



Jean Luc Nancy y la comunidad: trascendencia e inmanencia, éxtasis y muerte

Jean Luc Nancy and the community: transcendence and immanence, ecstasy and death

Edgar Straehle Porras*

Contacto: edgarstrahle@hotmail.com

Recibido: 19/12/2011

Aceptado: 23/01/2012

Resumen: La comunidad constituye uno de los temas más recurrentes de la filosofía política actual, especialmente por corrientes como la del comunitarismo. Jean Luc Nancy ha problematizado esta noción y ha tratado de liberarla de cualquier rasgo de lo que pudiera ser un pensamiento o una política de la identidad. La comunidad ya no es la afirmación de un ser del nosotros sino la ruptura de cualquier forma de esencialismo que conlleva la necesidad de reconocer el rol de la alteridad y la diferencia. De ahí que vincule la comunidad a una finitud que relaciona con conceptos como los de muerte, clinamen, trascendencia y sobre todo la ausencia de obra

Palabras clave: Comunidad – Identidad – Política - Comunitarismo

Abstract: The community is one of the recurring themes of political philosophy today, especially by streams as communitarianism. Jean Luc Nancy has problematized this notion and tried to free it from any trace of what might be a thought or identity politics. The community is not the affirmation of a being of us but the breakdown of any form of essentialism which entails the need to recognize the role of otherness and difference. Hence, linking the community to a finitude that relates to concepts such as death, “clinamen”, transcendence and especially the absence of Oeuvre.

Key words: Community - Identity - Politics - Communitarianism

* Español. Licenciado en Historia por la Universidad de Barcelona. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Licenciado en Antropología por la Universidad de Barcelona. Certificado de Aptitud Pedagógica por la Universidad de Barcelona. Máster de Estudios Avanzados en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Se ha desempeñado como profesor y traductor. Actualmente realiza su investigación doctoral en Filosofía Política, sobre la biopolítica y su relación con los discursos en torno a la comunidad.

1. Breve aproximación histórica.

En 1983 Jean Christophe Ailly solicita para la revista «Aléa» un artículo a Jean Luc Nancy que cuestione un problema que titula para la publicación como “la comunidad, el número”. Nancy, dedicado entonces a la lectura de Georges Bataille, acepta gustosamente, pues considera que la comunidad ha sido un problema reiteradamente ignorado dentro del campo de la filosofía, incluso cuando el término estaba siendo empleado continuamente a nivel político para bautizar entidades tan importantes como la CEE (Comunidad Económica Europea) o se había convertido en uno de los términos en boga de la sociología. Le desagradaba la identificación que de forma despreocupada se hacía de la comunidad con una visión unitaria que él remonta al menos hasta Gustave Le Bon y que influirá en diversas teorías vinculadas o pertenecientes a corrientes como el fascismo o el comunismo. Por eso, observará atónito, como su propia obra *La communauté desouevrée* será recibida de manera desigual, llegando a ser saludada con alborozo por corrientes filocomunistas e incluso criticada, en varios ámbitos de la izquierda alemana, como un intento peligroso de revitalizar la *Gemeinschaft* que mantendría ciertos puntos de contacto con el nazismo.

Esta obra se había publicado en un momento de plena eclosión de la corriente comunitarista y cuando todavía resonaban los últimos estertores del comunismo. Enrico Berlinguer y Santiago Carrillo habían popularizado poco antes el eurocomunismo, que rompió con las bases más ortodoxas del comunismo con el fin de reintegrarse en los regímenes democráticos de la Europa occidental, y en 1982 moría Breznev, el último gran mandamás de la URSS. Jean Luc Nancy, testimonio de esta atmósfera cuando escribe su célebre obra, destaca de entrada que el comunismo no puede ser el horizonte final de la política y plantea la exigencia de su superación, especialmente porque hace que la sociedad entera quede a la merced de un proyecto concreto y predeterminado. Por ello se dedica a llevar a cabo un replanteamiento de la noción de comunidad, una especie de deconstrucción como las defendidas y emprendidas por su amigo Jacques Derrida, y se introduce de lleno en algunos de los debates que en esos momentos están en la primera línea de la filosofía política, a pesar de no establecer abiertamente una discusión con ellos.

2. Introducción a la comunidad

Jean Luc Nancy, a lo largo de todo su itinerario filosófico, se muestra preocupado por la decadencia (*décheance*) de la política y el *impasse* en el que se encuentra por su desnaturalización en una actividad cada vez más tecnocrática. La política, afirma, no debe ser identificada con los partidos o las instituciones sino que fundamentalmente consiste en un *ethos* que ha sido continuamente ignorado y que tratará de defender en varias de sus publicaciones, aunque desde aproximaciones muy distintas. En *La creación del mundo o la mundialización* denuncia la progresiva transformación del *orbis* en *urbis*. El mundo deja de ser propiamente mundo, ya no deja espacio para todos, y accede a una aglomeración y tecnificación progresivamente creciente que desprecia el verdadero acontecer de la realidad y lo político. En *La verdad de la democracia* advierte los males de una política que renuncia a su ser, que olvida la propia vocación social del ser y se encierra en un sistema subyugado a una serie de verdades fijadas y creídas como absolutas. En *Ser singular plural* insiste en que asistimos al triunfo de la representación – ejemplificado en la sociedad del

espectáculo – que oblitera la apertura del ser. Todo ello repercute y tiene que ver con su reflexión acerca de la comunidad. Nancy, bajo la influencia de Bataille y en la órbita de Blanchot, se halla ante la necesidad de replantear la noción de comunidad para liberar a la política de una serie de aderezos que la inhiben y que la encierran en un mito que califica tanto de falso como de altamente perjudicial.

