

*Reinventar la comunidad, interrumpir su mito **

MAGALDY TÉLLEZ

No es la utilidad común la que puede fundar la comunidad política, como así tampoco el enfrentamiento y la armonización de los intereses... Es la introducción de una inconmensurabilidad en el corazón de la distribución de los cuerpos parlantes...

JACQUES RANCIÈRE: “*El desacuerdo. Política y filosofía*”

1. La actualidad de la pregunta sobre la comunidad

Los diagnósticos que, desde diversas ópticas, se hacen sobre la actualidad coinciden en destacar como nota distintiva la desafección frente a los grandes referentes de sentido del proyecto político moderno. Se trata, como ha destacado Lipovetsky, entre otros, de la disolución de los proyectos prometeicos que movilizaron la aspiración a la vida democrática y de la credibilidad en las promesas demiúrgicas de transformación del mundo. No ha podido, pues, quedar incólume el moderno modo de resolución del problema de la comunidad, esto es, de su conformación *ad unum*, traducido en la promesa de la comunidad de ciudadanos libres e iguales ante la ley que, bajo la impronta del universalismo de la razón, construyó un modo de estar juntos identificado con el Estado-Nación en cuanto instancia de la comunidad del *deber ser* del Bien común.

El cuestionamiento de tal modo de resolución no implica la inexistencia de voces que se inquietan, e inquietan, frente a la pregunta de cómo pensar la comunidad de nuevo y de otra manera; por el contrario, existen contundentes señales teóricas y prácticas que nos permiten advertir la importancia que este problema adquiere en el marco de los debates en torno a la democracia. Especialmente cuando, una vez disipada la estructura bipolar Este-Oeste, nuevos conflictos desmienten el ingenuo optimismo con-

* Debo expresar mi gratitud a Daisy D'amario por su especial apoyo en la revisión y corrección de este trabajo.

forme al cual la caída del muro de Berlín —tenida como figura emblemática del inicio de un «nuevo orden mundial»— representaba la apertura a un mundo en el que la economía global, sustentada en los valores del Occidente triunfante, habría dado lugar a un nuevo orden armonioso y pacífico marcado por el triunfo de las ideas liberales. Por el contrario, estos nuevos conflictos, con decisivos componentes de carácter cultural, reemplazan a los precedentes conflictos asociados a la determinación de nítidas fronteras entre naciones-estados y sistemas ideológicos. Así, por ejemplo, Somalia o el *Volksgeist* serbio contra el croata y el musulmán bosnio son testimonios de violentos choques cuyos devastadores efectos demuestran, entre otras cosas, que una misma marca los anima: la idea de una comunidad o de un «Nosotros» homogéneo que domine de manera absoluta y, con ello, de una comunidad basada en la pertenencia a un *espíritu mayoritario* o al consenso que, en este caso, viene a decir lo mismo. También, los millones de refugiados y desplazados, o los millones de víctimas de xenofobia y racismo —intensificados con los *movimientos migratorios* intra e intercontinentales— que, en incontables ocasiones, ponen al desnudo tratos discriminatorios y la persistencia, bajo nuevas formas, de la construcción del otro como amenaza real o potencial en tanto construcción inherente a la pretensión de cumplimiento de la comunidad idéntica a sí misma.

Nuevas formas de construcción del otro que muestran lo planteado por Esposito en términos del «final de la lógica de la enemistad» tal y como ésta se fijó y especificó conceptualmente con la modernidad, a saber, la configuración del enemigo en cuanto presencia externa amenazadora y, a la vez, el opuesto necesario para la determinación del «nosotros» como lo mismo, lo interno, el dentro, es decir, del otro requerido para la autoidentificación y su fortalecimiento. Lógica en la cual el enemigo se determinó como:

[...] el otro, lo externo, el fuera respecto del cual sólo es definible lo mismo, lo interno, el dentro. Pues la autoidentificación necesita una frontera estable, segura, visible para poderse consolidar: un espejo frontal en el que poderse reconocer; un negativo a través del que poderse afirmar¹.

Se trata, por ello, del final del *sentido de una lógica epocal* conformada por la distinción amigo-enemigo a partir de dos supuestos básicos. El primero, concerniente a la exclusión del enemigo, que precede en términos de presupuesto necesario a la inclusión del amigo, a la construcción de *lo mismo* (supuesto al que se debe la postulación de la lucha como el comienzo del orden). El segundo, al entendimiento del enemigo, en esa «lucha con el otro por la definibilidad», como el enemigo público, el *hostis*,

¹ R. Esposito, «Enemigo, extranjero, comunidad», en M. Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 69-83.

que por ser «externo nos reconoce y es reconocido». Por ello, el enemigo por el cual nos identificamos a nosotros mismos y nos identifica como su otro, «está siempre en relación con nosotros», en relación de recíproco reconocimiento bajo la forma de la enemistad.

Con la caída del Muro de Berlín, definida por Esposito como la expresión más contundente del desvanecimiento de dicha lógica, no sólo han desaparecido las fronteras sino la idea misma de frontera como línea demarcatoria entre campos exteriores que se enfrentan uno a otro, no sin consecuencias sobre la distinción amigo-enemigo. Porque una vez pulverizada esta línea desaparece no sólo el enemigo externo sino también el amigo, no sólo el otro exterior sino también el mismo: «con el Otro desaparece también el mismo. Con el adversario, también el Hermano». Y porque el riesgo de la invasión y de la explosión es sustituido por el de la descomposición y la implosión, toda vez que «el otro —los otros— no han desaparecido», se han transfigurado. Así, pues, el enemigo ya no es el otro-externo, el afuera claramente identificado y visible como enemigo exterior; sin embargo, esto no significa que la percepción del otro como presencia amenazadora haya desaparecido y, con ella, los sentimientos, actitudes y comportamientos negativos que provoca. Significa que —una vez perdida la identidad resultante de la clara identificación del otro como enemigo que nos identificaba claramente como su otro— el enemigo se construye de otro modo, transformado en la amenaza interior del orden, en el intruso al que se está permanentemente expuesto, en el enemigo que no se tiene afuera, enfrente, sino dentro, al lado. El enemigo externo es sustituido por el «enemigo interno... el extranjero interno —el inmigrante, el mestizo, el apátrida, el prófugo, el refugiado—» que encarna la amenaza, provoca el miedo, el rechazo y el odio reactivos. Esta figura, a diferencia del enemigo externo, no es claramente identificable en sus intenciones ni en su fuerza, es:

[...] demasiado semejante y próximo como para poderlo combatir explícitamente; y demasiado diferente y huidizo como para poderlo integrar. No es ni lo uno ni lo otro; no pertenece del todo ni a nosotros, ni a ellos: porque es justamente la entidad que rompe la lógica binaria, el enfrentamiento y el choque 'a dos' al que la Modernidad nos ha habituado...

Y por eso da miedo: porque no se le puede responder ni con una lucha frontal, ni con una aceptación indiscriminada. No queda sino mantenerlo en el umbral que él ha cruzado ya, amenazando continuamente con expulsarlo, pero sin ninguna posibilidad real de hacerlo².

Tal reconfiguración del otro se inscribe en una condición epocal caracterizada por la paradójica coexistencia de prácticas globales de homogeneización y de implosión/represión de particularismos: «La caída de los muros externos ha sido sustituida por el empuje irresistible, porque es con

² *Ibid.*, p. 74.

frecuencia inconsciente, a erigir nuevos y exclusivos muros internos»³. En ellos se sitúan y a ellos responden las nuevas formas de dominación cuyo ejercicio muestra que «el mecanismo sacrificial siempre está preparado para entrar en funcionamiento».

Si entendemos por tal mecanismo la lógica del sometimiento de unos por otros —a cuyo ejercicio le ha sido constitutiva la fabricación del otro como amenaza a la que hay que asimilar, aislar, excluir o eliminar—, la cuestión que está en juego es el anudamiento entre la construcción del otro como la amenaza interior y la reactualización del mito de la comunidad en las nuevas versiones que siguen arrastrando la pretensión de cumplimiento de la comunidad total, indivisa; haciéndolo al hilo de esa figura a la que se le ha dado el nombre de *consenso*. Figura en la que vuelve a cobrar cuerpo la fuerza del mito de la comunidad idéntica a sí misma y en la que puede advertirse, en consecuencia, la repetición ininterrumpida del inicio que hace del mito, mito; inevitable expresión, como afirma Esposito, de todo proyecto desmitificador, pues:

[...] la «máquina mitológica» se alimenta de la carga energética del propio objeto en el mismo momento en el cual lo replantea potenciado: mito del mito, mito del mito [...]. Si hay algo que el mito no puede tolerar es su interrupción, dado que él *no es más que la ausencia de interrupción*⁴.

