

La comunidad interrumpida y su por venir. Espacio para la reflexión política contemporánea

Ma. Concepción Delgado Parra

Hay para nosotros una comunidad rebasada, caduca, un modo de comunidad vaciado de *sentido*; un *acabamiento* de la significación de todo aquello que orientaba la vida-en-común: Dios, Historia, Hombre, Sujeto y la Comunidad misma enmarcada por la Democracia. Si bien la muerte de Dios pareciera una conquista de la *Aufklärung*, las sombras arribaron para ocupar su lugar bajo la idea de un Sujeto centrado, unívoco, que más tarde naufragará por las formas de representación de lo instituido que lo expulsan de la certidumbre de su morada y lo arrojan al cuestionamiento de la libertad medida por la igualdad. Comunidad y soberanía, sujeto y ciudadano, saturan y agotan el espacio político actual –escribe Jean-Luc Nancy–, interioridad apropiativa y exterioridad inapropiable, binomios que destruyen pero que, a su vez, ofrecen una oportunidad a lo político y la justicia. Paradoja de la paradoja, el lugar que convoca a la unidad, adviene como fuente de disolución, de diseminación, de interrupción, de separación, de retirada. Sin embargo, esta retirada abre una oportunidad para reflexionar sobre la *comunidad por venir*. Desde este lugar y transitando por los laberintos de un Estado canalla, un Estado que suspende la democracia en nombre de la libertad y la justicia de sus ciudadanos, ensayaré la cuestión de la comunidad por venir como lugar de subjetivación política.

Ante un panorama creado por el orden razonable del *uno*, los excluidos, los que *no cuentan* en la distribución de participaciones ni en la jerarquización de lugares y funciones, se unen en una comunidad de exclusión en nombre de un daño. Lo que los vincula, no es la trama argumentativa de una voz con un cuerpo, sino el *topos* argumentativo, la brecha en la que están juntos por estar en el 'entremedio', por ser la *parte de los que no tienen parte*. La comunidad de los excluidos, es el afuera constitutivo de la política debido a que la política existe, no cuando se manifiesta una oposición binaria, sino cuando la suma de las partes nunca es igual al todo. Comunidad *por venir* incalculable, inscripta en la independencia, fuera de todo sistema. Ni adición, ni desvanecimiento del intervalo. Relación que no se resuelve en la contradicción, ni responde a la ley binaria de los opuestos; relación que pone al sujeto fuera de todo sistema, allá donde la dependencia con el Absoluto se rompe, donde la libertad es *posible*.

En el primer apartado, *La retirada de la “seguridad” de la comunidad*, indagaré los gestos paradójicos y ambiguos, sintetizados en las formas de representación de lo instituido que expulsan al sujeto de la certidumbre de su morada y lo arrojan al cuestionamiento de la libertad medida por la igualdad. La separación que me interesa indagar es aquella que entra en relación a través del Deseo levinasiano¹; ni adición, ni desvanecimiento del intervalo –quizá, este sea el gesto más importante de la proximidad y la distancia propia de la comunidad por venir, donde la seguridad emprende la retirada–, ella misma muta en *bisagra* desde donde indaga *esa fuerza* que precede y excede a las reglas de la ontología formal. Es relación del Deseo en la que nadie se hace falta –en términos de un sistema de necesidad que todo lo polariza, sedimenta y restringe–; es una relación que pone al sujeto fuera de todo sistema (Levinas 1999, 125); es un vínculo que inaugura una relación *ex nihilo*, enunciada en la experiencia de ser-estar-juntos que es una multiplicidad no unida en totalidad, sino fuera de todo sistema de dependencia; de determinación. Esta afirmación mediante la creación *ex nihilo*, vacía de atributos a la comunidad por no estar anclada sino en la experiencia por venir; en *laseparación infinita* que aproxima a los sujetos en el exilio; en la dispersión; en su errancia por el afuera².

En el segundo apartado, *La comunidad sin atributos*³, llevaré a cabo la puesta en juego de esta separación, escudriñando las violencias soterradas que muestran las perversiones del mito de la igualdad sobre las que se funda la comunidad basada en la representación “democrática”, después de la barbarie de Auschwitz. Haciendo eco de la memoria levinasiana, diré que la traza de este apartado, *estará dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi*(Levinas 2005, 272). Memoria que viene a sacudir la seguridad de lo dicho:

1 Levinas señala que en la lógica formal, el deseo siempre se deja moldear mediante múltiples maneras de necesidad. Si bien, la filosofía de Parménides toma su fuerza de esta forma de necesidad, el pensamiento levinasiano se encuentra en las antípodas. Por su parte, el orden del Deseo –surgido de la relación entre extranjeros

2 Haciendo una economía del ser, me apoyaré en Levinas para expresar el sentido verbal del ser referido en esta frase, “en el que se sugiere y entiende de algún modo como proceso, acontecimiento, o aventura del ser. ¡Notable aventura! El acontecimiento del ser radica en cierta preocupación por ser, pues sólo en ella se hallaría en su impulso ‘esencialmente’ finito y completamente absorto en esta preocupación de ser. En cierto modo, en el acontecimiento de ser no se trata sino de este mismo ser. Ser en cuanto ser significa de entrada preocuparse de ser, como si fuese necesaria una especie de relajación o un ‘calmante’ para –sin dejar de ser– escapar al desvelo del ser. [...] Insistencia anterior a toda luz y a toda decisión [...], violencia en forma de entes que se afirman ‘sin consideraciones’ los unos para con los otros en su preocupación por ser” (Levinas 2001b, 9-10).

3 Utilizo este título haciendo un homenaje a la novela de Robert Musil *El hombre sin atributos* y, a la vez, articulando cierto paralelismo entre la comunidad desgastada que llega a los albores de este siglo y el hombre musiliano despojado de todo, quien no tiene nada que le sea propio, ninguna cualidad, ninguna sustancia. Es el hombre cualquiera, más aún, es el hombre sin esencia; un hombre que no se cristaliza en la síntesis de una personalidad estable, que se niega a recibir como propias las características asignadas desde afuera. Pero, paradójicamente, en este vacío de sentido y significación, se articula un campo inestable, imposible de clasificar u ordenar, donde los hechos dejan lugar a la incertidumbre de las relaciones posibles y, es allí, donde adscribo mi segundo apartado (Musil 2004).

pérdida de la creencia en la representación que articula y manifiesta una convicción, alrededor de la cual, se funda la autoridad de la comunidad; olvido de la brutal experiencia de inhumanidad vivida en los campos de exterminio y que sigue repitiéndose; ilusión de la transparencia del lenguaje sintetizada en una teoría de la verdad que postula un significado único, inalterable, mediante el que se despliega la actividad arbitraria de un dar y decidir nombre a las cosas, para que adopten un significado que responda a lo que se desea imponer; interrupción de la síntesis de los presentes, que constituyen el tiempo memorable (Levinas 1998, 12) y obliga a establecer una conversación aparte con la ética, con la política, incluso con la razón, más allá del sujeto trascendental que se olvidó del hombre.

