

LA COMUNIDAD DE LOS OTROS. A PARTIR DE JEAN-LUC NANCY

Rosaria Caldarone
Università di Palermo (Italia)

Recibido: 15-12-13

Aceptado: 20-04-13

Resumen: El tema de la “comunidad” es central desde el punto de vista antropológico, ético y filosófico-político. A partir de los años 80 se despliega un debate en el pensamiento francés, y ya en los 90 son autores italianos los que participan en él. La posible-imposibilidad de lo común es una temática de gran profundidad, tratada por estos pensadores en su particular dialéctica. El artículo pone el acento en Jean-Luc Nancy, pero hace dialogar a Badiou, Lacoue-Labarthe, Agamben, Blanchot, Jabès, Esposito, Derrida, y –en forma particular- a Platón.

Palabras-clave: Comunidad; dialéctica de lo común; Jean-Luc Nancy; Agamben; Blanchot

Abstract: The topic of the “community” has a fundamental relevance from the anthropological, ethical and political point of view. Starting from the years '80 in France, and then during the '90 in Italy, the debate has been developed in a very vivid manner. The possible-impossibility of the “community” is a very profound subject that has been treated in a particular dialectical manner by these authors. The article emphasizes the contribution of Jean-Luc Nancy, putting his thought in dialog with Badiou, Lacoue-Labarthe, Agamben, Blanchot, Jabès, Esposito, Derrida and –in a very deep manner- Plato.

Key-words: Community; dialectic of common; Jean-luc Nancy; Agamben, Blanchot

Que la comunidad sea de los otros, es decir, constitutivamente extraña a la dimensión de lo propio y la pertenencia; que hacer parte quiera decir estar expuesto más bien que protegido y que, consiguientemente, lo “común” y lo “propio” sean irremediabilmente incompatibles, es un motivo que ha llegado

a ser recurrente en el debate filosófico italiano de los años 90, esencialmente a través de las voces de Giorgio Agamben y Roberto Esposito.

Ambos reconocen exportar y retraducir, cada uno con su lenguaje y su estilo, una reflexión teórica que se desarrolló en Francia en los años 80, que tomó la forma de un diálogo entre Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot, via G. Bataille, diálogo en el cual intervino J. Derrida y al que dieron una contribución relevante la obra en prosa y los versos de E. Jabès y la reflexión de Philippe Lacoue Labarthe, que junto con Nancy dirigió el “*Centre de recherches philosophiques sur le politique*”, bajo cuyo patrocinio aparecieron dos importantes volúmenes: “*Rejouer le politique*” y “*Le retrait du politique*”¹.

Alain Badiou, en su ensayo *Filosofía y política*, contenido en un texto de 1993 editado por Cronopio con el título *Política*, presenta y sintetiza así la cuestión:

“La comunidad que está todavía latente en medio de las ruinas de la idea comunista, incluso en el culmen de la decadencia de tal idea, es aquello a través de lo cual lo colectivo se da como surgimiento, sin substancia ni narración fundadora, sin territorio ni frontera, no tanto sustraído a la opresión y a la división cuanto desplegado más allá de una tal partición, indiviso sin fusión consigo mismo, completo sin conclusión o, como dice Mallarmé, capaz de cumplirse ‘en múltiples ramificaciones sutiles’. La comunidad, indisponible para su nuevo descubrimiento, no está por tanto situada y es incapaz de darse a través del mero querer. Privada de punto focal y de lugar, como la comunidad de amor, no se deja desvelar o transmitir a lo que ella no es. Comunidad que definiremos, por tanto, con Maurice Blanchot, *inconfesable*.

Comunidad que no podemos ni instituir ni entregar a su perpetuación, sino simplemente mantenernos en espera de su llegada, en la oferta de su aparición. Comunidad que definiremos, por tanto, con Jean-Luc Nancy, *inactiva*.

Comunidad sin presente ni presencia, atenta solamente a su llegada, de manera que el pasar del tiempo muestra su tema, hace patente su ínfimo cambio de lugar. Comunidad que definiremos por tanto, con Giorgio Agamben, *comunidad que viene*”².

Después de esta lista de definiciones hecha con los títulos de los libros de referencia, pertenecientes a los autores que he citado antes, Alain Badiou presenta un balance muy interesante del cual querría citar algún texto, porque me da la salida para una reflexión preliminar. Escribe Badiou, al abrigo de las definiciones de comunidad antes recordadas:

“El don impalpable de la comunidad es aquello de lo cual el mundo nos dice hoy que es propiamente lo imposible del mundo, de todo mundo (en cuanto un mundo no se sostiene solo sobre una consistencia consensual). Comunidad, comunismo: lo que sucede bajo nuestros ojos probaría que se trata de los entrecruzamientos criminales de una inconsistencia del mundo. Más que la facilidad del goce o del consumo, más que el obtuso egoísmo y el consenso en la rapiña, en la injusticia y en la libertad como expulsión de toda verdad, lo

[1] P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy *Rejouer le politique*, Galilée, París, 1981; P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, *Le “retrait” du politique*, Galilée, París, 1983.