Estas palabras invitan a hacerse la pregunta por aquello que del moderno mito político de la comunidad llega hasta nosotros bajo nuevas formas. Porque el mito político, como observa Esposito, no es lo que despoja de su valor esencial a la democracia sino la atribución misma de ese valor, cuyo contenido no es otro que el cumplimiento de la comunidad total en cuanto referencia constitutiva de la mítica representación de la democracia. Y porque el mito político no es «aquello que le impide representar el Bien sino aquello que se lo ordena. No su inacabado formal sino su cumplimiento sustancial. Es ese cumplimiento el que es mítico y al mismo tiempo totalitario»⁵.

No son pocas las interrogantes que se desprenden de tal planteamiento, entre ellas, ¿qué ocurre hoy cuando el mito de cumplimiento de la comunidad total ya no tiene su anclaje en las ideas de Pueblo y de Nación? ¿Qué hacen las nuevas versiones del mito de la comunidad con la democracia y con la política? Estas cuestiones nos reenvían a la idea de política en la cual arraigan los discursos que saturan las sociedades actuales y atraviesan continuamente nuestras prácticas, aunque pocas veces dirijamos nuestra atención hacia lo que ellos nombran y, a la vez, no nombran, tras la noción general de política que, pese a sus diferencias y tras ellas, comparten. Se trata de la

³ *Ibidem*.

⁴ R. Esposito, *Confines de lo político*, Trotta, Madrid, 1996, p. 109.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

idea condensada en la definición de la política como *arte de lo posible*, en la cual *arte* viene a decir *técnica de gestión y posible*, ese realismo de los objetivos y medios para la solución de necesidades siempre postergables de los individuos y grupos sociales. De cara a las interrogantes enunciadas retomaré el firme cuestionamiento que realiza Rancière a esta idea de la política, e intentaré responderla desde su inusual modo de hacerse cargo de aquello que hoy se llaman política y democracia⁶.

Si la comunidad de destino nacional fue el metarrelato sobre el cual se erigió el «contrato social» como la gran metáfora fundadora de la racionalidad política moderna que, con sus variaciones, presidió las formas de gestión y organización de la vida social, actualmente un nuevo mito de la comunidad cobra cuerpo en el relato de un «estado idílico de lo político» asociado al modelo de la «democracia consensual» o «posdemocracia», como prefiere llamarla Rancière, para nombrar con esta palabra la paradoja constitutiva de lo que hoy se entiende por democracia, a saber, la exaltación «de la práctica consensual de borrado de las formas del obrar democrático». Porque se trata de esa práctica que opera legitimando un modo de democracia que ha quedado reducida al juego de los dispositivos estatales y las búsquedas de equilibrio entre los intereses parciales, una vez liquidado el litigio político fundamental concerniente a «la cuenta misma de las partes», al conflicto por la cuenta de los sin parte y sin cuenta. Y, con ello, la anulación de un singular «modo de subjetivación de la política» por el que el obrar democrático deviene tal en cuanto interrumpe todo orden de distribución y gestión de los cuerpos.

En tal liquidación —que es al mismo tiempo la de la política— radica el sentido de la llamada democracia consensual imaginada como el acuerdo racional entre las partes —individuos, grupos sociales o países— que prefieren la negociación al conflicto como la mejor manera, para cada parte, de lograr la mejor parte que las circunstancias permitan *objetivamente* esperar. Para que la supresión del litigio se lleve a cabo, prosiguiendo con Rancière, la posdemocracia presupone a las partes y a su comunidad como ya constituidas y «la cuenta de su palabra como idéntica a su ejecución lingüística»; de ahí que su funcionamiento involucre el anudamiento entre dos regímenes determinados: el régimen de la *opinión* y el régimen del *derecho*, postulados ambos «como de identidad completa de la comunidad consigo misma». En el primer régimen —desde la determinación de un mundo donde todo es visible, todas las partes se cuentan y todo conflicto es objetivado como un problema limitado a la ausencia de medios para su solución— se trata de la incesante presentación de la comunidad idéntica a sí misma en cuanto comunidad de la *opinión pública* «que pone a cada uno en su lugar, con la opinión que conviene a ese lugar». En dicho régi-

⁶ J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996. (Me apoyo básicamente en el capítulo denominado «Democracia o consenso»).

men, las partes —homogeneizadas— cuentan como individuos y grupos de la población reducida a muestras y medidas estadísticas de sondeos de opinión, y la comunidad por su identificación con la suma de las opiniones, la homogeneización de sus partes, sus cuentas y sus objetos de litigio. Por ello, observa Rancière, «nada puede suceder en nombre del pueblo, como no sea el balance de las opiniones y los intereses de sus partes exactamente enumerables»⁷.

Se trata, así, del régimen que construye el *decir político* estándar y estandarizado, al cual se asocia la llamada *auténtica* participación política masiva a través del espectáculo de los medios de comunicación, con la política finalmente reducida a noticias, entrevistas, encuestas, sondeos de «opinión», etc. O, para decirlo de otra manera, las formas de participación política trasladadas hacia las formas de organización de los medios de comunicación en las que el *arte de lo posible* adquiere la forma de gestión de la opinión, de imposición de un orden discursivo, de un orden del *decir político* al cual Baudrillard⁸ ha denominado y analizado como orden del *simulacro*. De ahí que el régimen posdemocrático de la opinión, bajo el orden del simulacro, al hacer de la opinión un objeto que depende de su producción y consumo masivo, liquida la dimensión política de la opinión pública y el espacio público de aparición del litigio político. Parafraseando a Baudrillard, una vez suprimido todo destello político queda la ficción de una opinión pública.

El reemplazo del conflicto de la cuenta de las partes sin parte y sin cuenta —que ellas nombran y en el cual cuentan como partes— por el del intercambio entre interlocutores como partes ya dadas, presupone asimismo, prosiguiendo con Rancière, un «modo particular de visibilidad del derecho como *arkhé* de la comunidad», en el cual la política se constituye como ausencia mediante la conversión del litigio político en litigio jurídico. De esta manera, si en la posdemocracia el régimen de opinión suprime las formas del litigio político, el régimen del derecho lleva a cabo tal supresión produciendo un régimen de identidad de la comunidad consigo misma desde un concepto de derecho que procede a la identificación entre la comunidad y el derecho como su esencia. Lo *Uno* reaparece en «un régimen de unidad de todos los sentidos del derecho, postulado como régimen de identidad de la comunidad»⁹, en el cual, tras la aparente sujeción de lo estatal a lo jurídico se da la sujeción de lo político a lo estatal a través de lo jurídico y, con esta sujeción, la legitimación posdemocrática del Estado, en cuya lógica se coloca a la política como ausencia: «Hoy en día, el Estado se legitima al declarar imposible la política», lo que a su vez «pasa por la demostración de su propia impotencia»¹⁰.

⁷ *Ibid.*, p. 133.

⁸ En Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1993.

⁹ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, p. 137.

¹⁰ *Ibid.*, p. 139.

Asimismo, dicha conversión comporta la proliferación de lo jurídico, expresada en la multiplicación y redefinición de los derechos con vistas a la introducción del «derecho, los derechos, la regla del derecho y el ideal jurídico en todos los circuitos de la sociedad»¹¹; no sólo adaptándose a sus movimientos sino también anticipándolos. Sin embargo, como enfatiza Rancière, se trata además de la instauración de un régimen de derecho conforme al consenso, en el cual el litigio de las partes por sus derechos —como litigio político en y por el que las partes se constituyen— es sustituido por la figura de un derecho *flexible* en un juego especular con la flexibilidad social, donde cada parte ya dada refleja la identidad de la comunidad consigo misma como comunidad de derechos.

Lo que aquí está en juego es justamente la disolución de la comunidad como comunidad de litigio político y su constitución como un balance de las partes ya dadas en cuanto reflejo de la esencia de una comunidad jurídicamente determinada. En este balance, la ciudadanía «local y asociativa» es postulada como empresa que torna visible la identidad entre la comunidad así constituida y el individuo concebido como «el microcosmos del gran todo», el gran todo conformado por el intercambio de derechos y opiniones. De este modo, contrariamente a lo argumentado por las tesis comunitaristas, los planteamientos de Rancière apuntan a mostrar, con gran acierto, que no se trata del reinado del narcisismo como desencadenamiento del individualismo sin límite, pues:

En el espejo de Narciso lo que se refleja es la esencia de esta comunidad. En él se ve el 'individuo', en él se le exige verle como militante de sí mismo, pequeña energía contratante que corre de vínculo en vínculo y de contrato en contrato al mismo tiempo que de goce en goce. Lo que se refleja a través de él es la identidad de la comunidad consigo misma, la identidad de las redes de la energía de la sociedad y los circuitos de legitimación estatal¹².