En el tercer apartado, *La razón del más fuerte⁴ afrontada a la comunidad por venir*, abriré una reflexión sobre los límites expresados en las imperfecciones que atisban en esta forma idealizada de representación totalizadora de la comunidad, después de la destrucción sistemática y anónima del ser humano, del otro, por el nazismo, donde se cuestiona quién –y desde qué lugar– puede hablar de la democracia “auténtica”, como forma de representación en torno a la que se articula la comunidad cuando, precisamente, el concepto de democracia se organiza desde una igualdad condicionada al cálculo sobre la que está apoyada una idea de libertad despojada de su incondicionalidad. Sin embargo, esta forma de la representación es interrumpida con el retorno del otro que regresa y exige garantías de libertad para *decidir otros modos de congregación*, más allá o más acá, de “la razón del más fuerte”, legitimada en nombre de una “ley de número”, fundada en una igualdad que anula al otro en su nombre y pospone la libertad a la espera del “por turno”.

En el cuarto y último apartado, *la comunidad por venir: intersticio donde se 'organiza' la subjetivación política*, rastrearé el “entremedio” que ha acompañado hasta aquí, la cuestión del sujeto político, ese que nos arroja a pensar de *otro modo que ser* a la comunidad por venir; a escudriñar una experiencia otra de la responsabilidad ético-política; a desprendernos de las amarras de la certidumbre; a comprender que nadie puede salvarse sin los otros; a recibir al que llega a casa incondicionalmente; a la afirmación infinita de la justicia.

La retirada de la “seguridad” de la comunidad

El exterminio de más de 6 millones de judíos, perpetrado en nombre de la comunidad, basado en el *dato* del ser-común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica, mística), marca la retirada de la tranquilidad

⁴ Frase tomada del libro *Canallas* de Jacques Derrida (Derrida 2005).

del *ser-estar-juntos*; barbarie que puso término a la posibilidad de pensar el ser-común bajo cualquier modelo de un “ser” en general (Nancy 2000b). Decir que la comunidad murió *ese día*, o que haya vivido siempre de saberse moribunda, implica ya una apertura para re-pensar e interrogar el estar-*en-común*, allende el ser pensado como identidad, como estado o como sujeto (Nancy 2000a). Parafraseando a Jacques Derrida, diré que existen formas de representación de la comunidad –la democracia, basada en el “principio” de igualdad y libertad– que “tiemblan”, después de la muerte del hombre en Auschwitz, manteniéndose en un lugar indiscernible e inapropiable⁵. Hoy, el miedo y el temblor nos arrebatan la “tranquilidad” del sueño de la razón, cuando se anuncia la crisis de los sistemas de representación que habían dado lugar a la convivencia y encuentros humanos, aquellos vinculados, tanto a procesos inmanentizadores heredados de la Ilustración y configurados a través de formas secularizadas de la política, que aún alcanzan nuestro siglo, expresados en todas las vertientes de la democracia, así como a modos de trascendencia afirmativos formulados por las religiones, mediante la elaboración imaginaria de signos visibles de Dios, cristalizados en procedimientos de organización. El desdibujamiento de los principios universales se desliza por todos los rincones del espacio cotidiano. Sin embargo, nos resistimos a enfrentar las formas de representación totalizadoras del *ser-común* desde un lugar otro; la experiencia vivida nos dice que la democracia excluye, pero alzamos la voz diciendo que no tenemos posibilidad de “algo mejor”, como si la libertad se redujera a un estatuto legal, o natural, a una medida establecida por otros en otro tiempo, en un lugar *allá*; tampoco ignoramos que replegarse en la soberanía e intimidad de la comunidad anula a la otredad, a la amistad, y preferimos refugiarnos en la seguridad del fundamentalismo; reconocemos los límites de la Ley que conducen a lo inaccesible, y no obstante, nos amparamos en leyes dedicadas a enterrar el pasado con el propósito de dar paso a supuestas reconciliaciones; borrando la memoria⁶.

5 Derrida impele a re-pensar a la filosofía, más allá de su muerte o de su inagotable agonía, “quizá –dice, el pensamiento tenga un porvenir o incluso, se dice hoy, esté todo por venir a partir de lo que se reservaba todavía en la filosofía”. Me apoyo en este pensamiento para abordar la crisis de las representaciones que mina la autoridad en el presente, de interrogar a la comunidad desde su muerte o agonía. Re-presentación que aún se encuentra en lo por venir. (Derrida 1989, 107-108).

6 Cassigoli comparte una reflexión inquietante sobre la memoria guardada de la experiencia dictatorial chilena de la década de 1979. En este artículo, compendia la disparidad de presencias que personifican un patrimonio disperso donde la memoria, a pesar de la existencia de memorias no articuladas en el discurso y, sin embargo decisivas para la alteridad perdida, se reduce a monumentos y testimonios, mediante los que se ensaya, al igual que sucedió con el proceso curativo del Holocausto europeo, restituir el camino hacia la cura de la colectividad. Y, en este trayecto, se fue produciendo una especie de suspensión del tiempo, un tiempo inmóvil, donde el enjuiciamiento de los crímenes en Chile aún no ocurre y la reparación emocional del tejido comunitario, continúa sin tener lugar. (Cassigoli 2006, 69-83).

Es innegable que el mito de la comunidad, fundado en el principio de la tierra, de los iguales, del Estado, del trabajo, de la familia, de los hermanos, de la sangre es interpelado por un tiempo de pérdida y desencanto⁷. Sobre el sujeto –individual o colectivo– que se constituye como autosuficiente, pesa la amenaza de lo que se acerca: el desmoronamiento del sistema único de valores al que estaba anclada la seguridad; la dependencia (Nancy 2000a, 179-180). La experiencia humana se descubrió, en un instante, sumergida en un juego confuso entre promesas ofrecidas y anhelos insatisfechos; entre la Violencia del dominio y la intolerancia lógica; entre la apariencia de la libertad y el engaño del conformismo. *Hoy*, vivimos en una discordancia galopante, las perspectivas a futuro se volvieron inciertas y la incertidumbre es alimentada por un sistema que no se responsabiliza por salvaguardar los derechos del individuo. Los símbolos son divergentes, el hombre y su mundo son discontinuos, es como si nos hubiéramos propuesto construir un mundo –universal, absoluto y unificado– a partir del carácter dislocado, discordante y fragmentado derivado de las carencias de los hombres (Blanchot 2005, 142). La luz que guiaba el presente y el porvenir, impide ver y dar sentido a la existencia. Lo racional se metamorfosea en lo superracional en su carrera hacia lo Absoluto⁸. En su movimiento lógico, no tolera ninguna forma cambiante, disuelve contenidos y se sustrae para organizarlo todo desde la frialdad de la abstracción donde la razón pura, profiere su propia disolución, cuando se entrega al vacío juego de las convenciones intolerantes a las que sigue considerando certezas superiores⁹. La imposibilidad de comprender al diferente se tradujo en xenofobia, racismo, fanatismo religioso y nacionalista y antisemitismo. Violencia única de lo Único desencadenada para enfrentar a los hombres y alimentar el miedo a lo invisible; a lo desconocido; Violencia que obliga a llorar sólo por uno mismo y no por la imposibilidad de alcanzar al otro a causa de la diferencia que nos separa (Duras 1996, 89); Violencia incrustada en un sistema de operación insondable que

7 Cuestionar el mito sobre el que se funda la comunidad, implica reconocer la utopía ontológica en la que inscribe su origen. (Nancy 2001, 83-84).