Su alarmismo se ve reflejado sobre todo en la obra *la comunidad enfrentada (la communauté affrontée)* donde expone críticamente la situación actual del mundo. Este texto, que sirve de postfacio a la traducción italiana de *la comunidad inconfesable (la communauté inavouable)* de Maurice Blanchot, denuncia, frente a escritos populares como los de Samuel Huntington, que “el estado actual del mundo no es una guerra de civilizaciones. Es una guerra civil: es la guerra intestina de una ciudad, de una civilidad, de una ciudadanía que se despliega hasta los límites del mundo, y por eso hasta el extremo de sus propios conceptos”¹. Conforme avanza el texto va afirmando que el problema es la extenuación del pensamiento de lo Uno que intenta preservar su poder bajo un régimen de omnipotencia así como la expansión del capitalismo, que se despliega como un sistema que impone una equivalencia general que reduce toda la realidad a un valor y una ecuación. Todo ello produce un cierre de un sentido que debería manifestarse como apertura, por lo que observa con desasosiego “un mundo que se sale, de manera a la vez lenta y brutal, de todas sus condiciones adquiridas de verdad, de sentido y de valor”² y que desemboca en que nuestra civilización se vaya transformando progresivamente en una obra de muerte que debe ser cuestionada de manera radical y urgente, justamente a partir de la reivindicación de la diferencia así como la deconstrucción de la noción de comunidad, que no culpe a Occidente u Oriente, sino que piense el mundo como algo en sí mismo y por sí mismo fracturado.

El texto está dedicado a Maurice Blanchot y retoma el diálogo que entabló con él en los años 80. El punto de vista de Blanchot supuso una aportación fundamental a la cuestión de la comunidad y sirve como eslabón que entronca con el diálogo entre Bataille y Nancy. Este último se refiere a un Bataille ya muerto y citado en múltiples ocasiones a lo largo y ancho de toda su obra filosófica, aunque de manera especial en *la communauté desouevrée*. La aparición de Blanchot, el gran amigo de Bataille, significa una sanción y aprobación de lo que se encuentra escrito en este texto, así como una ampliación a partir de una postura propia mezclada con algunos destellos del célebre editor de «*Acéphale*». Por esa razón, la reflexión de Blanchot en *La comunidad inconfesable* se inicia por una mención al principio de la comunidad como principio de insuficiencia según Bataille y señala la necesidad inherente que tiene toda entidad colectiva de un propio cuestionamiento continuo. Abandona una visión que se centre en el reconocimiento (*Anerkennung*), cuyo origen se encuentra en Hegel aunque su influencia se ha propagado por los escritos de pensadores tan distintos como Fukuyama, Taylor o Honneth, donde se presupone la existencia de una identidad estable y bastante definida así como que los demás deban reconocerla en el doble sentido de los verbos alemanes *erkennen* (reconocer como un acto de conocimiento que divisa algo y sabe de qué se trata) y *anerkennen* (reconocer como un acto de valoración que aprecia lo que uno ha logrado o merece).

¹ NANCY, Jean Luc; *La comunidad enfrentada*, Ed. La Cebra. Buenos Aires, 2007, p. 9.

² *Ibidem*, p. 11.

Blanchot explicita su acuerdo con la opinión de Nancy y revela la importancia de elementos como la fractura y la negatividad. Por eso escribe que

El ser busca, no ser reconocido, sino ser impugnado; va, para existir, hacia lo otro, que lo impugna y a veces lo niega, con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente (ése es el origen de su conciencia) de la imposibilidad de ser él mismo, de insistir como ipse o, si se quiere, como individuo separado.³

De esta manera se manifiesta una necesidad real e imperiosa del otro, una menesterosidad que reclama la tensión que se genera, dado que esa negatividad que produce es la que contribuye a generar el propio sí mismo (*ipse*). Como muchas veces se dice, la crítica endurece y el halago debilita, y, del mismo modo, todo reconocimiento no es más que superfluo, totalmente innecesario, dado que no repercute positivamente en el propio desarrollo de la comunidad. Ésta no va en pos de la aquiescencia o incluso del reconocimiento de los demás, sino del disenso y de la diferencia. La comunidad debe evitar la comunión y se encamina hacia la muerte. Esta muerte, como en Bataille y en Nancy, tiene una connotación positiva, porque la comunidad sólo puede ser tal en tanto que es comunidad imposible, en la medida en que sea una negación de la propia comunidad y una presentación de la finitud.

Así pues la comunidad no consiste en una visión como la *Gemeinschaft* de Tönnies, basada en una armoniosa concordia y la unidad. Su meta no debe ser ésa tampoco.

¿Para qué sirve? Para nada, si no es para hacer presente el servicio al prójimo hasta en la muerte, para que el prójimo no se pierda solitariamente, sino que se halle suplido, al mismo tiempo que le aporta a otro esta suplencia que le es procurada.⁴

La comunidad nos enlaza con un prójimo que nos necesita y cuya necesidad se muestra precisamente en la negatividad que le podemos procurar y que le revitaliza. Hay que suplir al otro mediante el suministro de una diferencia que constituye el don que le podemos ofrecer. Blanchot apela a la economía del don que Bataille trae al debate filosófico y que se había popularizado en Francia gracias a la obra de Marcel Mauss. Estar en una comunidad consiste en participar de un colectivo que subsiste gracias al formar parte de una empresa común que se alimenta de la acción de los demás, que requiere que sus integrantes se abandonen y se entreguen a ella. La comunidad vive del *partage* – tanto la partición como la compartición y la repartición – del ser. Todos formamos parte de esa comunidad y ella debe formar parte de nuestra acción y nuestra preocupación. La acción conjunta se revela como una acción de seres distintos, nunca sometidos a una identidad colectiva ni una meta con contenidos comunes, ni siquiera similares, sino que adquiere un rostro híbrido como una unidad compleja cargada de diferencias. Por eso califica el devenir de la comunidad como la actividad de un éxtasis, un continuo salir hacia fuera y de sí mismo, aunque con la ausencia de un objeto a cumplir. La comunidad avanza sin cesar aunque desorientada por culpa de las diferentes y singulares orientaciones que cada uno le procura y que vienen a ser impugnadas o desviadas por la actividad de los demás.

³ BLANCHOT, Maurice; *La comunidad inconfesable*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2002, p. 22.

⁴ *Ibidem*, p. 36.