En este juego de espejos que opera mediante los dispositivos del régimen de la opinión y del régimen de derecho, la única forma de ser-en-común es la fabricada por la lógica consensual. Con ello tiene lugar «una nueva visibilidad del otro en la desnudez de su diferencia intolerable, [que] es verdaderamente el resto de la operación consensual». La partición reaparece, pero acusando o neutralizando la alteridad del otro en cuanto forma de subjetivación política en la que se muestra la cuenta de los incontados y, consecuentemente, constituyendo «un uno-que-sobra» como amenaza para la comunidad consensual:

La guerra de todos contra todos, la constitución de cada individuo como amenaza para la comunidad, son el estricto correlato de la búsqueda consensual de la

¹¹ *Ibid.*, p. 140.

¹² *Ibid.*, p. 144.

comunidad enteramente realizada como identidad refleja en cada miembro del pueblo y la población. La supresión de la distorsión reivindicada por la sociedad consensual es idéntica a su absolutización¹³.

En este punto, resultan cruciales las siguientes preguntas hechas por Esposito: «¿Cómo desfondar esta lógica opresiva y opresora? ¿Cómo utilizar el potencial de transformación que el tránsito del enemigo externo al enemigo interno lleva dentro, sin resbalar hacia una nueva, y más incontrolable, forma de xenofobia?»¹⁴. Tales interrogantes reclaman la tarea de repensar la comunidad, pues está en juego la apertura a la cuestión de la alteridad, a la cual se anuda un nuevo trazado de comunidad liberado de la impronta de lo *uno*, incluso en el reconocimiento de la diferencia cuando se la entiende bajo tal impronta como su fondo común. En estas preguntas resuena la invitación a considerar la comunidad como uno de esos problemas cuya contemporaneidad no consiste en su adaptación a las circunstancias del presente sino en su abrirse al ejercicio del pensamiento «inactual» en el sentido nietzscheano; es decir, el pensamiento que no busca restaurar, reafirmar o re-formar sino fracturar las figuras que permiten instalarnos cómodamente en el presente, moviéndose contra aquello que en él tiene la fuerza de lo incuestionable, haciendo estallar lo homogéneo, disolviendo totalidades, fracturando lo continuo, multiplicando los trayectos, dispersando y diseminando el sentido. Tal y como sostiene Esposito:

[...] quizá sea mejor una concepción de la contemporaneidad de los problemas que no coincida con su recambio estacional. Ningún problema —es demasiado obvio precisarlo— nos pertenece más intensamente que aquellos que han sido pensados «desde siempre». Ninguna palabra es más nueva —en el sentido de descubrimiento y sorpresa— que las que arrastran la responsabilidad de una larga historia: incluso cuando aparecen desgastadas por el tiempo o extinguidas por su consumo irreflexivo. Es justamente entonces cuando requieren un nuevo planteamiento y una más calibrada inversión de pensamiento. Naturalmente, con tal de que [...] se presten a una suspensión, a una especie de *epoché* del normal circuito comunicativo y estén dispuestas a una radical conversión semántica¹⁵.

¿*Qué comunidad?* Indudablemente, no la comunidad que, fundada en la «esencia del género humano», confiere identidad última al individuo como singularización del universal «hombre»; ni la comunidad postulada desde el mismo destino común, el mismo proyecto, los mismos ideales políticos, o el universalismo jurídico construido como la formal igualdad de todos ante la ley. Tampoco la comunidad consensual de la posdemocracia, ni la universal comunidad de diálogo fundada en el ideal comunicativo (la protagonista comunidad habermasiana). No la comunidad referida a los que tienen la misma raza, la misma lengua, la misma cultura, el mis-

¹³ *Ibid.*, p. 147

¹⁴ Esposito, «Enemigo, extranjero, comunidad», p. 75.

¹⁵ Esposito, *Confines de lo político*, p. 14.

mo sexo, o la misma religión; ni la comunidad invocada por el abstracto «retorno de la sociedad civil» sustentado en el tejido institucional que pasaría a constituirse en una especie de *oikos* público para la manifestación de identidades colectivas supuestas como ya dadas. En suma, ni viejas ni nuevas formas de *reductio ad unum*, si aceptamos que a esta lógica le ha sido consustancial la violencia hacia las irreductibles pluralidad y diferencia constitutivas de las formas de vida social.

Entonces, ¿*Qué comunidad?* Responder a esta pregunta desde el nexo entre comunidad y alteridad implica, como intentaré mostrar, un giro radical en el modo de pensar la comunidad y no simplemente reinterpretarla de cara a las circunstancias actuales. Con ello quiero decir que no se trata sólo de incluir en el léxico político la reivindicación de la diferencia, de las diferencias, pretendiendo con ello el reemplazo de *lo Mismo* por *lo Otro*. La tarea se vuelve más compleja, porque está en juego, entre otras cuestiones fundamentales, liberarse del principio de identidad que funda lo Mismo y lo Otro, deconstruir la lógica de *la identidad-diferencia* que funciona en la autoidentificación y en la identificación del otro, cuya diferencia se sitúa en un orden no ajeno al regulado por dicho principio. Se trata, pues, del cuestionamiento radical de dicha lógica, del modo mismo en que se constituye la identidad de la comunidad, sin lo cual tal reivindicación no es sino el reverso de la comunidad idéntica a sí misma.

Se trata de liberar la comunidad de su mito, porque tal liberación supone, en primer lugar, el radical cuestionamiento de las viejas y nuevas formas del discurso totalizador de la democracia, así como de las prácticas mediante las cuales se ejerce lo que Esposito señala como «totalitarismo democrático». Y porque, por otro lado, no se trata tanto de las específicas ideas y valores que se tejen en los discursos, cuanto de la lógica que los atraviesa: la lógica de lo *Uno* que ha operado y continúa operando bajo el fervor por el consenso, el cual sostiene el entendimiento y uso de la idea de comunidad en la convicción según la cual las creencias, maneras de pensar, normas de acción y valores de un colectivo que apela a su identidad, deben ser asumidas del mismo modo por todos sus miembros. Entendimiento y uso por los que la comunidad consensual contiene una paradoja, a saber, que la postulación del derecho a la diferencia frente a los otros comporta al mismo tiempo su negación cuando se trata de actos colectivos de identidad hechizados como Narciso por su propia imagen.

2. Cuando entra en escena el otro

Liberar a la comunidad del mito de la comunidad es la tarea en la cual convergen las perspectivas de pensadores como Derrida y Esposito (no los únicos, por supuesto), en cuya complicidad de tono es posible advertir el anudamiento entre comunidad y alteridad implicado en la fecunda conver-

sión semántica que llevan a cabo de la palabra comunidad, en el modo de pensarla interrumpiendo su mito. Desde luego, aquí apenas ofreceré un acercamiento a tal conversión y a lo que ella nos da que pensar.

Comenzaré, pues, retomando algunos de los planteamientos en los que Derrida¹⁶ pone en juego una perspectiva decididamente comprometida con dicha interrupción, en la cual se tejen su particular manera de entender la relación de alteridad, su propuesta de una «cierta política de la amistad» y su radical replanteamiento de la comunidad. Veamos de qué forma.

Para Derrida¹⁷, no existe ni puede existir una ética de la alteridad radical si se renuncia a la concepción del otro como un *alter ego*. Por una parte, porque esta renuncia comporta en el orden ético ejercer el gesto inherente a todo acto de violencia: «Si el otro no fuese reconocido como ego, toda su alteridad se vendría abajo». Es justamente la constitución del otro como *alter ego*, y su aparecer como tal, lo que le constituye en su irreductible alteridad, o en otras palabras, irreductible a «otro yo-mismo», «a mi ego»; es tal constitución y su modo de aparecer lo que le permite al otro «decir, como a mí, 'ego', y por eso es el otro, y no una piedra o un ser sin palabra en mi economía real. Por eso, si se quiere, es rostro, puede hablarme, oírme, y eventualmente mandarme». Por otra parte, porque del otro —que para mí es otro *ego*— puedo saber que «se relaciona conmigo como con otro», puedo saberme que soy «otro para el otro», sin lo cual carece de sentido el movimiento de trascendencia hacia el otro como apertura a la no-violencia ética planteada por Levinas.