8 Para Kant, la razón es el medio por el que se articulan los mecanismos de orden basados en la moral social sintetizada en las formas jurídicas, a través de las cuales, la sociedad renueva sus estructuras, éstas se organizan a partir de sustituir “viejas” visiones morales sustentadas en lo divino por otras circunscritas al individuo. Sin embargo, la contradicción emerge cuando la razón pura, muda a un lugar de autonomía dando lugar a una especie de nube abstracta donde desaparece el centro de valores que le eran propios, junto con el individuo. (Kant 1999, 25-38).

9 Este es el momento del Mal al que hace referencia Levinas en su texto sobre la filosofía del hitlerismo, donde la Ley de lo Único, adviene en la destrucción del hombre. Es importante destacar, como ya lo he señalado en los dos capítulos anteriores, que no es a este Mal al que hacen referencia las violencias soterradas sino que es, precisamente, este Mal quien guarda la huella de esas violencias silenciadas que hoy emergen, en el mismo lugar donde intentaron ser borradas. (Levinas 2002, 7-24).

impide saber cómo va a herir, dónde y con qué arma (Ben Jelloun 2001, 48); Violencia mezclada con el eco, la respiración y el aliento de promesas incumplidas (Derrida 1992, 15).

Violencias legítimas y legitimadas ordenan la existencia en torno al sujeto, al ciudadano, a la soberanía y a la comunidad. Poco importa que el sujeto de la metafísica –que reconduce todo a su unidad– y el ciudadano que no reconoce más identidad que la abstracción del espacio donde se cruza con otros ciudadanos, se contrapongan (Nancy 2003, 57 ss.). Tampoco importa que esta tensión dé lugar a todos los horrores fraguados desde la imposibilidad de diálogo entre sujeto y ciudadano. Lo mismo sucede con la tirantez entre soberanía y comunidad que, al mismo tiempo que organizan el espacio público lo saturan; en esta tensión constituida entre una interioridad apropiativa y una exterioridad inapropiable, *la filosofía política construye la comunidad como una obra de muerte: la identidad y el sentido único proceden como un mecanismo de exclusión. Necesita del sacrificio para garantizar la unidad del ser en común* (Mora 2004, 128-129). Los patrones civilizados fabrican la homogeneidad de un “pueblo de sufragio” en estos cuatro principios y, bajo la dirección de un consenso ya dado, escenifican la barbarie como un estado de excepción –al fin de cuentas, el poder de suspender las leyes pertenece al propio poder que las produce (Agamben 2004, 40)– que pasa frente a nosotros a manera de espectáculo banal en la televisión, los periódicos y la radio. Mientras tanto, continuamos instalados en la “normalidad” de una vida ordenada por la democracia. Los patrones civilizados nos obsequian una justicia amnésica basada en el principio de la responsabilidad trascendental que pronto se difumina. Decir esto, no es decir mucho, pues la amnesia es tenaz y pronto, la política en nombre de la democracia, diluye el borroso totalitarismo que la habita. Todo esto, confluye en la verificación de que “algo” se retiró de la política y con ello, la seguridad de la comunidad.

En esta atmósfera de confusión, los sujetos comienzan a deambular como sonámbulos –sin saberse todavía desposeídos de todo–, por un sueño del que, poco a poco, serán arrojados a la angustia de la noche, en la que no podrán dormir, pero tampoco despertar¹⁰. El desastre pareciera no ser mayúsculo, tan sólo se percibe una especie de desinterés por lo cotidiano. Pero, también, se advierte una falta de tiempo para llegar al acuerdo; en el horizonte se avizoran caminos que algún día llevaron a un lugar; el calendario marca una fecha que preferimos olvidar; conversaciones silenciadas; dificultades para construir la confianza; indiferencia y soledad. El mito triunfante de la comunidad observa cómo se aleja la fuerza del

10 En un pasaje de *La muerte de Virgilio* de Hermann Broch se anuncia el tiempo por venir, paralelo al de la esperanza y desesperación de un hombre, el poeta Virgilio, que parte permanentemente, al mismo tiempo sueña con la posibilidad del retorno; retorno imposible por estar condenado a la agonía de la muerte (Broch 2002, 440).

pasado que pretendía propia. Detalles que parecen insignificantes, *interrumpen* la esencia del *sí mismo*, la del Estado, la de la comunidad (que son *lo mismo*)¹¹. Un exceso de sentido, imposible de fijar, desemboca en un “juego infinito de las diferencias” que rompe la seguridad del *estar-juntos*. Esta interrupción hace venir a lo político, no a resolver el “reparto” de la comunidad, ni a encontrar o reencontrar una comunión perdida –eso significaría asignarle su papel habitual–, sino que arriba como comunidad que se ordena en la inoperancia de su comunicación, dirá Nancy,

*una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su reparto*¹².

Modo imposible de lograr a través de la “voluntad política”. Es posible enunciar esta forma de lo político, porque es una traza de lo que ya ocurre. Es por ello que interpelar *hoy*, las formas de representación instituidas por la Violencia, desde su propia *in-diferencia*, es ya una manera de ubicarse *en* la aventura de la comunidad como representación im-possible (Derrida 1989, 109). Y, es precisamente en estos bordes, en estas aristas creadas por la *in-diferencia* hacia el otro, donde lo im-possible de la comunidad y la amistad se hacen posibles. En el lugar mismo donde fracasa la representación de lo Uno, las violencias soterradas advienen en potencias creadoras de una relación tercera basada en la *no-indiferencia* de la responsabilidad; relación tejida entre el uno que soy yo y el otro por el que respondo; relación ética irreductible a ningún sistema ontológico de operación.

Desde estas márgenes, desde los blancos de la página, la memoria arriba como la cuestión misma de las violencias soterradas al asumir la trascendencia de un modo no afirmativo. En esto radica su potencia, su exceso. La no afirmación da lugar –más aún, asigna un *no-lugar*– a la articulación de una comunidad siempre en retirada, siempre inscripta en un movimiento de juntura y disolución¹³. El hermetismo escatológico de la filosofía occidental, que no hace más que anunciar una orden: hacer venir a través de la memoria una interpretación segunda de

11 Nancy dirá que la interrupción se escribe, se traza. En este sentido la interrupción es literaria: “La literatura se interrumpe: es en ello que, esencialmente, es literatura (escritura) y no mito. O mejor dicho: lo que se interrumpe –discurso o canto, gesto o voz, relato o peripecia–, eso es la literatura (o la escritura). Lo mismo que interrumpe o suspende su propio *mythos* (es decir su *logos*). (Nancy 2000a, 179-180).

12 A la experiencia de hacer por encima –o por debajo– de la fijación de sentido, de ordenamiento *a priori*, de determinación *ad libitum*, es a lo que Jean-Luc Nancy llama “escribir”: “No hay que dejar de escribir, dejar de exponerse al trazado singular de nuestro estar-*en-común*. (Nancy 2000a, 99-100).