Por todo ello, como para Nancy, el modelo no es la Revolución Rusa de 1917 ni la Comuna de París, sino que recurre al modelo del Mayo del 68, el cual viene a ser descrito como una comunicación explosiva, un estallido espontáneo, ahíto de naturalidad, que triunfó pese a o merced a la carencia de un programa o proyecto. La expulsión de Waldeck Rochet, jefe de filas del PCF, de las manifestaciones de los estudiantes así como el rechazo a Louis Aragon, evidenciaron que el comunismo oficial ya no era el modelo a reivindicar, precisamente por culpa de caer en el gobierno de una ideología y desarrollar una serie de programas concretos que sometían a los ciudadanos a algo ajeno en lo que no se les dejaba intervenir. Por el contrario, el Mayo del 68 mostró su libertad al enfatizar su preferencia por el decir frente a lo dicho anteriormente. No se menosprecia el pasado pero sí se emancipa uno de él, por lo que se desencadena una acción huérfana de antecedentes y caracterizada por una amplia fecundidad de ideas.

Jean Luc Nancy, por su parte, no esconde la gran sintonía que tiene en este punto con Blanchot – en la cuál también se puede incluir a Derrida como evidencia por una nota a pie de página de su *Politiques de l'amitié*⁵ – y su dilatada caracterización de la comunidad contiene numerosas semejanzas y puntos de confluencia con él. Tanta es la cercanía que Nancy importa un vocablo de Blanchot para definir su modelo político, el *désouevrement*, término que toma de *L'entretien infini*⁶ y que hace referencia principalmente a un tipo de acción que no se halla circunscrita a un fin o meta que le otorgue sentido. Nancy aboga por una *communauté désouevrée*, es decir, una comunidad definida en tanto que aperturidad constante y no como una unidad más o menos homogénea que debe estar destinada a hacer realidad un plan prefijado. Por ello es importante que *désouevrement* también sea un término que en francés se asocia a la ociosidad, al reposo o la inactividad, dado que la comunidad no debe ser una entidad que esté continuamente puesta *en obra*, trabajando, para algún fin predeterminado.

El problema yace en que Nancy interioriza la segunda parte del texto de Blanchot, el que lleva el título de «la comunidad de los amantes» como un ligero reproche, del que tan sólo se atreverá a hablar más de veinte años más tarde, y que expresa en los siguientes términos: “En aposición pero también en oposición al *désouevrée* de mi título, este adjetivo propone pensar que tras la inoperancia todavía hay la obra, una obra inconfesable”⁷. Ésta es una de las razones esenciales por las que el propio Nancy renuncia a un ulterior uso del término y se desembarace de él, a pesar de mantener la misma línea de pensamiento con que lo relacionaba. De alguna manera, como luego pasará con la construcción de la *Gemeinschaft* desde la *Gesellschaft*, se da cuenta de que la noción de inoperancia es un término relativo a una comunidad fundada en la obra, que se construye desde ella aunque sea como una negación. *Des-obrar* se entiende como un derivado de obrar, por lo que no puede desprenderse de numerosos rastros que pretende hacer desaparecer, así que en su opinión se agrava la imposibilidad o la interdicción de penetrar en el secreto desvelado por el estar-en-común que se contrapone a la reificación de una presunta esencia de la comunidad. Lo inconfesable no es algo indecible, sino algo que nunca termina de ser dicho y por eso

⁵ Cfr. DERRIDA, Jacques; *Politiques de l'amitié*, Ed. Galilée, París, 1994, p. 56.

⁶ Cfr. BLANCHOT, Maurice; *L'entretien infini*, Ed. Gallimard, París, 2001, p. 622ss. “*Ecrire, c'est produire l'absence d'oeuvre (le désouevrement)*” [Escribir es producir la ausencia de obra (el desobramiento)]

⁷ NANCY, Jean Luc; *La comunidad enfrentada*, Op. Cit., pp. 26-27.

Nancy cree que Blanchot lo invita a intimar en su silencio. “Blanchot me pedía que no permaneciera en la negación de la comunidad comulgante, que pensara más allá de esta negatividad, hacia un secreto de lo común que no es un secreto común”⁸.

De esta manera, la respuesta de Blanchot conducirá no sólo a la desaparición de un término, sino a profundizar en todo lo que aquel mismo término recubría, por lo que Nancy se dedicará a tratar cuestiones como la del sentido, el nihilismo, o más tarde la del cuerpo e incluso la deconstrucción del cristianismo, que entroncan con la misma preocupación comunitaria. Además, vuelve la atención sobre el propio vocabulario empleado que también se verá sujeto a modificaciones, pues renunciará a términos como estar juntos, estar-en-común o coestar que él mismo llega a calificar de infelices ocurrencias lingüísticas.

Algunas de estas modificaciones se advierten en su *Eloge de la melée*⁹, donde el texto se inicia presentando la cuestión de la comunidad y enunciando una serie de elementos indispensables para comprender cuál será el progresivo desarrollo de su argumentación.

¿Qué es una comunidad? No es un macro-organismo, ni una gran familia (suponiendo que sepamos lo que son un organismo, una familia...) Lo común, el tener-en-común o el ser-en-común excluye de sí mismo la unidad interior, la subsistencia y la presencia a sí y por sí. Ser-con, estar juntos, incluso estar «unidos», justamente es no ser «uno».¹⁰

De esta manera, podemos atisbar por medio de este pasaje que la comunidad se enfrenta a una interpretación predominantemente unitaria que se contrapondría a otra muy distinta que la identificaría con la del ser-en-común. Un ser-en-común implica un ser-con que conlleva precisamente la experiencia de la diversidad que él expresa como *melée*. No hay una unidad posible porque vivimos rodeados de otras personas, como intersecciones que formamos en los relatos vitales de los demás y que hacen que nuestra existencia no se pueda concebir bajo una determinada forma homogénea. Además, en este mismo artículo, cuestiona la noción de identidad, que etimológicamente hace referencia a que cada uno es la repetición de lo mismo (*ídem*), y opta por emplear la de *ipseidad*¹¹, puesto que en verdad uno mantiene cierta igualdad o similitud con su pasado, que lo hace plenamente identificable, pero sin ser por ello mismo un calco de lo que era antes. La identidad denota un forma esclavizada por lo pretérito y anclada en un ser del que no puede evadirse. El carácter de ser-con, en cambio, nos arroja a un mundo que en todo momento se manifiesta como una interacción constante y recíproca con los demás que desemboca en esta especie de identidad fluida, variable, histórica, no-identidad al fin y al cabo, que él prefiere bautizar con el nombre de *ipseidad*. Se constata que tenemos puntos en común con los otros, aunque cada uno de ellos genera un haz de diferencias. Por eso no es la identidad lo que hay que reivindicar sino una noción que procure reunir tanto los puntos de contacto como las

⁸ Ibidem, p. 27.