Sin *alter ego* y sin la disimetría que constituya la relación de alteridad, la violencia «sería una violencia sin víctima... [y] sin autor», y, consecuentemente, una violencia que no podría afrontarse. Si el otro no fuese un ego «en cierto modo, lo mismo que yo», si no fuese un *alter ego*, no sería ese otro con el cual me relaciono como otro, no accedería al sentido del otro en su irreductible alteridad, no «hablaría al otro como otro a partir de su aparecer-para-mí-como-lo-que-es: otro». Así, pues, en la anulación del otro como *alter ego* radica la posibilidad de la violencia; mientras que, contrariamente, acceder al otro como *alter ego* es el gesto que se aproxima a la no-violencia e implica al mismo tiempo saberme que yo soy «también esencialmente el otro del otro». Por ello, puede decirse que la relación de alteridad comporta una extraña relación: la disimetría en la cual no puedo reconocer al otro como otro más que en la diferencia.

¹⁶ Sigo aquí especialmente los siguientes textos de J. Derrida: «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas», en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210; *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1994; y *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, particularmente el primer capítulo denominado «Inyunciones de Marx».

¹⁷ En «Violencia y metafísica», tales planteamientos expresan el desacuerdo de Derrida con el cuestionamiento de Levinas a Husserl en los términos de su neutralización de la alteridad infinita del otro, de su reducción a lo mismo por haber recurrido a la concepción del otro como un *alter ego*.

Cuando Derrida afirma que no existe *différance* sin alteridad, ni alteridad sin singularidad, ni singularidad más que en el «aquí-ahora»; como cuando sostiene que «la heterogeneidad abre a lo contrario, se deja abrir por la fractura misma de aquello que afluye, viene o queda por venir —singularmente otro—»¹⁸, lo que nos está diciendo, entre otras cosas, es que la diferencia entendida como una relación con lo que es otro —luego con la alteridad, con la singularidad del otro y de lo otro— también es una relación con lo que viene o queda por venir como acontecimiento (que no refiere al hecho de que algo ocurra o alguien llegue). Nos está diciendo que el pensamiento de la diferencia lo es de la singularidad del acontecimiento, de la experiencia del venir que acontece desde el otro y lo otro, de la experiencia irreductible a lo previsible o lo programable, pues remite a lo otro y al otro que no puedo ni debo determinar de antemano, al otro que no puede ni debe permitir que se le determine de antemano. De este decir puede sostenerse que contiene a la vez la respuesta a una llamada y propiamente una llamada: la del pensamiento antimítico de la comunidad que, particularmente en su excepcional libro *Políticas de la amistad*, asume la contradicción sin pretensiones de superarla o, mejor, que se hace cargo de la paradójica comunidad siempre por-venir. El pensamiento hecho de desafíos «*al buen sentido*», como el mismo Derrida afirma, pues contraviene la partición universalidad/singularidad fundadora de otras oposiciones, desde y con las cuales ha funcionado el modelo heredado de la política y el de la comunidad política: «por una parte el secreto-privado-invisible-ilegible-a-político, en el límite sin concepto, por otra parte lo manifiesto-público-testimonial-político privado y lo público, homogéneo al concepto»¹⁹.

Partición y oposiciones que han impedido formar y forjar con el lenguaje la singular comunidad de singularidades: la extraña comunidad de la no-pertenencia y de la completa diferencia, carente de medida común y prescripción, sin presencia ni semejanza, sin proximidad, esencia o conveniencia; de ahí su pregunta y su respuesta: «¿Fin de la *oikeiōtēs*? Quizá». La extraña comunidad en la cual la llamada —a quien se le dice ven— que se hace a los amigos que sólo «buscan reconocerse, sin conocerse», involucra incluso una ruptura más radical, a saber, que la llamada no se les hace en cuanto semejantes sino como desemejantes y, quizá, como irreconocibles y potenciales enemigos; pues con esta llamada a quienes a su vez nos interpelan no se pide «que sean semejantes a mí, a nosotros». A esta comunidad se refieren enunciados constitutivamente paradójicos como el de Blanchot: «comunidad de los que no tienen comunidad», que, al decir de Derrida, resulta insostenible, inconcebible, ilegible, «*risible incluso... a la burla de la buena conciencia filosófica, aquella que puede creer mantenerse a la sombra de las Luces*»²⁰.

¹⁸ Derrida, *Espectros de Marx*, p. 47.

¹⁹ Derrida, *Políticas de la amistad*, p. 306.

²⁰ *Ibid.*, pp. 61-62.

Al forjamiento en el lenguaje de esta misteriosa comunidad se encamina la propuesta derridiana, como respuesta a una llamada —Nietzsche, Blanchot, Bataille— y como llamada a quienes puedan formar y forjar el pensamiento por venir de la comunidad por venir. El pensamiento que hace sitio a lo que, desde las referidas oposiciones, ha sido excluido como algo ajeno a la *res pública* y, consecuentemente, como lo que «no podría fundar una política», a saber, «la amistad». Pero se trata de una concepción otra de la amistad, liberada de las categorías que han constituido su modelo en términos de reciprocidad, proximidad, similitud, conocimiento, etc. Se trata de una concepción que «vuelve a poner en cuestión aquello que “amistad” ha querido decir siempre» y que involucra recordar y re-crear una pregunta, esa:

[...] en cuya novedad se conservara la forma misma que le dio Platón en el *Lisis* en el momento de despedirse con un fracaso: no «¿qué es la amistad?», sino «¿qué es el amigo?». ¿Quién es él? ¿Quién es ella? *Quién*, desde el momento en que..., todas las categorías y todos los axiomas que han constituido el concepto de amistad en su historia han resultado estar amenazados de ruina: el sujeto, la persona, el yo, la presencia, la familia, la familiaridad, la afinidad, la conveniencia [*oikeiōtēs*] o la proximidad, y así, una cierta verdad y una cierta memoria, el pariente, el ciudadano, y la política (*polítes* y *politeía*), el hombre mismo —y desde luego el hermano que lo capitaliza todo²¹.

¿Quién? El quién de la amistad no es el próximo, el prójimo, sino aquel al que se llega a llamar amigo en la experiencia misma de la relación de alteridad: dejando venir al otro como otro, como el otro que me hace salir de mí mismo y a la vez es «condición de mi inmanencia». El quién de la amistad es el otro-los otros, público[s] o privado[s], a quien no se pide que sea como nosotros ni se busca conocer, sino reconocer, y que, como se ha señalado, incluye también al enemigo irreconocible. Por ello es también el quién relativo a nosotros, a la pregunta sobre quiénes somos cuando decimos «nosotros».

La apuesta de la pregunta por el quién de la amistad, prosigue Derrida, es también política, pues cuando ella se plantea rompiendo con las categorías y axiomas a los cuales refiere en el fragmento citado más arriba, políticamente pasa algo: se abre en la política —no en la que tanto preocupa y ocupa a «los políticos y los politólogos»— un espacio a «una cierta política de la amistad», ésta en la cual los amigos de la verdad, sin estar instalados en ella ni poseerla, muestran «una contradicción que habita el concepto mismo de comunidad [donde] lo común es raro, y la medida común... una rareza para los raros» y, en el mismo gesto, denuncian aquello que hacen los dogmas del *ser-común* y *ser-en-común*: «nunca otra cosa que razonar para apresar»²².

²¹ *Ibid.*, p. 324.

²² *Ibid.*, p. 64.

Si lo común no es lo común de una comunidad dada, tanto lo común como la comunidad se vuelven problemáticos y, consecuentemente, convocan a plantearse la cuestión relativa a lo que quiere decir *común* y *comunidad* cuando estas palabras ya no dicen lo que se había creído que decían. Se trata, como advierte Derrida, de una cuestión que no sólo nos arrastra al vértigo semántico, sino que también concierne a las preguntas «¿qué hacer políticamente con la necesidad de ese vértigo?» y «¿qué otra política puede dictarnos esa otra comunalidad de lo ‘común’?». Desde luego, estamos frente a preguntas para las cuales no puede haber respuestas tranquilizadoras, y la siguiente hipótesis, planteada por el mismo Derrida, es una de ellas: Si la amistad vuelve sin valor el valor de lo común para pensarla, si la amistad se configura como el lugar que interrumpe el ser-común y el ser-en-común, entonces la amistad no responde al orden de lo común ni al de lo no-común, al de la pertenencia ni al de la no-pertenencia, al de la proximidad ni al de la distancia, al del adentro ni al del afuera. Tampoco, en consecuencia, al orden de la comunidad cuando ésta nombra la pretensión de medida común, pues la amistad «apela a significaciones completamente diferentes a las de la parte o lo común».

