bataille “Si ve a su semejante morir un vivo sólo puede subsistir *fuera de sí*”, Blanchot entiende que es la presencia en el prójimo donde la conciencia de sí encuentra su finitud: “mantenerme presente en la proximidad del prójimo que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la única muerte que me concierne, ahí está lo que me pone fuera de mí”²⁰. Esta proximidad / exterioridad, es una presencia que se ausenta en la pérdida del habla y es por ello que Blanchot también la caracteriza como “conversación muda”. El *yo* no puede decirse muriendo en la misma medida

18. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cit., p. 35.

19. J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. cit., p. 33.

20. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cit., p. 30.

que la comunidad, en tanto que muerte, tampoco puede decirse a sí misma, disipando cualquier posibilidad de un hablar compartido. La palabra es también don y por ello no puede ser recibida por el otro sino perdiéndose en el silencio. Lo inconfesable de la comunidad es justamente lo no decible, la mudez de quien no puede confesarse desde su intimidad silenciada.

Ahora, ¿es posible preguntarse por aquello que es silenciado? En esta relación entre silencio y comunidad inconfesable en Blanchot ¿qué es lo que efectivamente no puede ser confesado? Justamente, su imposibilidad, es decir, el simulacro de confesión de un secreto que no es tal. Si lo posible es lo susceptible de ser calculado, entonces la comunidad inconfesable, dice Nancy, “designa un secreto vergonzoso porque involucra, bajo dos figuras posibles –la *soberanía* y la *intimidad*– [...] ‘Inconfesable’ es entonces una palabra que mezcla, indiscerniblemente, el impudor y el pudor. Impúdica, anuncia un secreto; púdica, declara que el secreto seguirá secreto”²¹.

Esta imposibilidad de cálculo que se evidencia a partir del silencio necesario también nos lleva a plantear la relación entre hospitalidad y don. Si para Derrida la hospitalidad es incondicional, incalculable y por tanto imposible, en ese sentido la hospitalidad también es don. No hay intercambio porque no hay ni programación ni cálculo, en definitiva no hay sujeto. Hay en ello una idea de justicia que necesariamente debe distanciarse de una justicia de derecho; siempre que se hable de “leyes” respecto de la hospitalidad se designa un ámbito de derecho en el que resulta impensable el don.

Comunidad como hospitalidad

La idea de “exilio como asilo”²² propuesta por Nancy, nos permite en este punto relacionar la figura de la hospitalidad que hemos in-

21. J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, trad. J. M. Garrido, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 31. Ver también J. Derrida, “Circonfesión” en: G. Bennington y J. Derrida, *Jacques Derrida*, trad. M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994: “El secreto del que estoy excluido, cuando el secreto consiste en que te obligan a guardarlo quienes conocen tu secreto, cuántos son, y no se atreven a admitir que para ellos ya no es un secreto, que están compartiendo contigo un secreto a voces, y te dejan calcular que lo saben sin decirlo, de modo que, lo que no tienes derecho ni poder para admitir, es inútil hacerlo saber, entregarlo a esa notoriedad pública de la que tú eres el primer y único excluido” (pp. 172-173).

22. J.-L. Nancy, “La existencia exiliada”, citado en M. Cragolini, “Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio” en: M. Cragolini, (comp.), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2009, p. 14.

roducido con la exposición o exterioridad de la finitud que venimos desarrollando; “no se trata de ‘salir’: ya estamos afuera. No se trata de ‘exiliarse’: somos exilio [...] ‘el asilo es el exilio como propio: el asilo de la hospitalidad’”²³.

En Derrida aparecen lo que, en principio, serían dos formas de hospitalidad: la hospitalidad justa y la hospitalidad de derecho. La hospitalidad justa, a la que también llama hospitalidad absoluta es aquella que “exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre”²⁴.