⁹ Traducido de manera problemática como «Elogio de la contienda», porque el significado de *melée* alude tanto a batalla o polémica, con usos como el que se conserva para el rugby, como al sustantivo del verbo *mêler*, mezclar

¹⁰ NANCY, Jean Luc; *Ser singular plural*, Ed. Arena, Madrid, 2006, p. 167.

¹¹ Ibidem, p. 166.

divergencias ineludibles. Son estas divergencias las que acentúan el rol de la contienda (*melée*), que es la que define el carácter inevitable de nuestra relación incluso con nuestros congéneres: ser francés, específica, no nos lleva a una unificación sino a constituir nuevas diferencias, por los matices que surgen tras cada concreción. La unidad, por eso, ni siquiera es un horizonte final o utópico al que llegar, porque pensar eso supone una ilusión vana y perjudicial. Toda intersección, todo contacto, no conduce más que a la constatación de que lo que nos define son una serie de desemejanzas que entran en relación, influyéndose o contrarrestándose, como una mezcla o un enfrentamiento, es decir, una *melée*. De ahí que creer con convencimiento en una pureza y perseguir un ideal semejante consista en un contrasentido, dado que es algo que no se puede dar de ninguna manera como se prueba por el hecho de que toda cultura es multicultural. Ahora bien, también avisa de la insensatez que supone elogiar la mezcla, a causa de que no se puede querer incentivar o prescribir una cosa que ya somos y estamos siendo en todo momento. Abogar por la mezcla, o un mestizaje, significaría presuponer que no lo somos, afirmación que Nancy califica de burda y negadora de la realidad.

3. Una filosofía política de la diferencia

En una entrevista publicada en *La verdad de la democracia* realiza nuevos aportes a este debate y denuncia explícitamente el comunitarismo como un peligro que se debería eludir¹². Nancy toma partido por una filosofía de la diferencia, una diferencia absoluta e imposible de erradicar, que también proyecta a su concepción de la política. Prosiguiendo un planteamiento análogo al expuesto más arriba, indica que la fuente del error de esta corriente de pensamiento surge con el hecho de que la historia de la filosofía moderna parta del individuo y, desde ahí, de la relación problemática que se desata por el rol de los otros. Se afirma el yo como axioma, de manera previa a cualquier otra realidad, por lo que se omite la dimensión prosocial ínsita y ontológicamente primordial del ser que sólo será rescatada por Heidegger en *Ser y tiempo* y su conocida analítica existencial del *Dasein*, el cual se muestra eminentemente como *Mitsein*. El *cogito* cartesiano, por el contrario, se afirma en soledad, como un sujeto individual que en verdad no existe, puesto que eso es una manera de cercenar una parte esencial, y la más relevante, del ser. El problema se agrava porque esta concepción del individuo aislado vendrá contrarrestada más adelante por una serie de corrientes políticas que se le opondrán de manera tajante aunque sin lograr evitar la formulación de una afirmación contraria que incurre en el mismo malentendido. El fascismo es un ejemplo palmario y catastrófico de estas corrientes, el cual se funda en la apología de la comunidad así como en el hecho de pertenecer a un pueblo que reproduce *grosso modo* las características de un sujeto cerrado y encerrado en sí mismo. Por ello, Nancy unifica y equipara los problemas del comunitarismo y del individualismo, llegando a señalar que “*el comunitarismo es un producto de la sociedad del individuo*”¹³. Ambos parten de un mismo prejuicio que proyectan sobre conceptos distintos y, por ello, parten de una perspectiva parcial e incompleta que conduce finalmente a la negación de un modelo político aceptable. Los dos establecen una barrera en torno a una entidad – bien la del

¹² NANCY, Jean Luc; *La verdad de la democracia*, Ed. Amorrortu, Madrid, 2009, p. 82 y ss.

¹³ *Ibidem*, p. 88.

individuo o bien la de la comunidad – que pasa a ser una propiedad que proteger y salvaguardar.

El problema consiste en que en el mismo acto de afirmar una esencia de la comunidad se presupone una visión esencialista de un individuo que es determinado desde una óptica totalizante. La gran influencia de su lectura de Emmanuel Lévinas provoca que Jean Luc Nancy se enfrente a cualquier forma de pensamiento establecida desde cierta totalidad que confiere un sentido a todos y que se muestre totalmente de acuerdo con el filósofo nacido en Lituania cuando escribe que “la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo compromisos, sino su propia sustancia”¹⁴. Lévinas intenta quebrar el poder y dominio de la totalidad mediante un punto de vista del infinito que reconoce el gran papel del Otro frente al Mismo – de hecho, define el Otro como *kath'autó*, es decir, lo que está más allá de sí mismo – y recupere una visión de la trascendencia que resultará esencial para nuestro autor.

Por esa razón, el gran reto para Nancy consiste en disolver nociones esencialistas como la de comunidad y de individuo, por lo que intenta derribar los muros erigidos en torno a ellas, con el objeto de descubrir los caminos que unen y comunican a ambos. No existe un individuo cerrado ni tampoco una persona que reproduzca los contenidos de una comunidad a la que sirve como epifenómeno. Toda entidad debe ser entendida en tanto que aperturidad, por lo que el individuo debe ser concebido por las relaciones que entabla con los otros y que, de manera indirecta, acaban por constituir y dar vida a la comunidad. De este modo individuo y comunidad no son elementos contrapuestos ya que se revelan como mutuamente interdependientes.