Justamente por no responder a dichos órdenes, la cuestión de la amistad en sus alcances políticos es, fundamentalmente, la apertura a lo que queremos, podemos y debemos decir(nos), cuando con la palabra comunidad no se quiere disolver la alteridad del otro, cuando asumimos, también con Derrida, «que no se trata ya de fundar la democracia, sino de abrirse al porvenir, o más bien al ‘ven’ de una cierta democracia [...] que no sea ya un insulto a la amistad [pensada] más allá del esquema homofraternal y falogocéntrico»²³. Y, sobremanera, cuando nos está dando a pensar que cualquier comunidad política sin referencia al principio de alteridad es una comunidad establecida con ausencia de justicia, pensada ésta más allá del derecho y de la moral, más allá aún de la juridicidad y de todo moralismo. Porque la justicia como relación con el otro (Derrida retoma aquí el planteamiento levinasiano) no es la justicia distributiva —el lugar para la igualdad que se calcula y da lugar a esa forma de hacer justicia limitada a la restitución y resolución jurídica—, sino la «incalculabilidad del don y singularidad en la exposición no-económica a otro»²⁴.

La justicia de la que aquí se habla no es la que sólo compensa un agravio, restituye algo que se debe o aplica un derecho; tampoco la que sólo viene a reparar la injusticia, sino la del don al otro como el don de lo que no se tiene, la del don «sin deuda ni deber». La justicia de la que aquí se habla es la de la relación con el otro como otro y, en consecuencia, la que no se deja reducir a la armoniosa conjunción de los diferentes y de los desacuerdos, pues su «condición destotalizante» lleva consigo «la

²³ *Ibid.*, p. 338.

²⁴ Derrida, *Espectros de Marx*, p. 36.

necesaria dis-yunción» por la cual se mantiene abierta a la alteridad del otro, a su venida como singularidad absoluta e inanticipable. Así, pues, se trata de la justicia que reclama y a la vez rige esa comunidad siempre porvenir, esa paradójica «comunidad de los que no tienen comunidad», esa comunidad en la cual se deja aparecer la opacidad de las irresolubles tensiones que atraviesan las relaciones con el otro sin ceder a la pretensión de la absoluta transparencia de la comunidad y a la de su cumplimiento total. Esa comunidad que no busca:

[...] mantener unida la disparidad, sino el colocarnos allí donde la disparidad misma *mantiene la unión*, sin perjudicar la *dis-yunción*, la dispersión o la diferencia, sin borrar la heterogeneidad del otro [...] [que] nos pide que nosotros vayamos al *porvenir*, que nos juntemos en ese nosotros, allí donde la disparidad va a ese singular *juntar*, sin concepto ni garantía de determinación, sin saber, sin o antes de la sintética junción de la conjunción o de la disyunción. La alianza de un volver-a-juntar sin con-junto, sin organización, sin partido, sin nación, sin Estado, sin propiedad [...] ²⁵.

Esa extraña comunidad también tiene resonancias en las reflexiones de Esposito, quien, a partir del reconocimiento relativo a la mítica y totalitaria pretensión de cumplimiento de la comunidad total como referencia constitutiva de la representación de la democracia, cuestiona la contraposición que el pensamiento político ha establecido entre el mito en su acepción política —como el riesgo que siendo exterior a la democracia constituye su amenaza— y la democracia como régimen político capaz de enfrentar el mito y asegurar así la transparencia de la política. Y, con esta contraposición, su presupuesto: el concerniente al «nexo orgánico entre mito y totalitarismo» ²⁶.

Frente a esta bipolaridad, que coloca por un lado el nexo entre democracia y valor, y por otro, el nexo entre mito y totalitarismo, Esposito sostiene, a contrapunto de la tradición liberal-ilustrada, que «el totalitarismo no es lo otro, sino el *revés* de la democracia». Su crítica a la separación linealmente establecida por el humanismo liberal entre democracia y totalitarismo atraviesa dos convicciones presentes en tal separación: la concerniente a la dicotomía mito/democracia, en cuanto dicotomía ético-política fundada en «el valor esencial de la democracia», y la relativa a «la definición de la democracia *como* valor». Se trata, entonces, de cuestionar la condición de valor esencial que el mito político atribuye a la mítica y totalitaria pretensión de cumplimiento de la comunidad y, a la vez, de identificar en la concepción de la democracia como valor: «su propio mito que continuamente la acompaña y que corre el riesgo de transformarla en su opuesto-presente: la tiranía totalitaria» ²⁷.

²⁵ Derrida, *Políticas de la amistad*, p. 43.

²⁶ Tal cuestionamiento es expuesto en dos capítulos de su libro *Confines de lo político: «Democracia» y «Mito»*.

²⁷ Esposito, *Confines de lo político*, p. 42.

Tejiendo uno con otro estos movimientos —el cuestionamiento de dicha condición y de la sinonimia establecida entre democracia y valor—, el pensamiento que interrumpe el mito político de la comunidad es el pensamiento que subtrae la democracia a su mítica autorrepresentación como encarnación de lo Uno, el Bien, la Justicia; el pensamiento para el cual la comunidad no es el valor, la finalidad ni el contenido de la democracia²⁸. El pensamiento, en fin, que deconstruye en el interior mismo de lo político toda pretensión totalizante y, con ello, libera a la democracia del objetivo de realización de la comunidad plena, idéntica a sí misma. Sobremanera, porque aceptando «la definición *negativa* de la democracia como «ausencia de comunidad»», lo hace convirtiendo afirmativamente tal ausencia en «presencia» o «intensidad» imprescindible a la democracia: «La vida de la democracia está ligada a la percepción de tal intensidad. A su interminable atención. En este sentido esa ausencia debe estar *también* presente: como el límite externo e interno que parte la democracia y la suspende, o la expone, a su otro, a su imposible exceso»²⁹.

Por ello, la interrupción de dicho mito presupone el abandono del lenguaje politológico, jurídico, sociológico o económico, ese abandono que lleva a descubrir en la pretensión homogeneizante el suelo en el cual arraigan «la debilidad y la disolución de la democracia». Ese abandono que, al decir de Esposito, Bataille tradujo en la recepción de otro mito como la única forma de oponerse «al mito “monocéfalo” de la democracia» enunciado como «mito de la ausencia de mito, mito sin mito», es decir, el de una «sociedad “policéfala” [...] que ponga en movimiento el carácter “acéfalo” de la existencia».

Lo que esta sociedad evocada por Bataille quiere decir no es otra cosa que «el hundimiento de todos los mitos fundacionales de la política, el abandono de cualquier radicación en una patria común», ese lugar irrenunciable de la «metafísica de la Pertenencia» en virtud de la cual se produce la incesante recreación «de la comunidad del mito y del mito de la comunidad», y, con ello, la apertura al pensamiento antimítico de la comunidad y de la democracia cruzado por esa paradoja que consiste, por una parte, en la asunción de su ejercicio como pensamiento del límite del mito —no de su final— y, por otra, en el reconocimiento conforme al cual «una vida sin mito no es pensable ni ausplicable» pues coincidiría «con una vida sustraída a la palabra, a la esperanza, a la obra». Paradoja por la cual el pensamiento antimítico deviene tal en virtud de que fractura la continua

²⁸ *Ibid.*, p. 51. Se trata del pensamiento que se inicia con Nietzsche y su ejercicio deconstructivo de la autovaloración extrema de la democracia «como el valor político por excelencia» y de la solicitud de retorno a los valores que se presuponen traicionados por la democracia, y prosigue con las teorizaciones postnietzscheanas de la democracia elaboradas por Weber, Kelsen y Shumpeter, quienes, a juicio de Esposito, convergen en «sustraer toda palabra política a la comunidad. Y todo valor comunicativo a la democracia».

²⁹ Esposito, *Confines de lo político*, p. 52.

pretensión de reunificar las voces. Mas, como advierte seguidamente Esposito:

[...] no con el sentido de abolición de aquello que es ‘común’, y por tanto de retorno a un nuevo Absoluto individual [...] Sino, al contrario, en aquello que reabre la inmanencia absoluta –del individuo y de la comunidad– a la superación del límite, a la diferencia compartida de una comunidad de singularidades³⁰.