13 Marguerite Duras, en su novela *Mal de la muerte*, culmina su escritura diciendo “Con todo así pudo usted vivir este amor de la única forma posible para usted, perdiéndolo antes de que se diera”. Esta frase abre una importante reflexión filosófica en Maurice Blanchot, acerca del sentido apórico y paradójico de la comunidad. Por una parte, introduce las figuras de la soberanía y la intimidad sin las que no sería posible ningún modo de ser-juntos. Y, por otra parte, al entrar en contacto con el mundo, los hombres están obligados a renunciar a esta soberanía e intimidad. Lo que nos pone en el mundo –señala Blanchot–, es también lo que nos lleva de inmediato a los extremos de la separación y del encuentro infinito, donde cada uno desfallece al contacto con el otro. (Duras 1996, 59; Blanchot 2002a).

la *representación* que impele a *co-responder* acerca de la im-posibilidad de la vida y la muerte de la comunidad y la amistad¹⁴. Interpretación segunda que tiene lugar en la separación constituida en la retirada de la seguridad de la comunidad, donde lo singular no es un individuo, sino un ser-con-el-afuera. *La comunidad es la resistencia a la comunión* (Mora 2004, 132).

La comunidad sin atributos

Ensayar una puesta en juego de la memoria como gesto de las violencias soterradas a través de la comunidad sin atributos, supone declarar que no hay más “sí mismo” que el referido al ser-con-el-afuera¹⁵. Quizá, después de la terrible experiencia del Holocausto, la comunidad pueda concebirse desde un afuera constituido en la pluralidad de los orígenes de sentido, *ser en plural*—diría Nancy—, no hay más sentido que la simultaneidad de las presencias (que son las memorias que vienen a interrumpir lo dicho) reveladas, cada-vez-una-sola-vez, en la responsabilidad de y por el otro, por lo que no me concierne. Se trata de un afuera que se resiste a la inmanencia pero no a la responsabilidad por el otro. De ahí, que la comunidad sin atributos remita a la comunidad por venir. En ella, no se funda un destino, sólo la exigencia política de inscribir la memoria como resistencia infinita a la fijación de un sentido. El gran desafío consiste en enfrentar la sombra de la barbarie que continúa sujeta a la política moderna por medio de la “Ley de destrucción”, aquella que trabaja con el afán de convertirlo todo en Uno, de anular al otro, de utilizar los mecanismos de representación como medio para borrar lo distinto, haciéndolo aparecer como idéntico¹⁶. Esta Ley, es una ley que exige la unidad de lo Único a toda costa, la unidad inmediata, la fusión en un solo nombre. Ineludiblemente, lo anterior, me conduce a una frase de Blanchot, escrita en *La conversación infinita*, que no deja de martillarme la cabeza:

14 Derrida plantea que este combate sostenido entre la cuestión general y la filosofía como momento y modo determinados —finitos o mortales— adviene en la cuestión misma. Por ello, la *diferencia* entre la filosofía como poder o aventura *de* la cuestión misma y la filosofía como acontecimiento o giro determinados *en* la aventura, instaura la posibilidad/imposibilidad de reflexionar acerca de la vida o la muerte, no sólo de la filosofía, sino de la comunidad como cuestión. (Derrida 1989, 109).

15 Aunque Nancy no plantea un ser-con-el-afuera sino un ser-con, mi reflexión sobre la comunidad por venir en donde las memorias arriban como violencias soterradas uniéndose para resistir a la comunión, se cruzan con sus palabras: “La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que son los seres singulares. Ella no es su obra, y ella no los posee como sus obras, así como tampoco la comunidad es una obra, ni siquiera una operación de los seres singulares: pues ella es simplemente el estar de las singularidades —su estar suspendido en su límite. (Nancy 2000a, 78).

16 En este sentido, es interesante traer a la reflexión a Jacques Rancière cuando señala que el proceso de gobernar signado por la estructura policial, siempre intentará atraer a la política hacia su orden, con el propósito de borrar el proceso de emancipación que supone, a través de la manipulación de la igualdad, haciendo uso de un principio de camuflaje jurídico-moral en el que se intenta anular la diferencia entre la ética y la política, otorgándole un mismo carácter identitario. (Rancière 2000, 146 y ss).

el hombre es lo indestructible que puede ser destruido (Blanchot 1969; 1970, 220 y ss).

Quizá, esto significa que no existe límite para la destrucción del hombre. Y la Alemania nazi fue una prueba para demostrar esta Ley de destrucción. Este acontecimiento, marca una y otra vez nuestra memoria en el mundo presente, y lanza a unos contra otros a los que se creen *justificados* para habitar en él, dando cuenta de un proyecto universal donde el otro no tiene cabida.

Apelar a una comunidad sin atributos, exige habitar otro modo de la relación con el afuera, una relación otra, puesta en juego a partir de las potencias soterradas que impiden el encerramiento o la dependencia, y arrojan a la aventura de una relación otra, en la que nada esté dicho de antemano, en la que es necesario ensayar diferentes formas del habla, otro vínculo, uno que no nos remita a nosotros mismos ni a lo Uno. Una relación ubicada en el “entre”, en la relación del Deseo levinasiano (Levinas 1999, 124-127), en la proximidad articulada en la distancia que nos separa, relación que no busca asociarse a otro para formar una unidad, sino que cada uno es impugnado por el otro sin descanso¹⁷. La relación esbozada, es una relación sin simetría, ni reciprocidad ni unidad, ni igualdad posibles, sólo puede estructurarse desde el afuera, es pura exterioridad (Levinas 1999, 124 y ss.). Relación tercera que sólo puede ser “vívida” de la única manera posible: perdiéndola antes de que se realice, parafraseando a Marguerite Duras¹⁸.

Quien habitó el infierno de los campos de concentración experimentó esta alteridad radical. Esta comunidad sin atributos¹⁹. Despojados de todo, de su nombre, de su dignidad, de su porvenir, es impelido a volcarse absolutamente hacia el afuera, por encontrarse frente a la opresión de un “tú” que cierra la salida, que constriñe el diálogo a un soliloquio y que no se deja cuestionar. Para la víctima del campo, el poder del dominador no tiene medida, carece de

17 Blanchot describe esta relación problemática en la hermosa frase “lo que pienso no lo he pensado solo” ubicada en las antípodas del *cogito* cartesiano. “El ser busca no ser reconocido sino ser impugnado –añade Blanchot en su texto sobre *La comunidad inconfesable*–: va para existir, con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente (este es el origen de su conciencia) de la imposibilidad de ser él mismo [...] así tal vez existirá, experimentándose como exterioridad siempre previa, [...] sólo componiéndose como si se descompusiera constante, violenta y silenciosamente”. (Blanchot 2002a, 18-19).

18 Esta frase es fundamental para comprender el vínculo –realizado en la separación– que hace imposible, pero a la vez posible, a la comunidad por venir (Duras 1996, 50).