Además, Nancy tematiza 'lo propio' y lo describe como una (falsa) apropiación realizada interesada o inconscientemente. “Nada es propiamente propio sin que deba ser incesantemente reapropiado, retomado y relanzado en esta relación”¹⁵. Por la misma razón por la que no existe la identidad, tampoco puede existir lo verdaderamente propio, dado que tan sólo es reivindicado por medio de un gesto apropiador que se va transformando y que trata de negar la historia pero sin ser capaz de huir a sus efectos reales. No hay nada que permanezca como *ídem* sino únicamente como *ipse*, aunque esta distinción deja patente que el cambio constituye una necesidad y una ley. Por ello mismo, lo propio remite por su definición misma a una continua *im-propiedad* o *im-propiación* – un dirigirse hacia lo estipulado externamente como propio - donde uno debe hacer que algo se convierta en esa propiedad que se le atribuye o adjudica. La afirmación de lo propio implicaría necesariamente y de modo indirecto la afirmación de la propia aperturidad del concepto, ya que nada se puede escapar de las aberturas que continua e involuntariamente se van desplegando. Un gran ejemplo de ello vendría por el papel de la tradición que, a la vez que designa lo reclamado como propio por una cultura en concreto, ha tenido que ser reconstruido y reconstituido en cada presente, como Eric Hobsbawm ha explicado en *La invención de la tradición*. Creer en lo propio es una creencia continuamente contradicha por la historia, pues incluso los intentos de fijarlo no han podido escapar a las vicisitudes de los

¹⁴ LÉVINAS, Emmanuel; *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 47-48.

¹⁵ NANCY, Jean Luc; *Hegel, La inquietud de lo negativo*, Ed. Arena, Madrid, 2005, p. 53.

hechos que han colado continuos elementos por las rendijas que siempre se producen y que distorsionaban y cambiaban, muchas veces de manera subrepticia, lo que se iba reivindicando.

El carácter de la necesaria y absoluta aperturidad del ser lo desarrolla Nancy especialmente en un texto crucial, *Ser singular plural*, donde en un pasaje indica deliberadamente cuál es el objetivo de su escrito, el cuál puede ser también exportable y pasar a ser considerado como uno de los principales objetivos o *leitmotivs* del conjunto de su filosofía en general: “lo que hoy nos acontece es la necesidad de dar el sentido del ser-en-común según lo que es, a saber, en-común, o con, y no según un ser o una esencia de lo común”¹⁶. Aquí se contraponen dos ideas aparentemente muy cercanas pero que contienen una diferencia fundamental. Ambas se relacionan con lo común pero de un modo antagónico. Una lo concibe como una identidad, como una esencia o ser existente, colocado como teóricamente verdadero, a partir del cual fundar todo el proyecto político; la otra lo aprehende como un espacio en el que se manifiesta el ser y que, por ello, pasa a ser visto como un ser-con. Lo común ya no es una realidad de ser sino un lugar donde cohabitan y dialogan los seres, un espacio poblado por una multitud de otros seres que se expresan principalmente como comunicación e interrelación, algo que expresa nítidamente por medio de una frase que toma prestada de Giorgio Agamben en la que éste afirma lo siguiente: “ Toda comunicación es antes que nada comunicación no de un común sino de una comunicabilidad”¹⁷.

Por consiguiente, lo primero que destaca es que el ser es circulación y que todo el ser es un “entre”, como se percibe por el hecho de que el nosotros es ya un *nos-otros*. Como expone Esposito, no se trata de mostrar el *esse* del *inter* sino el *inter* de todo *esse*, lo que lleva a la elaboración de una filosofía del “entre” con posibles rasgos deleuzianos¹⁸. Precisamente la importancia de este *inter* y de la comunicación es lo que motiva la centralidad del rol efectuado por el otro. Nancy replantea su consideración ontológica y señala que no hay que concebirlo como un *alius* sino como un *alter*. Con esa terminología se nos informa que el otro no es auténticamente diferente, que no posee unos contenidos materialmente distintos, sino que se manifiesta en todo momento como una posición o más bien una *dis-posición* – que para él viene a significar la carencia de una posición fija que en todo momento certifica la separación de uno consigo mismo y con los demás - en el espacio que no es la nuestra y que por esa razón es calificado de otro. Su alteridad procede del hecho de ser-origen¹⁹ y no del origen que uno es. No importa cómo es uno, lo que es relevante es que hay un ser que no soy yo y que se me aparece como un origen que llega a mi presencia. La presunta realidad que se esconde detrás de esta presencia no interesa, pues “no accedemos a una cosa o a un estado, sino a una llegada. Accedemos a un acceso”²⁰. No hay que buscar ningún tipo de esencia concreta, ya que cada otro es un tipo de acceso al mundo que intersecciona con nosotros, que nos transforma y nos define como finitud, como singularidad. Por eso es

¹⁶ NANCY, Jean Luc; *Ser singular plural*, Op. Cit., p. 71.

¹⁷ Citado en NANCY, Jean Luc; *El sentido del mundo*, Ed. La Marca, Buenos Aires, 2003, p. 170.

¹⁸ Ello se proyecta incluso al problema del dualismo mente-cuerpo que en *Extensión del alma* le lleva a cuestionar que Descartes haya postulado una dicotomía entre *res cogitans* y *res extensa*, al considerar que en verdad ahí se da una problematización de la cuestión del “entre” como una aporía por resolver.

¹⁹ NANCY, Jean Luc; *Ser singular plural*, Op. Cit., p. 27.

²⁰ *Ibidem*, p. 30.

esencial tejer y alcanzar una comunicación productiva con ese otro, dado que lo podemos afrontar o recibir de manera altamente errónea.

Un peligro característico consiste en que “buscamos en el otro no ya una singularidad del origen, sino el origen único y exclusivo, sea para adoptarlo o rechazarlo”²¹. Con estas palabras se refiere a los tipos de prejuicios frecuentes que pueden cristalizar respecto a la presencia de este ser ajeno y que lo pueden sumergir en la sumisión y sojuzgamiento por el otro – al concebirlo como un origen exclusivo que me proporciona mi ser y mi proyecto de ser – o, por el contrario, suscitar una hostilidad y enemistad, donde uno no quiera tener nada que ver con él o lo rechace de plano. Sendos extremos son criticados por igual y ambos denotan una forma de enturbiar esa relación con el prójimo: uno lo sobrevalora y el otro lo subestima, aunque los dos introducen una jerarquía que obstaculiza una verdadera comunicación.