Así pues, la comunidad de la cual nos habla Esposito es la comunidad incompleta, sin pretensión de cumplimiento total y, por ello mismo, la comunidad irrepresentable e indecible, la que no disuelve, en nombre de la organicidad y la absoluta transparencia, sus diferencias, fricciones y conflictos. Es, en fin, la comunidad que desafía la obsesión por la inclusión de las prácticas sociales en un único y orgánico cuerpo social, en un único núcleo político, jurídico y cultural, en un único sistema simbólico. Y, consecuentemente, la comunidad en y por la que la experiencia democrática rompe la forzosa homogeneidad, las múltiples formas de ocultamiento y cancelación de la diferencia y la alteridad, si acordamos con este autor entender la democracia como aquello de lo que no existe esencia en nombre de la cual proceder a su refundación, como aquello:

[...] que no ilusiona y no consuela, que no sueña con terribles conclusiones: lo uno, la inmanencia, la transparencia [pues ella] no hace más que abrir —o abrirse a— aquel espacio de libertad que coincide con una inesencialidad irremediable, es decir, con nada que no sea la propia existencia. Ella conserva amorosamente las trazas del propio ‘vacío político’. Conserva y cuida incluso al huésped más inesperado, al más extranjero.

Y, también:

Sostener lo incommunicable, salvar a los individuos de ese exceso de transparencia que ininterrumpidamente los arrastra a una comunicación sin final. Bajar la voz, apagar las luces, crear silencio. Mientras el silencio de la democracia sea cubierto por la voz de su mito, aquélla seguirá sin despertarse: aunque siga proclamando su valor e intente por enésima vez su cumplimiento. O quizá precisamente por ello³¹.

Me parece que en esta conjugación entre custodia de la alteridad y de lo incommunicable radica el particular aporte de Esposito al pensamiento antimítico de la comunidad, si advertimos que tal conjugación expresa la abierta confrontación a la tradicional idea de la comunidad como lugar de la homogeneización; a la que no escapa la pretensión de imponer a todos los grupos e individuos la supuesta existencia de una descripción verdadera del mundo, ni la convicción relativa a la apriorística existencia de vín-

³⁰ *Ibid.*, p. 110.

³¹ *Ibid.*, p. 56.

culos ontológicos originarios que los sujetos pueden reencontrar identificándose entre sí y consigo mismos. Esta última convicción, que adjudica al lenguaje la originaria esencia comunitaria, cuyo despliegue conduce a la especie humana a su más acabado desarrollo, es la que atraviesa la conocida formulación habermasiana-apeliana de la *comunidad ideal de comunicación*, en la cual se traduce la pretensión de cumplimiento total de la comunidad, su mito.

Con esta llamada de atención sobre el vínculo entre la alteridad y lo incomunicable, Esposito busca poner de relieve la resemantización de la comunidad como tarea que involucra liberarse de la pretensión totalizadora inherente a toda apología comunitarista; en particular, de la modalidad expresada en la propuesta de la relación dialogística-consensual en la que el ideal de total cumplimiento remite a la total transparencia comunicativa, sin interrupción o suspensión del sentido apropiado por los interlocutores. Así, lo que se entiende por incomunicable es, sobre todo, la experiencia de sustraer la lengua a la violencia que siempre la acecha desde dentro, cuestión obviada en la *contraposición jurídica entre lenguaje y violencia* conforme al supuesto de que la simetría entre los interlocutores salvaguarda al primero de la segunda, cuando es tal simetría la que entrega el lenguaje al exceso de violencia. Quiere decir, en consecuencia, que si la comunidad es el lugar de la alteridad y éste el de la existencia del otro en cuanto otro, el otro es la interrupción de lo igual a quien «nada es comunicable salvo precisamente la ausencia o pérdida de comunicación»³².

Quizá no resulte fácil entender tal posición, especialmente cuando con ella se contraviene aquello de lo cual nuestra época se siente orgullosa: la comunicación, el diálogo consensual, la comunidad dialógico-consensual, la comunidad ideal del habla. Pero de lo que se trata, como bien se desprende de los comentarios de Esposito a textos de Benjamin y Blanchot³³, es del cuestionamiento al paradigma comunicativo y su presupuesto de «la plena decibilidad del todo en un horizonte de comunicación ilimitada». Cuestionamiento que tiene entre sus vectores los coincidentes planteamientos de ambos pensadores a propósito del nexo entre lenguaje y violencia. Así, Benjamin plantea «la indecibilidad [como] resto inexpressado en cualquier comunicación [...] su parte más importante», indecibilidad que ni excede ni se contrapone al lenguaje, sino que por el contrario «lo habita y lo moldea como un límite constitutivo del propio decir». Además, este autor establece el principio conforme al cual aquello que la lengua vehicula no son «determinados contenidos de un sujeto a otro [...] sino su propia comunicabilidad, su puro ser lingüístico». Principio del cual:

[...] se extrae una doble consecuencia: primero, que la estructura de la comunicación no es horizontal –o simétrica: llegará a serlo sólo en el tiempo de la propia

³² *Ibid.*, p. 128.

³³ *Ibid.*, pp. 133-150 (correspondientes al capítulo denominado «Palabra»).

decadencia ‘jurídica’– sino vertical... Y segundo, que la lengua humana es definida por una ausencia, que determina una red insuperable de expresado e inexpressado, de comunicable e incommunicable, de voz y silencio desde dentro de la propia palabra ³⁴.

Y Blanchot propone «el *signo* discontinuo, interrumpido, accidentado, de la “palabra errante” [contra la pretensión de] poder absoluto de la comunicación» basada en la supuesta separación entre lenguaje y violencia. Partir, pues, del reconocimiento relativo al hecho de que el lenguaje no es ajeno a la violencia sino que se constituye como su principal vehículo, especialmente cuando ella se oculta como tal y asume la forma dialógica-consensual o de la *comunidad de la comunicación*, fundada en el supuesto de la igualdad de los hablantes y la reciprocidad de las palabras. No sólo porque en la ficción del diálogo funciona la violencia en la palabra y con la palabra, sino porque suponiendo que el diálogo verdaderamente se produjera conforme a la presupuesta relación de igualdad, si «fuese el preludio de la unidad y no de la discordia: [...] ¿no constituiría justamente eso la más insidiosa violencia respecto a la diferencia de quien está en frente?, ¿la cancelación del otro en la lengua del Uno?»³⁵. Y, desde dicho reconocimiento, interrumpir el mito de la comunidad de la comunicación que disimula tal violencia en la determinación de la igualdad de los hablantes y en la reciprocidad de la palabra, interrumpirlo haciendo aparecer el nexo entre violencia y lenguaje, y mostrando:

[...] la indeterminación del lenguaje que: es simultáneamente imposible y necesario. Que, contrariamente a cuanto sostienen todas las éticas de la comunicación, precisamente cuando no comunica nada a nadie revela algo a todos. Que su voz no se transmite de un sujeto a otro, sino que introduce la alteridad en el mismo sujeto. Que no presupone o produce la comunidad ilimitada de la comunicación, sino precisamente su límite constitutivo. El doble y no lo Uno ³⁶.

Se trata, como podemos advertir, de la invitación a liberarnos del modo de resolución del problema de la comunidad en la comunicación entre sujetos de discurso y acción, para hacerse cargo de la aporía que la constituye, a saber, que la comunidad es imposible, siendo esta imposibilidad lo que se comparte ³⁷. Aporía con la cual y desde la cual, la comunidad se sustrae a cualquier forma de traducción en unidad orgánica, pues ella pone en juego ese nexo entre la alteridad y lo incommunicable si apreciamos, como observa Esposito en estrecha coincidencia con Derrida, que *la figura de la*

³⁴ *Ibid.*, p. 138.

³⁵ *Ibid.*, p. 143.

³⁶ *Ibid.*, p. 150.

³⁷ Como lo refiere Esposito en otro texto dedicado a comentar la idea arendtiana de comunidad: ¿Polis o comunitas?, en Fina Birulés (compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 117-129.

comunidad no es la proximidad sino «la distancia [...] que relaciona a los seres humanos en la modalidad de su diferencia». Mas se trata de la diferencia entendida no como aquello que los separa y mantiene en su individualidad, sino como aquello por lo cual la comunidad se constituye a la vez como necesaria e imposible. Necesaria, pues «nos es asignada como nuestra morada inevitable; que nos llama con una voz que no podemos dejar de escuchar, porque procede de nosotros mismos». Imposible porque «coincide con el límite que excluye de antemano su cumplimiento», es decir, su mito.