[2] Alain Badiou, *Filosofía e política*, en Agamben, Badiou, de Carolis, Nancy, Russo, Zanardi, *Política*, Cronopio, Napoli 1993, p. 63.

que se dice, o más bien lo que cada uno se dice a sí mismo (...) es esto: lo imposible del mundo, hoy y por siempre, es la comunidad. Porque no existe más que la gestión racional, el capital, los grandes equilibrios. O *las* comunidades. Pero nada se opone más a la Idea de comunidad que la sustancia comunitaria, hebrea, árabe, francesa u occidental. Nada pone más a la Idea de comunidad frente a su imposible que la alianza realista entre la economía y los territorios culturales comunitarios. Y, consiguientemente, lo *real* del mundo es precisamente la comunidad en cuanto imposible. O también: la política real, la que nos suministran, excluye toda Idea. Ser *del* mundo no es otra cosa que hacer propio este imposible; lo cual significa –y es el imperativo de nuestra época–: gobierna todas tus acciones y tus pensamientos en modo tal que estas acciones y estos pensamientos atestigüen que la comunidad es imposible. O más aún: actúa sin Idea (...)”³.

A las definiciones de comunidad de Agamben, Nancy y Blanchot, podremos tal vez añadir la de Badiou, partiendo de la recurrencia del acercamiento entre imposible y comunidad. La comunidad, o bien entonces lo *imposible*, según Badiou. Se tenga en cuenta, sin embargo, el hecho de que Badiou daría por descontada una glosa lacaniana según la cual lo imposible es lo real mismo, lo imposible es real; lo que ya no está en lo posible, porque ha llegado, y es efectivo, urgente, alarmante. Problema se convierte entonces para Badiou aquello de la realidad que tiene lugar en la imposibilidad, aquello de la “ley real del imposible”⁴. Ley que conduce a Badiou a releer la *República* de Platón, a volver a partir desde ella, y a rechazar con firmeza el considerarla como una utopía de filósofos.

Si de hecho consideramos la política como un pensamiento que tiene relación con la justicia y con la verdad, y si reconocemos que este pensamiento interesa a la filosofía, como subraya Badiou siguiendo la guía de la relación aporética entre política y filosofía de la *República* de Platón, “entonces la posibilidad *objetiva* no puede ser una norma de la política”⁵. La verdad y la justicia, sin las cuales la política es impensable son de hecho pensamientos que subrayan la inadecuación y la separación de la cual todo pensamiento es portador, incluso cuando es perfectamente adecuado a un hecho físico o mental que lo provoca. Se trata de pensamientos exuberantes sobre la realidad, jamás commensurados con ella, porque no medidos por ella, todo lo más capaces de interceptar la interrupción, la negación, en la realidad.

La fuerza de una “política de emancipación radical”, escribe Badiou, “presupone una prescripción incondicionada”, donde incondicionada quiere indicar aquello que “no se origina por una prueba de posibilidad dada por un examen del mundo. Y que no debe presentarse como representación de un conjunto social objetivo”⁶. A estas palabras hace eco también claramente Platón: “¿Crees que es menos válido aquel pintor que, después de haber pintado el

[3] Ivi, pp. 64-65.

[4] Ivi, p. 67.

[5] Ibid.

[6] Ivi, p. 68.

modelo de hombre más bello y haberlo realizado a la perfección, sea incapaz de demostrar la posibilidad de que tal hombre exista?”⁷. Y, más aún: “¿Crees entonces que nuestras palabras valen menos si no somos capaces de demostrar que es posible demostrar aquel Estado del que hablábamos?”⁸.

Pero, ¿qué es lo que empuja a Badiou a mirar en dirección a Platón y a apreciar la incondicionalidad hasta el límite de lo posible de su *politèia*? Probablemente el hecho de que –soy yo la que interpreto– esta política que surge de una prescripción incondicionada y casi imposible, *es el único terreno* que consiente afirmar una tesis capital para la ontología, a saber, que el bien está más allá del ser. Lo aclaro ahora mejor.

Si nos atenemos a la metafísica en sentido estricto, a la dialéctica o a la filosofía primera si se prefiere, esta afirmación carece de sentido o por lo menos queda disminuida en su sentido; en cuanto privada o disminuida de sentido nos resulta si miramos a la obra de las *technai* diferentes de la política, se trate de las bellas artes o del artesanado; y está privada o disminuida de sentido también cuando se miran las cosas bajo un perfil ético, accediendo a él por medio de un esquema aristotélico prestado a Platón. Para el metafísico existe de hecho un bien en el ser, existe un bien en el ser realizado por él *technitès*, existe un bien en el ser del hombre, en aquello que el hombre debe o quiere ser. Existe a fin de cuentas un “bien propiamente humano” también para Platón, que es diverso del de la planta y del animal y de dios...