Las dos actitudes extremas pueden ser extrapoladas al problema de la comunidad, pues por una parte algunos aprehenden el individuo como un tipo de entidad que es arrollado por la influencia del otro, en este caso colectivo; por otra, también se considera a la persona individual como alguien que se mueve en un ámbito propio y que desconfía de la sociedad o del resto de conciudadanos, lo que impide toda forma de comunicación o interacción idónea. El pensamiento comunitarista tiende a ver el individuo como un ser plegado a los dictámenes del entorno del que procede, en tanto que el liberalismo trata de generar un espacio privado que le pertenezca por derecho propio y que esté libre de las diversas maniobras de intromisión e injerencia de la sociedad. Ambos, en definitiva, exageran y establecen una forma jerárquica, entre persona y sociedad, que entorpece el auténtico discurrir deseable.

Nancy advierte que el otro puede ser tanto divinizado como demonizado, y que ambas actitudes comparten la misma equivocación porque se plasma un mismo deseo de fijarse y estancarse en una misma posición. Así, el ser deja de fluctuar entre los seres y se detiene en un lugar concreto que comporta la negación de la verdadera naturaleza del ser. Éste se define propiamente por ser singular y plural, sin preexistir nada a esta caracterización²². Como afirma Nancy, “lo que existe, sea lo que sea, porque existe co-existe. La co-implicación del existir es la participación de un mundo. Un mundo no es nada exterior a la existencia, no es un añadido extrínseco de otras existencias: es la co-existencia quien las dispone juntas”²³. Todo ser es un ser-con, por lo que no se lo puede desgajar, como pretende el liberalismo, de su relación con los demás. Aunque como ser-con que es, no consiste en el remedo de un modelo comunitario, dado que este *con* evidencia la propia indeterminabilidad de cada ser, al estar atravesado y esencialmente comunicado con una serie de otros seres que se caracterizan por esa misma indeterminabilidad.

Así pues el ser no es un simple singular, pues su singular es plural. Y no sólo el ser como individuo, también el ser en cuanto entidad colectiva, lo que afecta de forma decisiva a las concepciones comunitaristas, las cuales no pueden abrigar el convencimiento de la

²¹ Ibidem, p. 36.

²² Ibidem, p. 44.

²³ Ibidem, p. 45.

existencia de culturas cerradas e idénticas a sí mismas. Por eso afirma que “el ser social no remite por lo tanto a ninguna asunción en una unidad interior o superior. Su unidad es enteramente simbólica: es enteramente del con”²⁴. Como se ha antedicho, toda cultura es multicultural y todo ser individual depende de su relación con los demás. De ahí que vea la unidad como un símbolo – que, apelando a la etimología griega, considera que tan sólo significa lo puesto-con -, pues no hay un ser verdadero, predeterminado, al que uno se pueda referir; solamente podemos hablar, por el contrario, de un elemento proyectado, que alude a cierta homogeneidad que en todo momento se mantiene sujeta a continuos cambios por la complejidad y apertura que posee de manera inherente. Por eso, en otro escrito, apunta que “el símbolo es quebradura tanto como reunión: es quiebra-para-la-reunión, tiene su verdad en su ser-dividido”²⁵. El símbolo ejemplifica la heterogeneidad interna de la propia unidad, porque implica una ruptura que es la única manera de posibilitar una unión. Como se profundizará más adelante, la ley del ser y del sentido se manifiesta bajo una continua fractura o incluso fragmentación, así que toda unión y reunión tienen que pasar necesariamente por el cumplimiento de esta ley.

²⁴ Ibidem, p. 74.

²⁵ NANCY, Jean Luc; *El sentido del mundo*, Op. Cit., p. 198.

4. La comunidad de la muerte

El comunismo había sido colocado – por autores tales como Sartre – como el horizonte insuperable de nuestro tiempo²⁶. El comunismo, ciertamente, se había convertido en una insignia exhibida con orgullo por una gran parte del intelectualidad francesa, como ha estudiado detalladamente el historiador Tony Judt en *Pasado imperfecto* y denunció Raymond Aron en *El opio de los intelectuales*. Una legión de pensadores como Jean Paul Sartre, Louis Althusser, Louis Aragon, Maurice Merleau-Ponty o Simone de Beauvoir destacaron por sus vínculos con el marxismo, aunque la lista podría aumentarse sin dificultad con muchos otros autores que coquetearon con él aunque de manera más matizada y menos pública.

La cuestión es que la idea del comunismo revoloteó por toda la cultura francesa y algunas de sus ideas fueron interiorizadas como un sueño idílico. Sin embargo, Nancy se muestra disconforme con esta amplia corriente e incide de manera especial en el hecho de que propaga la idea de una comunidad cerrada que él tilda de inmanente y que por eso mismo rechaza. Lo rechaza por la inmanencia absoluta del hombre al hombre y de la comunidad a la comunidad. Ambos elementos se encierran en sus definiciones e impiden toda abertura que permita alguna vía para trascenderlas. La primera conduce al humanismo y, por ello, a la estipulación y delimitación irrebasable de lo que significa ser hombre; la segunda apela a una comunidad que debe realizar la esencia que se le proyecta. “Una comunidad presupuesta como debiendo ser la de los hombres presupone a su vez que ella efectúa o que debe efectuar, como tal, íntegramente su propia esencia, que es ella misma el cumplimiento de la esencia del hombre”²⁷. Se presupone una esencia a una comunidad que, por ello, debe ser llevada a término, a realizarse según lo acordado por alguien o algunos, y que implica de paso la propia realización del hombre, por lo que toda política se reduce a ser un proyecto determinando. El plan consistiría en la construcción de una utopía cuya aspiración es la de alcanzar una sociedad reconciliada de hombres reconciliados y que destacaría, en consecuencia, por la ausencia de conflictos.