Es de esta comunidad necesaria e imposible de la que habla Esposito cuando a la pregunta sobre cómo hacer frente a la lógica opresiva y opresora en el nuevo escenario cruzado por la fabricación del enemigo interno, responde que es la palabra comunidad la que ofrece un mejor acercamiento, señalando seguidamente, sin embargo, la condición de sustraerla al uso que de ella hace el comunitarismo en su debate con la tradición liberal; debate que, con razón, Esposito define como insostenible, no sólo filosóficamente, por el hecho de compartir con dicha tradición el mismo presupuesto del sujeto pleno e idéntico a sí mismo, sino también prácticamente, dado su intrínseco nexa con el mito totalitario y sus sangrientas consecuencias:

Esto es así para el individuo separado de los otros e indiviso por sí mismo; pero es así, aún más, para una comunidad definida por la identificación de cada uno de sus miembros con el otro y de todos con la propia esencia común y, por tanto, por la exclusión de cualquiera que no entre dentro de ella. ¿No fue éste el mito totalitario que ensangrentó este siglo? ¿Y no es todavía esto lo que, bajo otro nombre, se presenta de nuevo en las pequeñas patrias, en las comunidades de sangre y suelo, en las tribus rivales que reivindicán cada vez más agresivamente la exclusividad del propio *ethnos*?³⁸.

De esa extraña comunidad se trata cuando observa que su forjamiento discursivo conduce a un ámbito de reflexión no limitado al pensamiento político —aunque se constituye en sus pliegues, transformando su lenguaje—, pues tal forjamiento, en ruptura frontal con la metafísica del sujeto homogéneo y unitario, implica la confrontación de «todo romanticismo de la proximidad y todo patriotismo étnico-cultural». También cuando plantea que la cuestión abierta no es tanto la de ampliar la dimensión social del individuo sino la de profundizar «en la dimensión múltiple, plural, alterada —en el sentido de habitada por otro— del individuo mismo, [es decir, en la] comunidad dividida, lacerada, discordante»³⁹ que el individuo lleva dentro de sí. Cuestión ésta cuya apertura ha sido posible, como observa Esposito, por «la fuerza de presión semántica» que tienen sobre el pensamiento político ciertas *categorías o miradas* provenientes de ámbitos dife-

³⁸ Esposito, «Enemigo, extranjero, comunidad», pp. 76-77.

³⁹ *Ibid.*, p. 78.

rentes a él. Así, toma su importancia la categoría de *metamorfosis* conforme a la particular elaboración de Elías Canetti, cuya puesta en juego rompe con la abstracta contraposición entre individuo y comunidad para hacerse cargo de la irreductible e infinita pluralidad de relaciones y vínculos constitutivos de la vida humana, no como algo externo al individuo sino como aquello que invade su interior, haciéndolo estallar en tanto que individuo y sometándolo a un interminable «proceso de metamorfosis». Mas no en el sentido de mero cambio interno sino en el de:

[...] la convivencia difícil, áspera, problemática con el otro, con infinitos otros de los que uno mismo acaba por ser el lugar de encuentro y de enfrentamiento. Un puro *devenir-otro*, un «ser con» y un «ser-entre», que rompe cualquier proyecto de estabilización y de autoconservación que se pretenda absoluto, definitivo, cumplido ⁴⁰.

También la categoría de «comparecencia», tal y como ha sido elaborada por algunos filósofos franceses contemporáneos —Jean-Luc Nancy entre ellos— para repensar el nexo entre comunidad y libertad en el sentido que puede resumirse de la siguiente manera: Si la libertad no se reduce a una «propiedad o cualidad del sujeto», su independencia respecto del otro, si la libertad no concierne al modo de ser del individuo o de la colectividad sino al de la singularidad, a «su existencia finita, suspendida en el límite de su absoluta contingencia: exactamente lo contrario a cualquier autosuficiencia», no es por referencia al individuo o a la colectividad que se vuelve posible anudar la cuestión de la libertad a la de la comunidad. Es recurriendo a esa «*infinita finitud*» en la cual consiste la libertad cuando esta palabra nombra la experiencia del decidir que lleva «al sujeto fuera de sí, lo expone al riesgo de la relación con el otro», y, por ende, «lo inquieta, lo sacude, lo sustrae a su propia autoconsistencia»; o, en otros términos, cuando nombra:

[...] la presencia del otro, del extranjero, en el interior del yo: no según una forma cualquiera de identificación o de fusión, sino según una modalidad del compartir que une a los individuos mediante su misma singularidad. O, como también se ha dicho, el acontecimiento de la existencia como ser-en-común de la singularidad (J.L.Nancy, 1996) ⁴¹.

Para colocar el punto final a este escrito, sin pretensión de conclusiones, quisiera enunciar algunas notas relacionadas con parte de las cuestiones que nos da a decir y pensar el acercamiento a los planteamientos de Derrida y Esposito.

Comenzaré con la decisiva importancia que tiene la relación de alteridad como hilo que atraviesa y articula la apertura de un singular pensa-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

miento de la comunidad. En éste, se responde e invita a responder de esa comunidad otra: sin totalización, sin futuro, sin ideal de comunidad, sin prescripciones, sin referentes de identidad ni fundamento, sin garantía de determinación, sin cálculos. El radical giro implicado en los aportes de estos pensadores nos invita a pensar que la relación con el otro, concebida y ejercida como relación de alteridad, no impone condiciones ni responde al modelo del contrato, sino que se forma y se forja como una singular apertura y llamada al otro, en la cual no se le pide su predisposición a integrarse ni se pregunta si vamos a poder asimilarlo dentro del grupo, la nación, o el Estado. Tal vez ello dé lugar a la hipótesis de que el potencial creador de la transformación implicada en el tránsito del enemigo externo al enemigo interno —al cual refiere la pregunta de Esposito antes citada— radica en la posibilidad de convertir la borradura de las fabricadas fronteras entre el yo/nosotros y el otro/ellos en el gesto de borrar los restos de lo propio y sondear aquello que del otro hay en nosotros. Ese gesto en el cual y para el cual tanto el yo-nosotros como el otro-ellos constituyen siempre una pregunta.

Prosigo con la siguiente nota, referida al singular modo de vinculación implicado en esa paradójica comunidad que re-liga sin la medida de lo común y de la unificación. Quizá se trate de pensar ese vínculo o ese «entre» en el cual y por el cual los espacios de convivencia ya no pueden ser narrados a la manera del amor al prójimo, o conforme a los lazos fundados en principios universalistas, ni tampoco bajo la forma de la pretendida tolerancia con la diversidad cultural a la que alude el pluralismo convencional. Entre otras razones, porque esta otra manera de decir y pensar la comunidad nos invita a liberarnos de la añagaza del consenso, tanto como de esa bipartición individuo-colectividad en la que ha quedado atrapado el debate entre neo-comunitarios y neo-liberales, confiscándose en éste, a su vez, la palabra comunidad a la que recurren los primeros. Desde esa singular comunidad que Derrida y Esposito ayudan a forjar en el lenguaje, con otro lenguaje, tal vez se trate de pensar ese «entre» con la figura del espacio-tiempo plural y discontinuo en el cual dejamos de ser conforme a la bipartición nosotros/otros y nos reconocemos en la diferencia, es decir, en la otredad del otro y en la de uno mismo —el otro y lo otro que habita en nosotros—, sin nexos con la mismidad y la identidad. O para decirlo de otra manera, tal vez se trate de inventar ese «entre» como la manera de habitar y de ser habitado por esa singular manera de hacer(se) en común de las singularidades que comparecen o se exponen al riesgo de la relación con el otro que, irreductible a un *alter ego* en el sentido de proyección del yo, escapa a cualquier identificación y control. Ese «entre» en el cual la disposición hospitalaria no se traduce en el indulgente reconocimiento del otro mientras éste no afecte la identidad de lo propio sino, por el contrario, en el dejarse afectar allí cuando lo extraño, interior o exterior, pone en cuestión lo que decimos, pensamos, hacemos, sentimos, res-

pecto de nosotros mismos, cuando dejamos de ser dueños de nosotros mismos. Cuando, en fin, suspendemos todas aquellas certezas que nos mantienen tan seguros de nosotros mismos, como atados, para abrirnos a las experiencias que inaugura esa comunidad discordante consigo misma, esa comunidad alterada, excéntrica, policéfala, polifónica.

Y desde esa paradójica comunidad, afrontar el problema que plantea la relación nosotros-ellos, no a partir de los principios de identidad y pertenencia auto-referidas sino desde la distancia respecto de lo que se fabrica como la identidad propia tanto del nosotros como de los otros, o desde la extrañeza que unos y otros sentimos respecto de las referencias de cualquier tipo incluidas las concernientes al sí mismo. Distanciamiento o extrañeza como aquello en lo cual puede radicar la posibilidad misma de ese otro modo de convivencia que, ejercido como arte de hacernos y rehacer-nos como sujetos alterados —siempre otros— con los otros, reúna sin pretensión de unificar, articule las diferencias sin tachar los conflictos, haga sitio al otro sin la pretensión de asimilarlo y disolver su otredad. Y, con ello, atender al ejercicio de experiencias instituyentes de otro modo de convivencia en el cual cobre cuerpo el encuentro entre quienes, siendo uno y otro a la vez, se constituyen como extranjeros incluso para sí mismos.