La comunidad es imposible, parece decir Badiou, pero es aquel imposible *real* que conduce lo posible a una transacción con lo imposible, que busca por tanto arrastrar el posible hacia el imposible; pero, es menester todavía insistir en ello, a aquel imposible *que lo real es ya*; esta exigencia proviene por tanto de una necesidad de lo real, de una real necesidad, que se presenta siempre hincada como una astilla, abierta como una herida, astilla y herida que significan una ruptura, una parada en la circulación del sentido⁹. He aquí porqué en la relación de la idea con lo real no está en juego un traslado hacia un mundo más allá de este de aquí, hacia un ideal abstracto, sino que, por el contrario, lo que se intenta es un cierto repristinamiento de la circulación del sentido, que vuelve a hacer re-coincidir lo real consigo mismo.

Que lo real pueda *volver* a re-coincidir consigo mismo, retornar a ser inmanente a sí mismo, quiere decir que de por sí, en primer lugar, estaba desligado de sí mismo, dividido en sí mismo, también en el sentido según el cual la división es un signo de contradicción. Ahora bien, si el bien puede

[7] Platón, *La República*, editado por G. Lozza, Mondadori, Milán, 1990, p. 429 (472d. 6-9)

[8] *Ibid.*

[9] Cfr. A. Badiou, *cit.*, pp. 67-68.

ser considerado más allá del ser es porque el ser-con que la *polis* hace manifiesto es defectuoso, infiel a sí mismo, frágil, ambiguo.

Pienso que es por un tipo tal de razonamiento por lo que Badiou considera un error tachar de utopía a la *República*, en la cual Platón configura y conecta estructuralmente con la experiencia política una “transacción con lo imposible”. No hay que olvidar que Platón escribe su proyecto político después del suceso de la muerte de Sócrates, que abre en aquella comunidad que es la *polis* una herida imperdonable, injustificable, sobre todo para un filósofo. Es como si la política hubiese de hecho matado a la filosofía, porque para Platón la filosofía es siempre la experiencia del filósofo, la experiencia de una existencia. Y aquí un filósofo muere verdaderamente produciendo lo que Derrida con un título bellissimo define: *cada vez única el fin del mundo*.

Ahora bien, la “utopía” o, quizás menos rudamente, la transacción con lo imposible a lo que Platón da lugar y que Badiou tanto admira, me parece que se puede hacer provenir justamente de la existencia de una *fidelidad* a la memoria y al luto por Sócrates, que proyecta sobre la realidad de la *polis*, sobre la comunidad en su conjunto, una luz negra, un presagio infausto. La muerte de Sócrates es la muerte de la comunidad política porque lleva sobre sí el peso de re-capitular a partir de la propia verdad de hecho singular, el sentido íntegro de la *polis*.

Es evidente que de una tal infausta re-capitulación hace falta salir, se quiera o no. Es preciso por tanto “trasladar” el “imperativo desértico”¹⁰ que proclama siempre: “actúa sin Idea”, de la cual, en calidad de remedio, proviene también el proyecto comunitario de la *Republica*. Pero, ¿Cómo hacer? ¿de dónde partir? ¿a qué espacio trasladarlo? Pues justamente existe la necesidad de “trasladarlo”.

Que el tipo de traslado propuesto por Platón pueda ser entendido, como frecuentemente ha sido entendido, como una dislocación de lo político que confina con lo u-tópico, a mi juicio no cancela el dato central de la *República*, que se esconde en el fondo de aquella percepción de lontananza y de “utopía” encontradas. Y el hecho de que la comunidad, como la justicia¹¹ de la cual es inseparable, implica la interioridad, implica más que nunca la singularidad, es decir, la vida humana singular en su ligazón consigo misma.

La extrañante fuerza u-tópica de la *República*, tomada en sus aspectos más extremos (el comunismo de las mujeres y de los hijos, los guardianes sin pertenencias, sin un ser que nazca del tener, el rey filósofo...) está enteramente radicada en la tesis bastante más radical e hiperbólica –porque implica realmente una poderosa dislocación de lo *plural* en los pliegos del ser más íntimo y singular– según la cual si la filosofía tiene algo que ver con la política, si el

[10] Ivi, p. 64.

[11] Cfr. Platón, *La República*, cit. 443d- 444a.

filósofo, a pesar de todo, puede enseñar algo a la comunidad, es porque el filósofo *siente* particularmente la llamada de lo común, porque la experiencia de la filosofía es por excelencia la experiencia de la *comunidad*.