La segunda hospitalidad presupone, claro está, un sujeto de derecho que comienza por preguntarle al otro su nombre “se le exige decir y garantizar su identidad, como a un testigo ante un tribunal”²⁵. Exigencia que no reviste más que un artificio infructífero en la medida que la identidad nunca podría ser la de alguien en tanto sujeto aislado de su ser-con o mejor dicho de su ser-para. Es por ello que para Derrida “un nombre propio nunca es puramente individual”²⁶.

La hospitalidad justa rompe, afirma el autor, con la hospitalidad de derecho. Aunque como veremos en seguida, ésta no es propiamente una operación de ruptura, sino una exacerbación de la ambivalencia del “entre”. Nos puede auxiliar en este punto la siguiente afirmación de Cacciari: “El derecho positivo debe vencer a lo que se resiste, y, sin embargo, no es concebible sin tal resistencia. De igual modo, esta última mina efectivamente los fundamentos de tal derecho”²⁷. Por ello lo que es “extranjero” al Logos, debe no obstante, hospedarlo.

Existe cierta paradoja, cierta coextensividad, cierta aporía en esta dicotomía, que le permite a Derrida afirmar que “No existe casa o interioridad sin puertas ni ventanas”²⁸. Puesto que lo extranjero no viene desde afuera, no requiere de una puerta para entrar, al contrario de lo que sería, para Cacciari, la debilidad de una dialéctica de la hospitalidad que implicara un mutuo reconocimiento, es decir, que aconteciera

23. *Idem*.

24. J. Derrida, *La hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Buenos Aires, De la Flor, 2008, p. 31.

25. *Ibid.*, p. 33.

26. *Ibid.*, p. 29.

27. M. Cacciari, *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, trad. cit., p. 49.

28. J. Derrida, *La hospitalidad*, trad. cit., p. 63.

justamente en términos de *diálogo*, en donde la puerta representaría un límite entre posiciones diferenciales y una organización espacial en el paso de un adentro hacia un afuera y viceversa.

Ese otro a quien llamamos extranjero no es sino un espectro. Ese otro no es el otro radical que se relega a un afuera absoluto precultural y prejurídico, más allá de la ciudad, de la Nación o del Estado; la relación con el otro está regida por el derecho pero no es definible por el derecho. Por eso no es propiamente una antinomia, sino que ambas formas se requieren constituyéndose mutuamente.

Derrida analiza esta exigencia constitutiva a partir de la figura de *Edipo en Colono* que, apoyado por Antígona entra a la Ciudad; sin saber todavía a qué ciudad ha arribado, como “extranjero” suplica al Coro que no se lo considere, por fantasma que sea, un fuera-de-la-ley.

El Coro se dirige a Edipo como ese extranjero que guarda un secreto terrible, el del incesto y el parricidio, ese secreto que amenaza con ponerlo fuera de la ley, aquello que lo sitúa anticipadamente fuera de ella. Y en ese diálogo, Edipo, en un gesto simultáneo de disculpas y de queja, “Denuncia efectivamente a la figura de una ciudad, Tebas. La culpable es Tebas [...] la que tiene, sin saberlo, la responsabilidad del crimen [...] Es la ley de la ciudad la que, sin quererlo y sin saberlo, lo ha impulsado al crimen, al incesto y al parricidio: esta ley habrá producido el fuera-de-la-ley”²⁹.

La figura del “entre” aquí cobra su impronta siendo el “extranjero” o el “huésped” un indecible frente al “anfitrión”: “Edipo, el padre-hijo, el hijo como padre, padre y hermano de sus hijas [...] Para ser lo que es, la ley necesita así *de las* leyes que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo”³⁰.

Edipo es también para Cacciari un claro ejemplo de cómo el hombre hospeda en sí innumerables dobles, pero no como refracciones de sí mismo sino como dinámicas que no pueden pensarse en cuanto “estados” múltiples o diferenciales de un sujeto de representación. Claro que esto no supone, ni para Derrida ni para Cacciari, un gesto conciente de reconocimiento más que en la imposibilidad de reconocerse como *uno*: “balbuceante en el proceder [...] Edipo ha llegado hasta a olvidar el sentido del enigma que había resuelto: que el hombre es muchos, que el hombre hospeda en sí innumerables dobles,

29. *Ibid.*, pp. 43-45.