Lo anterior da lugar a la tercera nota, donde abordo la diferencia entre el discurso pluralista asociado a la tolerancia con la diversidad cultural y el pensamiento que interrumpe el mito de la comunidad. En efecto, como he querido mostrar, dicho pensamiento libera a la comunidad de cualquier esencia, suspende la identidad consigo misma y, rompiendo con toda marca identificatoria, abre un nuevo modo de juntarse en ese nos-otros sin determinación, continuidad ni unidad. En fin, de esa comunidad que adviene y deviene bajo la forma de acontecimiento en ese singular juntar-se sin con-junto de las singularidades, y, consecuentemente, de esa comunidad que no puede prescribirse ni fabricarse. Parafraseando a Derrida, se trata de la comunidad del «*pensamiento del quizá*»: la comunidad por venir, la comunidad para el porvenir, la comunidad sustraída a toda presencia y pertenencia, a toda consistencia, sin esencia común ni pretensión de cumplimiento, ajena a toda estabilización de las identidades colectivas, a todo valor sustancial.

El radical replanteamiento de la comunidad, decisivamente cruzado por la cuestión de la alteridad, constituye a su vez un modo de afrontar el problema planteado por Barcellona como el de las irresolubles «tensiones que nos hacen necesario al otro y al mismo tiempo nos empujan a distanciarnos de él»⁴². Quiero decir con ello que se trata del replanteamiento que, a contrapunto del discurso neutralizador de las tensiones, advierte en la relación yo-nosotros/otro(s) la impronta de la escisión y la diferencia que

⁴² P. Barcellona, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Trotta, Madrid, 1996, p. 20.

el devenir de la realidad humana muestra en sus conflictos y desgarramientos. Y en esa tesitura, la configuración del otro como inscripción de lo desconocido, lo incomprensible e incontrolable convertido en fuente del miedo y, consecuentemente, en objeto del rechazo o del odio y de las formas de sometimiento y violencia nacidas de ellos. Así pues, por no escamotear las tensiones y conflictos que atraviesan la relación con el otro, el pensamiento deconstructivo de dicho mito se hace cargo del anudamiento entre alteridad y comunidad.

Sin embargo, frente a la fabricación del otro como aquél al cual es necesario excluir o liquidar cuando resulta ser inasimilable, no se trata de construirlo como el «prójimo maravilloso». O, de otra forma, frente al rechazo y la exclusión del otro, no se trata simplemente de postular la relación con el otro como reconocimiento basado en el respeto a las formas de pensar y de actuar diferentes a las de uno mismo, bajo el presupuesto de la asimilación de quien ya, o todavía no, no constituye una amenaza. Porque ambos casos (asimilación y exclusión) ponen de manifiesto que admitir y respetar no dejan de ser posiciones asociadas a la existencia de disimetrías fundamentales en la relación con el otro. En uno y otro caso, los distintos efectos ponen de relieve un modo de percibir y vivenciar la identidad en función del cual no se niega el reconocimiento del otro sino que se le reconoce como algo negativo, como el portador de lo erróneo absolutamente rechazado o provisionalmente admitido. Además, históricamente, la absorción o el rechazo del otro han expresado, fundamentalmente, el fracaso concerniente a la relación de alteridad ajena a toda forma de construcción del otro, pues concierne, como ya hemos visto, al comparecer o exponerse al riesgo de la relación con el otro como aquello que inquieta porque no se deja reducir a lo previsible, a lo prescrito, a lo controlable.

Paso a enunciar la cuarta nota de la siguiente manera: Es cierto que la relación yo-nosotros/otro(s) suele interpretarse como una cuestión estrictamente acotada al campo de la moral, sin implicaciones directamente políticas, pero en el nivel de las relaciones entre grupos humanos pertenecientes a diferentes culturas esta relación adquiere un sentido directamente político. De ahí la importancia que tiene hacerse cargo de esta relación desde la perspectiva de la alteridad, precisamente porque aquí están en juego asuntos como la heterogeneidad, la singularidad y la diferencia, cuya revalorización no deja de estar sometida a los efectos asociados a la construcción de identidades homogéneas, la propia y la del otro. Efectos que se manifiestan en la exclusión del otro (la amenaza), tanto exterior como interior, y en las diversas formas de violencia que acompaña el desencadenamiento de los particularismos étnicos, racistas, religiosos, sexistas, etc.⁴³

⁴³ «Las guerras interétnicas (¿hubo alguna vez otras?) se multiplican guiadas por un *fantasma* y un concepto *arcaicos*, por un *fantasma conceptual* primitivo de la comunidad, del Estado-nación, de la soberanía, de las fronteras, del suelo y de la sangre». Derrida, *Espec-tros de Marx*, p. 96.

En este sentido, podría decirse que en el fondo de esta fabricación identitaria de lo mismo y del (lo) otro está el desgarramiento de los vínculos que aíslan a los individuos respecto de cualquier relación auténtica con el otro: *la relación de alteridad*. De ahí la fuerza que tal cuestión adquiere para repensar radicalmente la comunidad, para liberarla de la lógica de la representación, de la obsesión por el orden o la unidad y sus correspondientes sustantivaciones identitarias. Desde la asunción del anudamiento entre comunidad y alteridad quizá se trate de nombrar con la palabra comunidad el frágil despliegue de la diferencia que, frente a lo *uno*, erosiona, sin embargo, las codificaciones institucionales del poder y del saber, la voluntad racionalizadora encarnada en principios asociados a la determinación unívoca y homogénea de nosotros y de los otros.

Y, finalmente, la quinta y última nota. Si como parece quedar claro, por comunidad se entiende, no la co-existencia física de ciudadanos en un lugar territorial determinado ni la co-existencia sancionada por lo mismo —los mismos valores, la misma sangre, el mismo sexo, la misma raza, la misma patria, etc.—, sino el aparecer de la pluralidad y la diferencia que interrumpen lo uno y lo mismo, entonces la comunidad deviene política. Mas no conforme a la lógica que dice lo que *es* de modo universal, ni de la moral que dice lo que *debe ser* del mismo modo, sino de acuerdo al desacuerdo, que fuerza a la comunidad a transformarse interiormente, a cambiar su forma de ser en un de-venir siempre abierto y permeable, luego alterado, siempre otro. Pues, si sujetos individuales y colectivos crean su identidad en la diferencia, el otro siempre está allí y, allí, el conflicto, luego también se encontrará el esfuerzo para liberarse de los dogmas, de la pesadez de lo homogéneo y sus acechanzas totalitarias, que definen la identidad de lo propio, para abrirse al encuentro con el otro diferente. Dogmas y pesadez que, al adoptar la forma de ideales o ideologías, prejuicios, creencias para evaluar al mundo, a los otros y actuar sobre ellos, pasan a constituirse como el Bien que debe ser aceptado y defendido por todos.

Tal vez, en este sentido, esa extraña «comunidad de los que no tienen comunidad» implique la reinención de nuevos modos de subjetivación política que, para decirlo con Rancière, hacen aparecer las formas de litigio por la parte y la cuenta de los sin parte y sin cuenta: «susceptible de suceder en cualquier momento por obra de quienquiera» y deshacen el consenso cada vez que «se abren mundos singulares de comunidad, mundos de desacuerdo y disenso»⁴⁴; mundos en los que aparece el plural de las voces de quienes han sido privados de voz. Y quizás, del mismo modo, a esa extraña figura de la singular comunidad de singularidades, de la comunidad sin fundamentos, se articule la posibilidad de una nueva política democrática indisociable de procesos y prácticas de subjetivación

⁴⁴ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, p. 81.

que, como afirmó Deleuze, «sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes», suscitando acontecimientos en los cuales se juega y decide la capacidad de resistencia y, a la vez, se hacen nacer «*nuevos espacio-tiempos aunque su superficie o su volumen sean reducidos*»⁴⁵.

Espacio-tiempos de creación, quizá, de nuevos modos de vinculación social: sin apropiación ni contrato, sin previsión ni prescripción, sin pretensión de cumplimiento de la comunidad total.

⁴⁵ Gilles Deleuze. *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, pp. 275-276.