Estos son, para mí, los pasajes más significativos:

“-De hecho, Adimanto, quien está en verdad vuelto hacia la esencia de las cosas no tiene siquiera tiempo de mirar hacia abajo a los sucesos humanos, y de llenarse de envidia y de malevolencia litigando con sus semejantes. Él ve y contempla objetos ordenados e inmutables que no se dañan entre sí, sino que más bien son plenamente orden y razón, y por ello los imita y se conforma lo más posible a ellos. ¿O crees que es posible no imitar aquello a lo que te acercas con amor?

-No, es imposible, respondí.

-Por tanto el filósofo, cercano (*homilòn*) a lo que es divino y ordenado, llega a ser, en cuanto le es posible a un ser humano, ordenado y divino”¹².

En la imitación de lo divino está ya la con-formación con ello, y en la conformación está ya la *homilía*, que es una forma de comunidad. Para cuya confirmación, Platón dice en el *Teeteto*: “Nada hay más semejante (*homoiòteron*) al dios que el hombre que llega a ser lo más justo posible (*dikaiòtatos*)”¹³.

Ahora bien, para Platón el filósofo es, a pesar de todo, y aunque pertenezca ya a una comunidad icónica (usando la distinción entre ídolo e icono de Jean-Luc Marion), a una comunidad de la semejanza a distancia, por tanto de la semejanza y no de la identificación –“la semejanza es siempre un acto del pensamiento y no una propiedad de las cosas, dice Magritte”- porque él obtiene su ser de su unión con lo divino, de una pertenencia no sustancial, sino, insisto, incónica; el filósofo, decía, es el primero que está obligado, obligado por la misma libertad, por una necesidad libre, “a mirar hacia abajo, hacia las vicisitudes humanas”. ¿Cuál es el sentido de esta obligación libre? ¿El sentido de esta contrariante, difícil libertad, de la cual Platón no esconde el peso? ¿Qué es lo que aporta el filósofo a la comunidad hasta el punto de configurarse él contra su voluntad como rey-filósofo en nombre de esta aportación? ¿Cuál es el sentido de esta realeza, de esta soberanía?

Creo que el motivo de esta obligación consiste justamente en la necesidad de introducir una nueva y atípica “formación” de la idea de comunidad, cuya experiencia –“no querría usar la palabra modelo” porque esta experiencia es infigurable, irreproducible”– proviene de la filosofía en cuanto la filosofía es una tal experiencia. Es decir, la experiencia en la cual la pluralidad, el ser-con los otros, el ser plural, para utilizar una expresión de Jean-Luc Nancy sobre la cual me detendré dentro de poco, no proviene de la constatación empírica de la socialidad condivisa con los demás, de no encontrarse de hecho nunca

[12] Ivi, 500c 5-10, (trad. It p. 503)

[13] Platón, *Teeteto*, trad. It. De L. Antonelli, Feltrinelli, Milán, 1994, p. 129 (176c 1-2)

solo fuera de nosotros, sino del ver el *nosotros*, el más que uno por tanto, en eso mismo que abre y tiende el pensamiento siempre singular hacia su objeto. *Philo-sophìa* es el nombre de esta tensión, deseo, amistad, hacia algo, la *sophìa*, y consiguientemente hacia aquello que satura y recapitula el espacio de la *sophìa*, el *sophòs* por excelencia: el dios.

El filósofo, por tanto, constitutivamente no está nunca sólo, la soledad del sabio no existe o por lo menos, si existe, no es griega y no es originaria, porque en el origen de la filosofía se da la ligazón, una ligazón tan fuerte que deja huella de sí misma con el nombre de *philo-sophìa*.

Si Tales cae, ridiculizado en el pozo, no es porque es un pobre *idiota*, sino porque es un pobre *philo-sopho*, porque está demasiado en el *con*, hasta el punto de no ver “las cosas de aquí abajo”. Demasiado poco distraído de sí mismo, y por tanto demasiado concentrado en sí, allí donde el sí es el lugar de la conexión con el totalmente otro, el dios. Decía antes que esta comunidad no tiene “modelo” porque es contra-intuitivo imaginar este simposio que tiene lugar en el corazón de la inteligencia misma. El filósofo es por tanto aquel que introduce al otro en el corazón de la relación entre el mismo y el mismo, otro que queda como un testimonio de una constante disimetría en la relación que atestigua el *nada-en-común*.

Justo porque el filósofo está en la conexión, es a partir de ella como es un ser del mundo. *Kosmos* de hecho no es otra cosa que “el cielo, la tierra, los dioses, los hombres, ligados por medio de la unión, de la amistad, del orden, de la sabiduría”¹⁴, dice Platón en el *Gorgias*, mostrándonos la génesis del *Geviert* de Heidegger. Nadie por encima del filósofo es un ser del mundo, en cuanto la *synècheia* en la cual el mundo consiste la vive ya *singularmente* como la conexión que anima el propio sí mismo.