30. *Ibid.*, p. 83.

padre-hijo, hijo-esposo, madre-esposa, hija-hermana, hermano-hijo, junto a aquello que abarca de algún modo a todos: amigo-enemigo”³¹.

La hospitalidad excluye la posibilidad de pensar al huésped y al anfitrión como estados alternativos. Por el contrario, estas dos figuras se constituyen dinámicamente en un sentido asimilable al juego que Cacciari establece entre *Estado* y *estado* para definir al Archipiélago como “Patria ausente”. El Archipiélago que “por su naturaleza intolerante a la subordinación y a la sucesión jerárquica”³² aparece justamente como figura de ese espacio ilocalizable y sin estado.

Comunidad como espacio de sentido

Pensar la comunidad como espacio, es pensarla como un espacio sin lugar, retomando lo que planteábamos al comienzo: la comunidad es una suerte de sabotaje a cualquier intento de organización o “puesta en común”. Comunidad sin comunidad es justamente comunidad de ausencia y de pérdida. En este espacio de ausencia para pensar la comunidad como hospitalidad o don, como comunidad de muerte y exilio, no puede ser en sí la comunidad la que *haga* sentido, sino que *es* ella misma ese espacio de sentido.

¿Cómo entender, entonces, esta idea de espacio ilocalizable? Para Nancy ese espacio de sentido es un mundo con una verdad vacía, ese es justamente el espacio que estamos llamando “comunidad” como exposición a un común inapropiable. A diferencia de una noción simplemente sociológica, no sería un ámbito de encuentro objetual y observable en virtud de una idea, creencia, etnia, etc., como referencia organizadora de lo que reúne a los participantes de ese encuentro; “en Nancy, el espacio es el ‘estar fuera’ de la comunidad”³³, pero un afuera exento de la antinomia respecto de un “adentro” implícito pero concebible.

Sin forzar un paralelismo apresurado entre “estado de excepción” y “comunidad”, no obstante, podemos decir que la forma en la que estamos describiendo la comunidad como ese espacio llamado “sin lugar” en el que dentro y fuera no podría entenderse como una oposición, pero tampoco como términos meramente eliminables, podría vincularse a

31. M. Cacciari, *El archipiélago, Figuras del otro en Occidente*, trad cit., p. 39.

32. *Ibid.*, p. 28.

33. M. Cragolini, “Postfacio” en J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, trad. cit., p. 65. Puede también encontrarse esta cuestión sobre la comunidad como el “espacio mismo, y el espaciamento de la experiencia del afuera, del afuera-de-sí” en J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. cit., p. 37.

la forma en la que Agamben se refiere a ese umbral de indecibilidad en donde el estado de excepción es justamente ilocalizable.

Esta imposibilidad binaria de pensar en términos de un “adentro” y un “afuera”, en Blanchot se expresa en la borradura o desplazamiento de los límites que se hacen visibles en la muerte del otro, pero también en la amistad o el amor, figuras que encarnan el espacio de una intimidad imposible. En la exposición ante la muerte/muerte del otro, la exposición ante el amigo/enemigo o en la exposición entre los amantes, existe una exigencia imposible, puesto que, como el don, no puede ser respondido y es por tanto inapropiable. Frente a lo cual no hay posibilidad de apelación, sino el espacio permanente de exposición y de por venir. Ese espacio de desapropiación, para Blanchot bien puede llevar el nombre de *desobra*, que también trabaja a partir de la escritura; “cuando la obra que es su deriva es de antemano renuncia a *hacer obra*, indicando solamente el espacio en que resuena, para todos y para cada uno, por tanto, para nadie, el habla siempre por venir de la *desobra*”³⁴.