19 La comunidad sin atributos no se refiere a una comunidad ligada a la pérdida de dignidad. Cuando señalo que la comunidad sin atributos está vaciada de toda esencia –más allá de libertades conducidas, democracias impuestas, éticas abstractas, etcétera–, me refiero a que esta comunidad se articula, teje dignidades, relaciones, en lo por venir, esto es, una vez y cada vez que “cuestiona” las características que le son impuestas desde lo Uno. La comunidad sin atributos no añora la dignidad perdida, pues, al igual que la libertad, la dignidad se conquista y se vive en cada momento; la dignidad no se hereda, se realiza en la experiencia de la alteridad radical, donde cada uno desfallece al contacto con el otro. La comunidad sin atributos es una comunidad inscrita en *el entre*, en la juntura, donde el *yo* y el *tú* no pueden ser mimetizados y se mantienen siempre abiertos a la experiencia por venir, para lo mejor y para lo peor.

sentido y frente a la incompreensión del daño infringido a la víctima, ésta borra al dominador²⁰. Allí, donde el poder se suponía indestructible es interrumpido por el afuera que escapa a su dominio, por la alteridad radical: *alternancia de las violencias ejercidas por unos y de la persecución sufrida por otros* (Levinas 2000a, 91-92). En esa separación erigida mediante el borramiento del otro, el habitante del campo indaga la posibilidad de su afirmación, la alteridad entra en el aparte de un diálogo con aquello que Robert Antelme llamará el *sentimiento último de pertenencia a la especie humana* (Antelme, 2001). El dominador puede matar a otro hombre, pero no puede impedir que uno sea para el otro; el uno-para-el-otro en tanto que uno-guardián-de-su-hermano, uno-responsable-del-otro (Levinas 1998, 14). En esta relación, el *yo* se exilia del *tú* e inicia su errancia por el afuera, un afuera anclado en la responsabilidad por el otro, por el que respondo –cuestión profundamente innovadora con respecto a la tradición. En el campo no hay espejos, el *yo* ya no es un *tú*, sino una infinidad de *quiénes* que arriban como espectros sorprendiendo por la invisibilidad de sus radiantes rostros (Blanchot 2001, 19). Destellos que impelen a responder sin medida, a pesar de la falta absoluta de referentes, de la soledad, de la opresión incesante, del lento aniquilamiento. Una responsabilidad incalculable, impredecible, renovada a cada instante. Responsabilidad que el habitante del campo realiza cuando lucha por sobrevivir para hablar y ser escuchado; para que la barbarie no se repita, ni la sufra quien está por venir, quien no ha venido aún y quien, quizás, no vendrá; al abrir su lengua y arrojarse a otras lenguas para estar-con-el-otro, no para articular un sentido único de la existencia, sino para trazar sobre él una grafía en un horizonte de sentido, en tanto que desgarramiento del horizonte. En este límite inasible, en esta separación, donde el *yo* se exilia del *tú*, se abre la relación otra *entre* el uno que soy yo y el otro por el que respondo, significatividad de la significación, irreductible a cualquier sistema.

Quizá, en este límite habitado por los excluidos de la comunidad, en este vacío de la página en blanco celaniana que irrumpe para exigirnos nuestra responsabilidad sin fin, se encuentra el vínculo –extraño y doloroso uso de esta palabra en este contexto– que une el *aquí* y el *ahora* con Auschwitz. En ese mismo lugar-no lugar, emergen también relaciones, vínculos, lazos, en torno a los que se organiza la existencia. Fuera de las arenas institucionales. En el

20 Aquí, la alteridad radical se teje en el intersticio surgido *entre* el habitante del campo y su opresor –el entre, “definido” como la bisagra que une y a la vez separa. Lo que se *vislumbra aquí*, es el advenimiento de una comunidad que “rebasa” la estructura tradicional, víctima y opresor *no* como las dos caras de la misma moneda, ni como el equilibrio quieto de las partes, derivado del equilibrio con el todo donde los intereses del individuo y la comunidad se “reconcilian” –como lo proponía Hegel–, ni mucho menos como la fijación única de sentido resuelta mediante la ley de los opuestos, sino como una relación en la que ninguno depende del otro. Es una relación que pone a las partes fuera de todo sistema de necesidad, de dependencia.

límite de las formas de representación. En las fisuras de la Ley del retorno de lo Mismo, en ese espaciamento habitado por la comunidad de quienes no tienen comunidad, es donde la memoria interrumpe al presente para recordar a los ausentes y romper con el egoísmo redoblado de llorar por nosotros mismos, donde la comunidad sigue resistiendo a la inmanencia pero no a la comunión efímera de lo societal. Esa resistencia es la retirada de la política, fundada en el “reparto” de la comunidad, es una violencia soterrada que la memoria viene a poner en juego a través de la escritura política, una que no responde a un modelo de apropiación de la significación, sino que se convierte precisamente en la que abre la relación, en su existir-con-el-afuera. La ineludible condición extranjera del yo que nos expone y excede, que nos convierte en intrusos, en extranjeros del sí mismo, lleva al lenguaje 'reflexivo-imaginario' hacia un extremo que lo refuta constantemente, donde una vez alcanzado el límite de sí mismo, la memoria impide el rebrote de la positividad que lo contradice, conduciéndolo al vacío en el que va a desaparecer, aceptando su desenlace en el rumor; en la inmediata negación de lo que dice; en un silencio que no es intimidad de ningún secreto, sino del puro 'afuera'; de la alteridad radical donde las palabras se despliegan al infinito interrumpiendo la escritura de lo dicho (Derrida 1985, 11-12).

Sin embargo, ¿cómo asumir la responsabilidad cuando el sueño de la razón se fue convirtiendo en un miserable simulacro? Han pasado sesenta años y, en el fondo, ni siquiera podemos hablar del fin de Auschwitz. El horror provocado por el poder de la soberbia, escondida tras los impenetrables muros de la razón, retorna cada vez, en una especie de *loop* que se repite sin fin, mutando y clonándose en cada espacio de la vida cotidiana. El retorno de lo Mismo no es más que una puesta en escena de la perversión que anida en la Ley de destrucción que demanda la existencia de un límite infranqueable, represor de aquel que no la observa. Pero, ¿cómo leer esta Ley de lo Único en un escenario que la enfrenta a un orden mundial sin alternativa y a la deriva de la insurrección de las singularidades? ¿Cómo abordar la cuestión de una democracia planteada en términos de representación ideal en torno a la que se organiza la comunidad, cuando en su corazón habita la antinomia de la igualdad y la libertad?