La vida en su singularidad de vida humana por tanto, está ligada por el filósofo a sí mismo por medio de su conexión con el otro, otro de la cual ella misma no es medida y que no sería capaz de medir: la comunidad para el filósofo reside así, insisto, en el *nada-en-común* que, con todo, hace ser a la vida humana.

Fuera de una tal ligazón –que queda siempre siendo una posibilidad a la cual dar lugar, para utilizar el lenguaje de Heidegger, por medio de una “toma de posición acogedora”, una *Aufnahme-stellung*, con toda la fragilidad del caso– la vida no puede decirse humana y quizá no puede decirse vida. Si es la ligazón la que hace a la vida, el punto está entonces: ¿en qué modo está en la ligazón, en qué modo re-producir en el espacio público la conexión con aquello en relación con lo cual la existencia singular *se mantiene en sí* y, por consiguiente, en la vida?

[14] Platón, *Gorgias*, editado por P. Scaglietti, Mondadori, Milán, 1993, p. 229 (507e 6 – 508^a 1-3).

Si la unión, la amistad, el orden, la sabiduría, ya no son considerados solo como caracteres morales del sujeto y no son ya más propiedad exclusiva de una filosofía *moral*, sino que son entendidas más bien como conectantes de la totalidad del ente, sucede entonces que la diferencia entre filosofía y *techne* se convierte en inapreciable porque la filosofía, al menos en el modo en la cual la entiende Platón por boca de Sócrates, debería *producir en la polis* unión, amistad, orden, sabiduría. La filosofía es así una *techne* prestada a la política. Su particular producción sirve para mantener, para *retener*, lo que está más arriba de estas mismas cualidades productivas (unión, amistad...), al menos en su sentido privado de *performances* individuales, es decir, la *synècheia* de la totalidad del ente, la conexión de la totalidad, lo que llamábamos antes el *Geviert* de Platón.

En este recorrido mío, Platón ofrece la palabra Nancy y compañeros, introduce el tema del cual ellos hablan, en el sentido de que ofrecen una especie de premisa, una especie de primera versión de un acceso a la pluralidad que sucede ya en el espacio de la singularidad y de la interioridad, una pluralidad más interna a lo íntimo, que espontáneamente consideraremos ligado a la singularidad que hace de este interno una exterioridad. Decíamos que Platón en mi lectura atestiguaría que el *solus ipse* del filósofo es ya un ser-con-otro y justo esto haría pertinente y necesaria la contribución específica de la filosofía a la política.

Es justamente a partir de la relación entre filosofía y política desde donde ahora desearía dirigirme a Nancy por medio de una nueva introducción de Badiou. Hoy, escribe Badiou:

“La filosofía (...) oscila entre un intolerable mutismo, el de Heidegger frente a P. Celan, y la búsqueda casi desesperada de una prosa del pensamiento capaz de organizar su transmigración a la poesía. Esta imposibilidad, que ahora ya no es tanto el estatuto de la filosofía cuanto su elemento subjetivo, Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy la llamaron el retroceso de lo político. Porque en el corazón de esta constatación, que concierne a la filosofía tanto en su deseo cuanto en su expresión, existe sin duda alguna una convicción de la conexión ahora ya improbable, o imposible de encontrar, entre la filosofía y aquello que de la política el destino inscribe en la historia como desplegarse de un pensamiento”¹⁵.

Es a este nivel del análisis al que se debe reconducir la reflexión de Nancy. Es decir, al despedazamiento epocal de la conexión entre filosofía y política que resuena todavía en Platón. Superfluo precisar que entre despedazamiento y despedazamiento existe obviamente un abismo porque el destino de la *polis* ya no es el desplegarse de un pensamiento después de los totalitarismos del ‘900 que han mostrado las inquietantes infidelidades del deseo de comunidad.

[15] A. Badiou, cit., pp. 61-62.

El “retrait du politique”, el re-traerse de lo político, para utilizar las palabras de Nancy que acuñó la expresión junto con Lacoue Labarthe, indica que:

“Algo se *retira* a (o de) aquello que llamaría, para decirlo rápidamente y al tiempo para lanzar una provocación, la *ciudad* moderna. En la constitución del complejo y enorme conjunto que ya no se puede llamar el Estado –ni en el sentido maquiavélico ni quizá tampoco en el sentido hegeliano– se *retira* justamente algo como la ciudad, la ciudadanía (*civité*) de la ciudad”¹⁶. Ello conduce a un “totalitarismo inédito”. Si el totalitarismo clásico procedía de hecho “de la incorporación y de la presentación de la trascendencia (como obra de arte en el nazismo y como razón de la historia en el stalinismo), el totalitarismo inédito procedería de la disolución de la trascendencia (...). El retraerse (le *retrait*) aparece por tanto sobre todo como el retraerse de la trascendencia o de la alteridad”, aún si “la cuestión del retraerse no es la del recuperar una trascendencia retirada, sino la del preguntarse cómo el retraerse impone trasladar, reelaborar y volver a jugar con el concepto de “trascendencia política”¹⁷.