Volviendo a Nancy, nos interesa también su reflexión acerca de lo que para Esposito es la comunidad como espacio de sentido. Para Nancy, Esposito invita a pensar ese espacio en tanto que nada, pero esta “nada” refiere a la ausencia de sustancia y, sin sustancia, no obstante, como “algo”, solo que presente pero ilocalizable, es decir, nuevamente un espacio como “entre” que no está *en* algún lugar sino que *es* el lugar mismo, un mundo de existencia: “Semejante lugar se denomina *sentido*. Ser-con es tener sentido, es ser en el sentido o según el sentido, ‘sentido’ que no es en absoluto un vector orientado hacia la epifanía de una significación, sino la circulación de la proximidad en su alejamiento propio, y del alejamiento en su proximidad: la devolución o rebote de próximo a próximo por el cual un mundo hace un mundo, algo distinto que un montón o un punto nulo. La ‘nada’ del sentido no es un no-sentido (simple revés de una significación epifánica) más de lo que una teología negativa: no indica una nada mística, sino simplemente el *ex* que *hace* la exposición de la existencia”³⁵.

Si todas estas ideas de comunidad desde la ausencia-presencia o cercanía-distancia nos sitúan en “el ámbito de una lógica paradójica y excursiva, una lógica del don [y esta a su vez] nos remite a una

34. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cit., p. 109.

35. J.-L. Nancy, “Conloquium” en: R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 17-18.

política de lo imposible”³⁶, a continuación intentaremos indagar la relación comunidad/alteridad como el advenimiento de este espacio para pensar lo político, esto es, pasar de una política positivista a positivizar su imposibilidad.

Comunidad y alteridad

En Nancy, “la comunidad se mueve entre dos límites: la imposibilidad de representación (ya que de ser representable, la comunidad estaría siempre cerca de lo totalizable) y el silencio”³⁷. En este sentido, lo inconfesable de la comunidad, para este autor, oscila entre la figura de la *soberanía* y la figura de la *intimidación*, donde ninguna palabra podría confesarse diciéndose a sí misma “comunidad”, pero tampoco podría resguardarse si no es en el anuncio de un secreto que en virtud, y aunque mudo, es. Dicha oscilación dista bastante de la lógica interna de la idea tradicional de “comunidad”: “Omnipotencia y omnipresencia: eso es lo que siempre se exige de la comunidad, o lo que se busca en ella: soberanía e intimidación, presencia a sí sin falla y sin afuera. Se desea el ‘espíritu’ de un ‘pueblo’ o el ‘alma’ de una asamblea de ‘fieles’, se desea la ‘identidad’ de un ‘sujeto’ o su ‘propiedad”³⁸.

De allí, que la alteridad no pueda ser exterioridad como mero efecto sino exterioridad radical en su no-pertenencia, en el sentido que Esposito le otorga como imposibilidad de clausura. “Exterioridad”, recordemos, no en tanto que “afuera” sino en tanto que “exposición”, esto es, el admitir la pérdida violenta de todo límite del que el paradigma moderno ha intentado tan enfáticamente protegerse.

Así como la deconstrucción de la metafísica no se desprende de una crítica exterior y desmistificadora, sino que es un modo de habitarla para ayudar a lo que desde siempre ha estado ya deconstruyéndose, el sujeto moderno en tanto fundante de su mismidad debe ser pensado

36. M. Cragolini, “Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio” en: M. Cragolini (comp.), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, ed. cit., p. 15.

37. M. Cragolini, “Postfacio” en: J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 68. *La comunidad enfrentada* se originó como prefacio para la traducción italiana de *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot, publicada por las ediciones SE de Milán en 2002, que precisamente respondía al artículo de Jean-Luc Nancy publicado en 1983, *La communauté désœuvrée*, incluido luego como primer capítulo del texto *La comunidad inoperante*, trad. cit.

38. J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, trad. cit., p. 12.

como aquel que desde siempre ha estado habitado por el otro. La alteridad es justamente el sujeto alter-ado, es decir, atravesado por el otro.

No obstante, en esta idea de subjetividad como “ser-con”, no subyace una invitación a pensar la forma de conformación de la comunidad, es decir, “cómo ser comunidad”. La invitación, en todo caso, es a pensar que somos desde ya siendo comunidad, en la medida que desde siempre ya estamos habitados por el otro. El carácter ontológico de la hospitalidad es el de estar “constitutivamente siendo otro”. La hospitalidad es don tanto como lo es lo imposible de la comunidad.