Somos herederos del Holocausto, de esta locura que no llega a pasar²¹. Lo infernal se muestra en esta barbarie, pero se agazapa en la temporalidad del tiempo manteniéndolo en

21 La locura como el límite de la *ratio* que, a su vez, se convierte en el límite que permite reflexionar en el exceso que retorna a nosotros como cuestionamiento, como interpelación y responsabilidad.

vilo. *Los hombres destruidos*²² allá, no dejan de interpelarnos. Esta estremecedora ausencia del otro que a su vez se convierte en presencia absolutamente inevitable, ex-pone la perversidad de la comunidad fundada en una ética de la generalidad sobre la que se apoyan, a su vez, las formas de representación totalizadoras²³. Allí, donde el poder se suponía indestructible, es interrumpido por el afuera que escapa a su dominio (Levinas 2000a, 91-92). En esta relación, el yo se exilia del tú e inicia su errancia por el afuera. En este límite habitado por los excluidos de la comunidad, los condenados a muerte, los anulados, se articula una comunidad sin atributos, sólo posible en lo imposible de un afuera que irrumpe para cuestionar las formas de representación totalizadoras y para ex-poner su perversión. De pronto, nos encontramos frente a una grieta difícil de zanjar. Somos herederos de una forma de representación democrática que deja en libertad y en posición de ejercer el poder a quienes atentan contra las libertades democráticas –práctica homeopática de protección que excluye incluyendo y afirma negando (Esposito 2005,18). Atterradora paradoja. En nombre de la democracia, fundada en la mayoría de número, se pone fin a la libertad democrática –no hay que olvidar que el totalitarismo nazi llegó al poder mediante un proceso electoral formalmente democrático. Si la comunidad por venir se refiere a la *comunidad de los que no tienen comunidad, a la comunidad sin atributos*, por tener su “origen” en un “ser-en-común” articulado en el eterno arrojo al otro, aún sabiendo que la acogida reside en afirmar la imposibilidad de afirmarse, esto es, en la alteridad radical, la cuestión de la democracia como forma de representación de la comunidad, enfrenta sus límites en *la razón del más fuerte* instrumentada en una Ley que legitima, *por turno*, el borramiento del otro.

La razón del más fuerte afrontada a la comunidad por venir

Más de un narrador ha relatado la escena inmemorial que permite conocer el origen de la comunidad. El narrador, habla, recita, canta o *interpreta*. Se *presenta* como el héroe del relato y reparte, *por turno*, la palabra a quienes lo escuchan para que continúen relatando su origen (Clastres 1974, 19). El *por turno*, es la frase que inaugura la participación como relatores de *algunos* miembros de la comunidad. Los *elegidos*, dirá el mito sagrado de los indios Guaraní,

22 Retomo esta figura retórica haciendo alusión a la reflexión filosófica que realiza Blanchot sobre “los hombres destruidos (destruidos sin destrucción)”, son los hombres dañados detallados “como sin apariencia, invisibles incluso cuando se les ve, y que no hablan sino por la voz de los otros, una voz siempre otra que en cierto modo les acusa, les compromete, obligándoles a responder por una desgracia silenciosa que cargan sin conciencia”. (Blanchot 1980, 40).

23 La ética de la representación a la que me refiero es la que se construye a partir de sí misma sin diferencia consigo ni con el otro. La frase “Yo soy un Yo” encierra la síntesis de esta ética de la representación expresada en un egocentrismo destructor. Sólo soy responsable de mí y ningún otro me importa. (Derrida 1992, 17-22).

estarán más cerca de realizar el deseo humano que consiste en abolir su condición humana, la cual les es dada en el momento de su nacimiento. Los Guaraní no quieren nacer, *quieren ser dioses*. Así, desde todos los siglos, han dedicado su energía y su fuerza a igualarse a los divinos (Clastres 1974, 21). Igualarse a los dioses significa definir el origen y controlar el destino. Sin embargo, en su modelo de imagen futura, no parten de los humanos como cosas del mundo, sino de los humanos como parte del divino y *Ñamandú* hace de los Guaraní los elegidos de los dioses. Y es, precisamente, la *Palabra*, la que les garantiza la certeza de devenir cualquier día, en aquello que son por principio: los divinos. Los hombres se definen como tales a partir de la relación que ellos establecen con los dioses por medio de la Palabra (Clastres 1974, 25). Esta escena mítica da nacimiento al elegido, con el origen del escogido, entre otros, para decir la Palabra que conducirá a los hombres a su destino. Este mito pone en juego una lógica de lo ambiguo en la que se basa el surgimiento inicial del elegido y, por añadidura, el poder que a este le es otorgado. Si bien, incumbe al mitólogo prestar atención a la “comprobación” que sugiere la ambigüedad del mito en la que las operaciones de oscilación se invierten en su contrario (Vernant 1974, 195-250), el mito Guaraní relatado, abre una grieta para indagar algunas aristas de la representación democrática que funda la invención moderna de la igualdad, para elegir y ser elegido a aquel que va a guiar el destino de una comunidad. Más tarde, en el mito desentrañado por Freud, en *Tótem y Tabú* (Freud 1973, 1810-1850), se fundamenta que en la horda primitiva, fue la muerte del padre, asesinado por sus hijos, lo que dio lugar al nacimiento de la ley y la cultura. Los elegidos, advienen como los hermanos-héroes que cometen un acto de barbarie en nombre de la libertad de la comunidad. En este intento de encontrar el paraíso aparece el infierno de la culpa fundada en la utopía de la libertad, utopía, por suponer que ésta puede ser imaginada *a priori*. Como si la libertad tuviera medida y esta medida pudiera establecerse de antemano. A ello regresaré más adelante. Al morir el padre, la posesión por las mujeres convierte en rivales a los hermanos. Inquietante paradoja, los hermanos se unen para liberarse del padre, para luego mudar en rivales por la posesión de las mujeres del clan. Este mito abre una segunda arista de la representación moderna del ser-común, la multiplicación de los hermanos-héroes devenidos en rivales, impele a una organización y un acuerdo entre ellos que permita su con-vivencia. Si todos son iguales, hijos del mismo padre, miembros del mismo clan, responsables del asesinato del padre y emancipadores de la comunidad, ¿cuál de ellos puede presentarse como el más fuerte para dirigir a la comunidad? ¿Cómo dirimir el “más” de la fuerza que permita conducir la libertad de los demás? ¿La libertad puede ser conducida por Uno? Este mito sobre el que se funda, según Freud, la ley y la cultura, trae consigo el legado

de una vieja disputa nunca resuelta: la batalla entre la igualdad y la libertad. Antinomia depositada en la democracia que arriba a nosotros para *dar la razón al más fuerte*.

En la urdimbre entre el origen mítico de la comunidad relatada por un narrador que cuenta su origen y otorga la palabra *por turno* a quienes lo escuchan para que continúen el relato y la disputa para *elegir al más fuerte* de los hermanos que participaron en el asesinato del padre y que conducirá la libertad de los otros, se teje la imperfección y la perversidad que anidan en la representación más acabada del ser-común que conoce Occidente: la democracia. En este punto la visitación del rostro retorna para cuestionar lo dicho. Torna e irrumpe como violencia soterrada que interroga la comunidad de los iguales y la representación que los convoca. Rastrea las violencias otras puestas en juego mediante la ética de la alteridad. Indaga la imperfección del ser-común fundado en el origen. Evidencia la perversión que supone la frontera entre la fuerza autorizada y la no autorizada, expresadas en una Violencia que legítimamente puede erradicar aquello que escapa a su fuerza de ley, incluso la existencia del otro. De este modo, la democracia es una potencia puesta en marcha con el retorno del otro, aquel que exige garantías de libertad para *decidir otros modos de congregación*, más allá de “la razón del más fuerte”, otorgada en nombre de una “ley de número” que destruye la pareja de igualdad y libertad, volviéndolas irreconciliables y sólo posibles en el “por turno”.