La retracción, en sentido de retirada, de la clausura de la escena, “abre a ‘algo’, como dice Lyotard, que sería “lo político –o ‘la esencia de lo político’– retirado del cumplimiento total de lo político en lo tecno-social”¹⁸.

Y he aquí que a partir de esta precisión accedemos también a otro significado del “retrait”, aquel del “retrato”, es decir de lo expuesto, de lo manifiesto.

El decaer de lo político expone finalmente eso mismo de lo que proviene lo político; este “algo” es justamente la desnudez del *con* que justamente precede a lo político y que es ontológico¹⁹.

Esta desnudez del *con* reenvía a un aparecer del *con* que ya no ha de entenderse “como *com*-posición, sino como *dis*-posición”²⁰, dice Nancy, es decir, sin ninguna “identificación simbólica”, sin “asunciones sustanciales”²¹.

¿Qué significa pensar el *co(n)*- en cuanto *dis*? Es decir, intentando traducir la expresión de Nancy, ¿qué quiere decir, cómo decir, el ser conjunto (*co/con*) de aquello que se mantiene separado, distante, irrecíproco (*dis*), hasta el punto de permitir el pensamiento de que la muerte sea “la verdadera comunidad de los seres mortales”, en cuanto expresión de su “comunidad imposible”²². Para mostrar toda la dureza de este *dis*, para amplificar su presentación, querría referirme a algunos pasajes de un texto fundamental de E. Jabès, *Le livre du partage*, es decir, *El libro de la indivisión*, con los cuales querría dar la idea del *con* en cuanto el *dis* de Nancy.

[16] P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, *Le “retrait” du politique*, cit. Pp. 191-192.

[17] Ivi, pp. 192-193.

[18] Ivi, p. 196.

[19] Cfr. Jean-Luc Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. It. De D. Tarizzo, Einaudi, Turín, 2001, p. 53.

[20] Ivi, p. 140.

[21] Ibid.

[22] M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, trad. It. De M. Antomelli, Feltrinelli, Milán, 1984, p. 22.

Con la inmediatez incomparable del poeta que por medio de las palabras pone las cosas ante la vista, E. Jabès se pregunta en qué reside verdaderamente la dificultad, la imposibilidad del *partage*, la imposibilidad de la división, en resumen, punto clave de la recuperación del tema de la comunidad por parte de todos los filósofos franceses antes citados:

“¿será debida a nuestras diferencias? *Condividir un amor, vivir dos la misma vida equivale finalmente a vivir en plenitud la propia parte de amor y de vida. A través del otro somos finalmente llevados a nosotros mismos. La división (le partage) está condicionada por esto; y por esto es tal vez, en su base, ilusoria. (...) Condividir un lecho, una comida, no es otra cosa que obtener para sí un puesto en un lecho o una parte de la comida; pero este puesto consentido, esta parte de la nutrición, cambian a tenor de nuestro tamaño o a tenor del grado de nuestro apetito. Un lecho, una comida, como una existencia, (o un amor, dice poco antes) no se dividen nunca por la mitad (...)*”²³.

Poco más adelante Jabès añade: “*de otra parte, si no se puede dividir todo ¿qué es lo que queda y quedará para siempre fuera de la división? ¿qué es lo que en el seno de aquello que nos pertenece, no habrá sido nunca nuestro?*”²⁴.

Intentaré mostrar el modo en el cual Nancy se enfrenta con este nudo –lo que no puede decirse nuestro en el corazón de lo que nos pertenece, lo que sigue siendo estructuralmente de los otros– nudo que es también la línea que conecta y hace común lo inconfesable, lo imposible, lo inactivo de la comunidad.

Antes de hacerlo y de concluir así, querría sin embargo arribar a una especie de primer balance que arroja una luz particular sobre este mismo nudo.

Tanto en Platón como en Nancy, la escena originaria de lo político es un *retrait* de lo político, es decir, se presenta como una exigencia de re-tratar lo político, proveniente de una crisis profunda del sentido de lo político, que muestra el desgarramiento de la idea de comunidad, la ruptura del vínculo social. La retracción de lo político se traduce, para ambos, en un *empeño ontológico de la filosofía*, en una ocasión para exponer otra naturaleza del vínculo, otra forma de comunidad, más originaria, pero cuya originariedad “no se remonta” como un principio, porque dicha originariedad es una experiencia *sensible*, la experiencia de aquella forma de pensamiento que se llama filosofía, que en su mismo nombre manifiesta la co-existencia, el ser-con otro, un otro que permanece otro, para Platón, y por lo tanto que se puede abordar solo a través de una *mimesis* icónica (“¿Crees posible no imitar aquello a lo que uno se aproxima con amor?”). Este *con* que traspasa a la política y viene *de la* filosofía es ya en Platón un *con singular/plural* porque obra en lo que repliega, voltea, abre, la singularidad en sí misma, *en cuanto tal*.