Las dinámicas ausencia/presencia y cercanía/distancia que la hospitalidad pone en escena, supone poner en evidencia la deconstrucción operante frente a la lógica de una delimitación rigurosa entre lo familiar y lo no familiar, entre lo propio y lo ajeno, entre el hecho y el derecho, entre nosotros y los otros, entre lo representable y lo no representable.

Reflexiones finales

Esta comunidad como hospitalidad o don, como muerte y exilio, como indecible o como secreto inconfesable, no puede aspirar a otra cosa que acontecer políticamente como espacio de sentido, como un mundo con una verdad vacía, asumiendo la renuncia a *hacer obra*. Desobra es entonces el sentido positivo de una política imposible que ha de acontecer.

Si lo político ha dejado de ser la construcción voluntaria de un espacio definible para irrumpir como espacio de acontecimiento, lo que asimismo acontece es una idea de singularidad que aparece “en los confines de la *misma* singularidad que, como tal, siempre es *otra*, siempre está compartida, siempre está expuesta”³⁹, en una palabra, la exposición misma. Podría también ser una forma de habitar que no requiera responder a la pregunta *¿dónde?*, y que, de todas formas, no anule la posibilidad de intervención. Porque revertir la pregunta por la construcción de ese espacio desde una perspectiva deconstruccionista supone una apuesta que ponga en duda no sólo toda “intención” que de la política pudiera desprenderse, sino también antinomias tales como mismidad/alteridad, representable/no representable, posibilidad/imposibilidad.

Frente a lo político como acontecimiento, nuestro intento fue el de rescatar cierta idea de “intervención” que reconocemos en las perspec-

39. M. Cacciari, *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, trad. cit., p. 57.

tivas que hemos desarrollado y que reside en el señalamiento de las fisuras que la propia Modernidad comienza a expresar respecto de una estructura basada principalmente en el sujeto fundacional y la idea de comunidad que ese fundacionalismo arrastra inevitablemente. No porque el señalamiento de esa fisura adquiera el carácter de un corte epistemológico, sino porque lejos de querer borrar el fundamento, el gesto es el de agitar su estatus ontológico. En síntesis, el intento es, entonces, el de deconstruir la pregunta misma con la que hemos comenzado esta reflexión, sin “dejar de escribir, dejar de exponerse al trazado singular de nuestro estar-en-común”⁴⁰.

Utopía es el nombre de la representación de una conciliación entre saber y poder que en la modernidad se ha condensado en la idea de un Estado perfectamente regulado, es decir, con un efectivo método de protección frente a todo aquello que amenace su permanencia, para lo cual todo saber debe efectuarse bajo la jurisdicción del poder político en una perfecta armonía.

En suma: entre voluntad-de-duración del poder y voluntad-de-crítica del saber, entre estas dos potencias decisivas: ¿qué armonía puede darse si no es aquella que se *imagina* en Utopía? [...] Este es el conflicto decisivo del Siglo, cuya solución, justamente, en Ningún-Lugar puede encontrarse. Pero –y esto lo hace ver la forma utópica– el hecho de que sólo en Ningún-Lugar ella pueda realizarse, amenaza con hacer inconcebible el mismo Estado en tanto *estado*, en tanto armonía duradera, en tanto ordenamiento bien fundado.⁴¹

Anular la posibilidad/imposibilidad del acontecimiento de esto que llamamos “comunidad” es pararse en un lugar distante al que exige a la alteridad “hacer comunidad”, es decir, hacer visibles a los otros sin que ellos puedan ver, contagiarlos antes de que puedan contagiar, en fin, tolerarlos y asimilarlos para la supervivencia de Utopía, quien a cambio les ofrecerá la concreción de la promesa de la reconciliación universal.

40. J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. cit., p. 58.

41. M. Cacciari, *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, trad. cit., p. 83.