El problema yacería en que todas sus premisas esgrimidas son falsas, porque no existe una esencia de nada y por tanto no hay nada que realizar. La falsedad de toda definición concreta impide la posibilidad de una utopía política. No existe el hombre y no existe un lugar paradisíaco para él que se amolde tanto a sus vicios como a sus virtudes. Además, la propia idea de proyecto debe ser puesta en tela de duda, ya que no se puede reducir la acción política a la realización de un plan previo porque ello significa subordinarla a una idea por la cual ésta se pone en obra. Esto deriva en el inmanentismo tan criticado por el hecho de que esa idea regulativa adquiere un papel dictatorial que fuerza a toda iniciativa a ajustarse a lo afirmado por ella y que, a nivel histórico, degenerará en barbaridades como las cometidas por el denominado socialismo real. Ello sucedería ineluctablemente por hallarnos con una serie de contenidos inmóviles que coartan la acción humana y que

²⁶ También aquí parece entablar un diálogo invisible con Bataille, pues éste escribe, y luego cuestiona, la siguiente frase: “*La souveraineté n'est plus aujourd'hui vivante que dans les perspectives du communisme*” [La comunidad no está viva en la actualidad más que en las perspectivas del comunismo]. Cfr. BATAILLE, Georges; *Oeuvres complètes*, Volume VIII, *La souveraineté*, Gallimard, París, 1976, p. 305.

²⁷ NANCY, Jean Luc; *La comunidad desobrada*, Ed. Arena, Madrid, 2001, p. 16.

motivan la existencia de una política forzosamente estacionaria, anclada en la servidumbre, que contrasta con la propia ontología del ser y de la comunidad, esencialmente definidos como pura apertura y diferencia.

En consecuencia, esboza una dicotomía entre inmanencia y trascendencia que resultará muy fructífera y que puede ser exportable incluso a escritos de este autor que entroncan con asuntos que teóricamente no guardan relación alguna con la política. La inmanencia es criticada por fundarse en un esencialismo falso, sea real o pragmático, y persigue toda política que sea vista o considerada como obra; es decir, como el seguimiento de un programa dado de antemano y que sólo debe ser llevado a cabo, sin permitir intrusiones que lo pongan en duda. Solamente por este hecho, él denuncia un comunismo como el de Lenin y, por esa razón, reniega de cualquier forma política supeditada a una ideología o un partido. La política no puede convertirse en la pura aplicación de un credo, reducirla a una *praxis* puramente técnica o estratégica.

Sin embargo, consideramos que no conviene limitar su crítica a las prácticas políticas del comunismo, puesto que pensamos que cuando habla de *comunismo* no se refiere tan sólo a la idea tradicional de comunismo – de hecho, en muchas obras cita a Marx con una profunda admiración y con un marcado tono encomiástico -, ya que apunta de manera indirecta a cualquier planteamiento político que crea en la existencia de un algo común que además deba ser puesto en obra. Cuando Nancy discute con el *comunismo* lo hace especialmente por el arraigo que tuvo en Francia y el mundo en general, pero también con corrientes como las comunitaristas que incurren en esa inmanencia tanto como el mismo comunismo.

Por eso resulta esencial la controversia que establece con la consideración de la *Gemeinschaft*, que ve como fruto de una inspiración de Rousseau que fue afianzada por el romanticismo – tan sólo hay que pensar en escritos como *la Cristiandad o Europa* de Novalis – y que triunfa bajo el rostro de una exitosa crítica a la sociedad coetánea por culpa de dislocar y hacer perder el ideal comunitario. Éste se desmarca como un modelo fraternal idílico, vinculado a la familia y compuesto por numerosos lazos afectivos, que también trasluce claros referentes cristianos como la experiencia de la comunión (común-unión). La pérdida de religiosidad – por lo tanto el paso de un *Deus communis* a un *Deus absconditus* que privatiza nuestras relaciones con la divinidad – habría desencadenado una transformación en el seno de la sociedad que la entregaría a la experiencia de la inmanencia sustraída. Dios muere y los hombres se hallan solos frente a los otros hombres, con un sentimiento de abandono y sin un sentido ulterior y trascendente que cumplir. De este modo, esta pérdida habría supuesto un desencanto del mundo que permitiría una relación distinta, fría y calculadora, con los otros seres humanos que corroboraría la muerte del ideal comunitario.

Nuestro autor desvela que este ideal – si bien todavía defendido por algunos autores actuales – es una ficción moderna. Nunca existió tal comunidad, consiste en una proyección hacia el pasado que resulta útil para configurar y legitimar nuestros planes de futuro. La comunidad no ha tenido lugar, afirma rotundamente, y por esa razón la *Gesellschaft* “ha

ocupado el lugar de algo para lo que no tenemos nombre ni concepto”²⁸. La sociedad, desde su propia experiencia, erige el ideal de una comunidad perdida que jamás se habría dado a nivel histórico. La comunidad no sólo no es aniquilada por la sociedad, sino que es ésta quien fabrica tal ideal político debido a una mala comprensión del pasado y que parte de la negación de sí misma.

Esta idea de comunidad habría germinado por la experiencia de la descomposición del individuo por la que “el individuo no es más que el residuo de la experiencia de la disolución de la comunidad”²⁹. El individuo es el producto de una degeneración pero es concebido como una figura distinta y simétrica de la inmanencia. Ambos, comunidad e individuo, son vistos como un para-sí firmemente determinado, que es tomado como origen y como certeza, como una identidad en suma. De algún modo se produce una subjetivización de ambas nociones, ambas igualmente atomizadas a su manera, que se entienden como unidades cerradas y saturadas de significado. Se trata de la concepción del individuo como lo *ab-soluto*, como algo completamente suelto y que se caracteriza por su clausura (como el *Homo Clausus* de Norbert Elias). Aunque Nancy rechaza este atomismo y enfatiza el papel del *clinamen*. La comunidad es el *clinamen* del individuo porque a partir de nuestra relación con los otros no podemos creer más en una visión que no sea más que la abierta de los seres; el *clinamen* es la ley de la sociedad porque nuestro contacto con el prójimo convierte nuestra trayectoria personal en un continuo desvío respecto al plan previsto. Las líneas nunca son rectas en nuestro devenir vital porque siempre hay un ser intrusivo dispuesto a transformar nuestros planes y a nosotros mismos. Todo ser es relación y eso significa que nunca podemos encastillarnos en nuestra presunta identidad, sino que constantemente nos volcamos hacia una exterioridad que nos hace ser como un continuo éxtasis, lo que ha sido tan ignorado tanto por el individualismo como el comunismo. Se trata de un éxtasis sin objeto, que sale o escapa de sí mismo pero sin dirigirse a ninguna meta prefijada porque el *clinamen* supone la condena a un continuo deambular por la incertidumbre que refleja la verdadera imagen de la finitud. Todo avanzar es un torcerse o desviarse que, como para los epicúreos, significa la posibilidad de un espacio para la libertad. El pasado no determina el futuro, siempre se presentan elementos imprevisibles por el camino que desbaratan lo proyectado y provocan que nunca se pueda saber adónde va la comunidad.