No sorprende, a este propósito, que Nancy ofrezca una lectura particular del estatuto de lo *en cuanto*. Puesto el *co* –en cuanto *dis*, puesta la dis-po-

[23] E. Jabès, *Le livre du partage*, Gallimard, París, 1987, pp. 135-136.

[24] Ivi, p. 140.

sición, y pues el *con* dis-homogeneo, desordenado, sin simbolización del cual se debería recomenzar, ¿“cuál es”, se pregunta Nancy, “lo ‘lo en cuanto tal’ del ser que lo expone como su propia repartición y anuncia que el ser, como ser, es *entre* (*la cursiva es propia*) el ser y el ser mismo?”²⁵.

La pregunta es: ¿cómo pensar lo-en-cuanto-tal de un ser que no solo es desde siempre un *con-ser*, pero cuyo *con* es un *dis*, es decir, no conduce a una homogeneidad confortante? Puesto que el común implica “una exterioridad interna que no se efectúa según incorporación o encarnación”²⁶, lo *en-cuanto* mismo llega a ser el lugar de una falla del ser en sí, o sea, utilizando las palabras de Nancy, “el toque plural del origen singular”²⁷. He aquí entonces que la condición del ente en cuanto ente, he aquí brevemente que lo *en-cuanto* se ofrece a ser leído como el lugar de un *contacto* diferido del ente/ser consigo mismo; contacto, y no continuidad; contacto y entonces falla y diferencia; semejanza en lugar de igualdad. A partir de esto se entiende la importante aclaración de Nancy, que hace referencia al hecho de que el ser no es “un *ser* común, es un ser *en común*”²⁸. Ser-en-común en cuanto (con-)ser.

Pasa así que una *con-formación*, una *mimesis*, se instala en el dispositivo del en-cuanto, y recuerda que el ente-en-cuanto ente, es decir, el ente en sí mismo, *no es nunca solo en sí mismo*. Eso hay que entenderlo ya sea en el sentido que el ente nunca es en soledad cuando está solo consigo, ya sea en el sentido de que el ente está siempre en otro, con otro, en el sentido latino de la expresión *apud hoc*. Lo en-cuanto, entonces, deviene una especie de ingreso del ente en la distancia de sí dispuesta por la acción del *con* que lleva en el ser la contigüidad, la contingencia, la proximidad, la distancia²⁹; en breve la *con-división*, o sea, la *división común*.

Utilizando las palabras de Roberto Esposito, (que ha sido un lector y un hermeneuta formidable de Nancy, capaz de traducirlo fielmente pero desde otro lenguaje y desde un orden diferente de problemas, pero que han contribuido a aclarar el pensamiento de Nancy), lo que une [el ente a sí mismo, en relación a nuestro discurso] une no a la manera de la “convergencia” sino de la “divergencia”, por lo que la *communitas* está lejos de producir efectos de comunidad, sino que por el contrario expone al riesgo de perder la individualidad³⁰.

¿Qué sentido hay que dar a esta pérdida? ¿Qué sentido da a la

[25] Jean-Luc Nancy, *Essere singolare plurale*, cit., p. 64.

[26] Jean-Luc Nancy, *La comparizione*, en *Filosofia e politica*, cit., p. 10.

[27] Jean-Luc Nancy, *Essere singolare plurale*, cit., p. 23.

[28] Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. It. de A. Moscati, Cronopio, Nápoles, 1992, p. 210.

[29] Cfr. Jean-Luc Nancy, *Essere con e democrazia*, en Daniela Calabrò, *L'ora meridiana*, Mimesis, Sesto San Giovanni (Mi), 2012, p. 61.