Quizá, por ello, en el *por turno* de la libertad y la igualdad se aloja la *perversión* de esta Ley de número que da la razón al más fuerte. Aristóteles escribe en su *Política*, que el principio básico de la democracia es la libertad, dicho lo anterior con ciertas reservas, y *un rasgo de ser libre consiste en ser gobernado y gobernar alternativamente*, pues, el principio de justicia popular consiste en tener *igualdad de número, pero no según el mérito* (Aristóteles 2005, 362-363). Partiendo de esta justicia, el soberano es el pueblo, al menos ésta, es la norma establecida por el régimen, o incluso organizarse la vida como cada quien lo decida, apelando a la voluntad de no ser mandado, de no ser más que *por turno*. Lo que *se dice* de la libertad y de la igualdad las hace irreconciliables, sólo pueden llevarse a cabo, por turno. La libertad absoluta de un ser finito no es equitativamente compartible, más que en el espacio-tiempo por-turno, esto es, se transmite el poder, de manera provisional, a uno por vez, del gobernante al gobernado, del representante al representado (Derrida 2005, 42-43). Libertad siempre pospuesta hasta que regrese el turno. Esto plantea, a su vez, otra dificultad vinculada a la organización de la igualdad. Una igualdad que emerge por partida doble, *por número y por mérito*. Y aquí, regreso al mito parricida de Freud, haciendo oscilar el mito a otro lugar, el acto de barbarie realizado por los hermanos para emancipar a la comunidad del despotismo del padre, les otorga un valor especial, un mérito que los distingue de entre los miembros de

la horda²⁴. Mérito que los inscribe en una elite de iguales susceptibles de ser elegidos antes que otros miembros de la comunidad para gobernar. La igualdad basada en el mérito plantea ya una medida para acceder al turno de la libertad antes que los otros. Si además, traemos a esta reflexión el vínculo de la democracia con el número, con la población; si ponemos atención en el cálculo, la definición de democracia anotada previamente se modifica. Tendríamos que afirmar, como sucede en la mayor parte de los regímenes que se autodefinen como democráticos (democracia constitucional, parlamentaria, liberal, cristiana, social-democracia, militar, autoritaria, monárquica, etcétera), que la democracia está basada en la igualdad de número. De donde se desprende que, de los miembros de una comunidad, será elegido el que tenga mayores méritos y, a su vez, sea elegido por el mayor número de “hermanos”. Mutación perversa de la democracia que hace jugar por *turno* a una libertad, siempre pospuesta para la mayoría, con una igualdad apoyada en el número donde se elige al soberano de entre los miembros meritorios de la comunidad. De esta manera, quien tiene la garantía de la mayoría aritmética, se presenta como el más democrático de todos. El narrador toma el turno de la Palabra, advenida en discurso, y comienza a contar el relato del origen. *La razón razona, ciertamente, tiene razón, y se da la razón por hacerlo, por guardarse, por guardar razón. Ahí es donde ella es y, por consiguiente, quiere ser ella misma; ésta es su ipseidad soberana* (Derrida 2005, 189). Ipseidad interrumpida por la alteridad radical, por el afuera, por el sujeto atisbado en en el *entremedio* que pone entre paréntesis esta forma de convocatoria del ser-común y abre otro modo de la comunidad por venir. Una, inscrita en el continuo roce de fuerzas (autorizadas y no autorizadas), donde se “gesta” lo posible y lo imposible de la comunidad. Allí, donde la alteridad pone en peligro el “yo soy”, anclado al cálculo, a la certeza y la seguridad, y abre la puerta a otro “ser-en-común”, siempre vacante y expuesto a lo incalculable y a lo por venir. Un “ser-en-común” demandante de otras formas que tejan su ex-posición al otro. Más allá de la razón del más fuerte, expresada en una democracia reducida a la ley de número que destruye la pareja de la igualdad y libertad. Una comunidad por venir referida a la *comunidad de los que no tienen comunidad, a la comunidad sin atributos*, por tener su “origen” en un “ser-en-común” desvelado en la alteridad radical constituida en la relación problemática del *cogito* cartesiano mutado en la hermosa frase de Blanchot que dice: “lo que pienso, no lo he pensado solo”. Un *ser en plural* que cuestiona la instrumentalización de Ley que legitima el borramiento, *por turno*, del otro y se inscribe allí,

24 Aristóteles plantea que el por turno que da lugar a la elección para gobernar sólo podrá realizarse entre los iguales, no debemos olvidar que en esta época las mujeres, niños y esclavos no tenían calidad de ciudadanos (Aristóteles 2005, 101-102).

donde la *diferencia* de fuerzas abre el espacio al *entre* donde el sujeto político retorna mediante el gesto de la alteridad radical, para cuestionar el mito fundante de la comunidad encerrada en sí misma y la democracia como representación totalizadora instrumentada desde la razón del más fuerte.

Otro modo que ser de la comunidad por venir, es aquí donde se interrumpe la reflexión para *pensar con el otro*. Es el instante irrevocable, indeleble, *sí*, imborrable, pero porque nada está inscrito en él (Blanchot 1994, 43), en el que el mito triunfante de la representación totalizadora del ser-común, es excedido, desfondado, por el acontecimiento de la libertad. Libertad sin condición, indivisible y heterogénea al cálculo y a la medida. Libertad sin experiencia, siempre por venir, inscrita en la reinención, una-vez-y-cada-vez, de las relaciones con el afuera, de la comunidad por venir, intersticio donde se organiza la subjetivación política.

La comunidad por venir: intersticio donde se 'organiza' la subjetivación política

En principio, es necesario subrayar que el trayecto recorrido hasta aquí, no implica renunciar a la posibilidad del proyecto democrático. Abordar la cuestión de la comunidad por venir como el intersticio donde se organiza la subjetivación política significa retornar a la experiencia del *ser singular plural*, anterior y, por lo tanto, *fundante* de la política; apelar a otras formas de *ser-con*, fuera del llamado a la reunificación, de la pasión por la unidad sostenida por el poder convocado por el odio (Rancière 1994), para mostrar que las instituciones y el consenso son estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico. En este territorio, lo singular plural no es una nueva apuesta a otra ontología, precisamente porque lo impide el propio objeto del que se trata. El carácter de esta singularidad plural, no radica en la abstracción, ni en la unidad –originaria o resultante, que se propone estabilizar precisamente porque la estabilidad no es natural– sino que nos arroja a la imposibilidad de reunificar lo múltiple desde lo *uno* abriendo una tensión entre la comunidad reunida por el odio en torno a la pasión de lo *uno* que excluye, frente a una comunidad unida por la exclusión. Y, es precisamente en esta tensión entre los plurales orígenes de sentido, constituidos por cada singular donde se inscribe el proceso de subjetivación política a través del cual 'emerge' un sujeto sin nombre, sin clasificación, que no pertenece, el extraño, el afuera, un alguien que está en el 'entremedio' por estar en el tránsito entre lo singular y lo plural. El singular no es un individuo, es un ser-con, un *golpe de ser* (Mora 2004, 132). De ahí, que la comunidad por venir sea la resistencia de lo singular a la comunión.