[30] Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Turín, 2006, pp. 150-151.

comunidad de lo nada-en-común? No se puede eludir la pregunta a costa de rozar la pedante didascalia. Es un deber frente a la deconstrucción que siempre ha debido sostener, enfrentar, la acusación de nihilismo, y así hemos llegado a la fatídica palabra... Derrida mismo formaliza la acusación dirigida a sí mismo y a sus amigos: los deconstructivistas, como los místicos, serían maestros del arte de esquivar... lo que harían sería una política de la gramática, más capaz de negar o de denegar que de decir algo, maestros del esoterismo popular *fashionable*... Bien conocida requisitoria, que se ha presentado *puntual* a cargo de esta posición del tema de lo común³¹. No es casual que Roberto Espósito sienta el deber de añadir un ensayo a una de las últimas ediciones de su famoso *Communitas*, con el título *Nihilismo y comunidad*, donde quiere mostrar cómo el nihilismo no es la afirmación de la “nada-en-común”, sino más bien su supresión³², en cuanto la nada-en-común a la manera de Nancy o a la manera de Blanchot se fija en la necesidad de no transformar el ser en común en un ente sino más bien en dejarlo consistir en una relación entre la distintas singularidades, y si insiste en esto es porque *crea* en la relación –mezclo aquí didascalia y apología–, mientras que el nihilismo es la soltura, la anulación, de la relación³³.

En *L'Entretien infini*, Blanchot escribe: “Cuando el absoluto de la separación se vuelve relación, ya no es posible estar separados”. A esta tesis parece responder otra tesis de Nancy: “La comunidad nos está dada con el ser y como ser, previamente a nuestros proyectos, a nuestra voluntad, a nuestros intentos. En el fondo, perderla nos es imposible”³⁴. Se podría contestar que bajo estas perspectivas basta ser para ser en común, y por tanto, al final ¿dónde está el empeño por la comunidad? Al final, este pensamiento abandona la comunidad, al final, este pensamiento es una forma de *cualquierismo*...

Giorgio Agamben concedería que este pensamiento de la comunidad es una forma de “cualquierismo”, a condición de ver, pero, con inteligencia, la insidia de lo “cualquier”. Porque “*quodlibet ens* no es ‘el ser no importa cuál’ –no es “la singularidad en su indiferencia respecto a una propiedad común (a un concepto, por ejemplo: el ser rojo, francés, musulmán), más solo en su ser *tal como es*”, ‘el ser tal que en cualquier caso importa’”, es decir el ser que implica “ya siempre un retorno al desear (*libet*), el ser como-se-*quiere*, está en relación original con el deseo”³⁵, escribe Agamben.

Jean-Luc Nancy suscribiría, basta mirar su último libro, *La adoración*,

[31] Cfr. J. Derrida, *Come non parlare. Denegazioni*, en *Psyché II*, trad. It. de R. Balzarotti, Jaca Book, Milán, 2009, p. 189.

[32] R. Esposito, cit., p. 151.

[33] Ibid.

[34] Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, cit. P. 78.

[35] G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Turín, 2001, p. 9.

que lo “cualquier” es el principio *desfigurado* de una ética que proviene del ser-en-común entendido como nada-en-común. Nada en común, mirando al *quodlibet ens*, por exceso de sentido de la alteridad del otro que está en el con, y no por defecto, no por sustracción de sentido.

Ahora bien, esta ética va tan lejos que llega a usar el lenguaje del amor y amortiguar el abismo entre ética y amor que está presente, por ejemplo, en la perspectiva de E. Levinas. La razón de esta extralimitación es la siguiente: “el amor”, escribe Agamben, “nunca se dirige hacia esta o la otra propiedad del amado (el ser rubio, pequeño, cariñoso, cojo), pero tampoco prescinde de esto en el nombre de la insípida generalidad (el amor universal): el amor quiere la cosa *con todos sus predicados*, su ser tal como es. El amor desea lo *cual* solo en cuanto es tal —éste es su particular fetichismo³⁶. No pudiendo ser determinada a través de un concepto, pero no quedando por eso mismo indeterminada³⁷, la “singularidad cualquiera” entra en la comunidad sin pertenecerle nunca, como “la experiencia [...] de una mera exterioridad”³⁸ —que al final coincide con la experiencia del rostro, con el *eidós* mismo, añade Agamben.

Concluyo, con las palabras de Nancy, que precisa cómo la entrada en juego del amor como fuerza ética del con, no es una cuestión de sentimientos sino más bien de sentido³⁹. Se trata de “sentir”, escribe Nancy, que “tenemos relación solo teniendo relación [...] con este incommensurable que la “dignidad” y el “precio”, el “valor” singular de cada existencia indican en el caso en cuestión. Es solamente a este precio —hay que decirlo—, es a este precio sin precio como podremos honrar la apuesta por la relación, la apuesta del ser en el mundo de los hombres entre ellos y entre todos los entes”⁴⁰.

Dott. Rosaria Caldarone
Via Trinacria, 8
90144 Palermo (Italia)
Facoltà di Scienze della Formazione
Università di Palermo (Italia)
Tel: 00-39-3479072581

[36] Ivi, p. 10.

[37] Ivi, p. 55.

[38] Ivi, p. 56.

[39] Jean-Luc, Nancy, *L'Adorazione. Decostruzione del cristianesimo II*, trad. It. de R. Borghesi y A. Moscati, Cronopio, Nápoles, 2012, p. 93.

[40] Ibid.