Ante este panorama inextricable y difícil de entender, creado por el orden razonable del *uno*, los excluidos, los que *no cuentan* en la distribución de participaciones ni en la jerarquización de lugares y funciones, se unen en una comunidad de exclusión en nombre de un daño. Lo que los vincula es la brecha en la que están juntos por estar en el 'entremedio', por ser la *parte de los que no tienen parte*. Paradójicamente, la comunidad de los excluidos, es el afuera constitutivo de la política, debido a que la política existe, no cuando se manifiesta una oposición binaria sino cuando la suma de las partes nunca es igual al todo. De ahí que la política sólo exista cuando se *interrumpe* la estabilidad "artificial" de la dominación por la articulación de la parte de los que no tienen parte. Este tejido es el *todo* de la política como forma específica de vínculo, mismo que define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir, dividida, fundada sobre una distorsión que escapa a los intercambios y las reparaciones. Al margen de este vínculo, de esta interrupción, no hay política (Rancière 1996, 25-26). No hay más que el orden de la dominación, la estabilidad impuesta por un estado canalla que suspende los derechos de sus ciudadanos para protegerse a sí mismo (Derrida 2005, 9), o el desorden de la revuelta.

La subjetivación política, constituida en la *parte de los que no tiene parte*, entraña inevitablemente, una identificación imposible debido a que el 'destino' del sujeto político es estar ubicado en el 'entremedio' de lo singular y lo plural. Esta característica –que pareciera abandonar al sujeto a la 'soledad', a la 'exclusión'–, es la que hace posible la formación de una comunidad por venir que no se dirige a la fundación de una política sino que define el límite en el cual toda política comienza y se detiene. Esto no lleva a fundar nada –ni un destino ni un futuro– sólo es una manera de abrir la comunidad a sí misma, es la resistencia al cierre del mundo, de los mundos; el atarse y verse atado en el lazo comunitario que, en su resistencia interna, impide su anudamiento (Mora 2004, 134).

La comunidad política que se constituye en la brecha, no juega sólo un papel articulador por la base del reconocimiento mutuo de *ser parte de los que no son parte*, sino que también ayuda a rehacer alianzas imposibles sobre la base de la 'desidentificación'. El proceso de subjetivación política constituye, de entrada, la negación del orden establecido. La comunidad de los excluidos, donde se asienta la resistencia comunitaria, se convierte, pues, en el intersticio desde donde se 'organiza' la subjetivación política. Aún cuando se instituya una parte de los que no tienen parte se mantiene latente la posibilidad de una nueva puesta en escena en la que se renueve *ad aeternam* la comunidad por venir. Lo que conquista la comunidad de los excluidos –al interrumpir la dominación inscrita en el orden instituido–, se transforma nuevamente en un mecanismo de consolidación de los lazos de dominación o

autoregulación consensual que, sin lugar a dudas, es el fin último de la maquinaria política. Sin embargo, a pesar de que esta dominación 'renovada' olvida rápidamente que la peor manera de enfrentar el caos y la inestabilidad es la instrumentación de reglas, leyes, convenciones y hegemonías provisionales, deja abierto, en este mismo lugar, un intersticio, donde se desvela la posibilidad de cambio, de desestabilización. Si hubiera una estabilidad continua no habría necesidad de política, y es en ese sentido que la estabilidad no es natural, esencial o substancial (Derrida 1998, 162 y ss); artificio puesto en escena por *la parte de los que no tienen parte* cada vez que enfrentan el caos como riesgo y posibilidad, como resistencia a la comunidad de la inmanencia, resistencia infinita, resistencia interna que remite a la retirada de lo político, eso que Roberto Esposito llama *impolítico*, para referirse a la intensificación y radicalización de la política no a su debilitamiento o caída.

Reflexionar *otro modo que ser* de la comunidad por venir, arroja a la indagación surgida *entre* lo singular y lo plural. Si la comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso, que son la parte de los que no tienen parte desde donde se organiza la subjetivación política, ella no es su obra, y ella no los posee. La comunidad es simplemente el *estar de las singularidades* –su estar suspendido en su límite– que arriba para poner en peligro el “yo soy”, al ideal general del ser-común, anclado al cálculo, a la certeza y la seguridad. Y es aquí, en este “entremedio”, donde la comunidad sin atributos, irrumpe para mostrar la saturación de la más *acabada* forma de representación del ser-común: la democracia.

Bibliografía:

- AGAMBEN, G.: *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2003.
- ANTELME, R.: *La especie humana*, Madrid, Arena Libros, 2001.
- ARISTÓTELES: *Política*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- BEN JELLOUN, T.: *Sufrían por la luz*, Barcelona, RBA Libros, 2001.
- BLANCHOT, M.: *El libro por venir*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- _____ *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 2002.
- _____ *El último hombre*, Madrid, Arena, 2001.
- _____ *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980.
- _____ *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1970.
- _____ *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.
- BROCH, H.: *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza editorial, 2002.
- CLASTRES, P.: *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 2001.

- DERRIDA, J.: *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro.ediciones, 2006.
- _____ *Canallas*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- _____ “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en Chantal Mouffe (comp.), en *Deconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1998.
- _____ *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1992.
- _____ *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- _____ *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1989.
- _____ *Epreuves d'écriture*, París, Centro Georges Pompidou, 1985.
- DURAS, M.: *El mal de la muerte*, Barcelona, TusQuets, 1996.
- ESPOSITO, R.: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2005.
- _____ *Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- FOUCAULT, M.: *El pensamiento del afuera*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2004.
- FREUD S.: “Tótem y tabú”, en: *Obras completas*, Tomo II, Madrid, Biblioteca nueva, 1973.
- _____ *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI editores: Madrid.
- KANT, I.: 1999. ¿Qué es la Ilustración?, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- LEVINAS, E.: *Difícil libertad*, Buenos Aires, Ediciones LILMOD, 2005.
- _____ *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____ *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2001.
- _____ *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.
- _____ *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós Editores, 1998.
- MUSIL, R.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2004.
- NANCY, J.: *El olvido de la filosofía*, Madrid: Arena Libros, 2003.
- _____ La comunidad afrontada, postfacio, *La Comunidad inconfesable* de Blanchot Maurice, Madrid, Arena, 2002.
- _____ *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.
- _____ *La communauté desouevrée*, París, Bourgois, 2000a.
- _____ *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000b.
- RANCIÈRE, J.: "Política, identificación y subjetivación", en: Arditi B. (ed.), *El reverso de la diferencia*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 2000.
- _____ *El desacuerdo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.

_____ *En los bordes de lo político*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1994.

VERNANT, J. : Raisons du mythe, en *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974.

Hemerografía:

CASSIGOLI, R.: Chile: abdicación cívica e historia contra la memoria, *Perfiles latinoamericanos*, Núm. 27, enero-junio, 2006, 69-85.

MORA, A.: Retirada y comparación de lo político, *Anthropos*, Núm. 205, octubre-diciembre, 2004, 128-135.