Cuando habla del éxtasis apela a la etimología y destaca el carácter de estar volcado hacia fuera de la comunidad y, en verdad, de todo ser. El ser es éxtasis porque siempre es relacional; la comunidad es extática porque se define por su trascendencia. Aunque otro término al que se refiere para expresar este éxtasis es el de la muerte. “La muerte es indisociable de la comunidad, porque la comunidad se revela a través de la muerte – y recíprocamente”³⁰. La comunidad está continuamente consignada a la muerte, porque está destinada al éxtasis y a la trascendencia. La muerte es la vida de la comunidad porque es lo que manifiesta la no repetición de sí misma. Cambiar, transformarse, es adquirir una nueva forma que suple, y mata, la anterior. La experiencia de la comunidad es la de una comunidad imposible y, por ello, la pérdida continua de la propia inmanencia, lo que

²⁸ Ibidem, p. 29.

²⁹ Ibidem, p. 17.

³⁰ Ibidem, p. 33.

imposibilita que pueda *faire oeuvre*. No hay una posible asunción de la comunidad, pero es esta imposibilidad la que insufla de vida a la propia comunidad, y por eso afirma – siguiendo a Bataille - que hay que estar a la altura de la muerte. Esta muerte, su continua aparición, es la que bloquea cualquier tentativa de finalidad o de obra, la que impide que la comunidad pueda ser vista como teleológica, por lo que Nancy apostilla lo anterior indicando que la imposibilidad de hacer obra de la muerte se inscribe y se asume como comunidad.

La muerte es la negación de la obra y la apoteosis de la comunidad. Nancy se inspira en Heidegger y la concepción del *Dasein* como ser-para-la-muerte. El *Dasein*, y la comunidad, se caracterizan por ser existenciales, por estar siempre abiertos al ser, pero también por su relación con la muerte. El *Dasein* debe asumir su muerte en cada momento³¹ y también la comunidad; asimismo el estar vuelto hacia la muerte del *Dasein* es sólo en tanto que posibilidad pero no a realizar, dado que ello provocaría el deceso y “el *Dasein* se sustraería precisamente el suelo necesario para un estar existentemente vuelto hacia la muerte”³². Lo que le interesa a Nancy es este *precursar* la posibilidad de la muerte, que precisamente al no cumplirse de manera efectiva muestra la finitud de la comunidad. Al autor francés le interesa jugar con los conceptos e intercambiar su posición. En varias ocasiones describe apesadumbrado la caída del mundo contemporáneo por culpa de descarriarse y caer en las garras de un sentido externo que se impone y que lo encamina hacia la muerte; y en este caso la muerte adviene como algo radicalmente negativo, como un expirar definitivo, un fenecer en el sentido más completo de fin que alberga su etimología. Por otro lado, usa de manera más habitual el mismo término con una connotación positiva, una muerte más sentida que real, una experiencia de la muerte que se asocia a la de un acontecimiento que nos transforma, que liquida parte de nosotros en esta metamorfosis periódicamente renovada, pero que no nos finiquita. En un pasaje esencial Nancy expresa lo siguiente

La comunidad se revela en la muerte del otro: de esta manera, se revela siempre al otro. La comunidad es lo que tiene lugar siempre a través del otro y para el otro. No es el espacio de los «mí-mismo» (*moi*) – sujetos y sustancias, en el fondo inmortales – sino el de los yo (*je*), que son siempre otros (*des autrui*) (o bien no son nada).³³

Él distingue entre dos formas de yo, un *moi* que denota una concepción individual y cerrada (seguramente por ser el vocablo francés para designar el *ego* freudiano, el *Ich*), y un *je* abierto al prójimo (*autrui*). Tan sólo la ruptura de una comprensión del yo como algo cerrado – que claramente apunta a una filosofía como la del liberalismo – da pie a la verdadera existencia de la comunidad, ya que posibilita la interacción con el otro que desencadena esta muerte taumatúrgica que necesita y que la vivifica. Por el contrario, la inmortalidad inherente a sujetos y sustancias es lo que origina su propia inmolación y negación, al aislarse de la realidad y anquilosarse en su propia obsolescencia. “Por ello las empresas políticas o colectivas dominadas por una voluntad de inmanencia absoluta tienen por verdad la verdad de la muerte”³⁴.

³¹ HEIDEGGER, Martin; *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001, p. 261.

³² *Ibidem*, p. 281.

³³ NANCY, Jean Luc, *La comunidad desobrada*, Op. Cit., p. 35.

³⁴ *Ibidem*, p. 35.

Así pues la muerte de la comunidad se presenta como un rostro salvífico que manifiesta su verdadera finitud. Por esta causa añade justo a continuación:

Si la comunidad se revela en la muerte del otro, es porque la propia muerte es la verdadera comunidad de los yo (je) que no son mí-mismo (moi). No es una comunión que fusione los mí-mismo en un Mí-mismo o en un Nosotros superior. Es la comunidad de los otros (autrui).³⁵

La comunidad, por consiguiente, adquiere el carácter de la muerte, el cual es la propia faz que debe adoptar la actividad del prójimo. Tan sólo bajo la figura del *moi* o un *moi* proyectado a nivel colectivo, se puede creer en una visión no mortal de la comunidad, aunque eso mismo significaría eliminar la presencia del otro que siempre, con su muerte, proporciona lo que es el acontecimiento político.

Por eso agrega que “lo que la comunidad me revela, al presentarme mi nacimiento y mi muerte, es mi existencia fuera de mí (*hors de moi*)”³⁶. Gracias a la comunidad vemos que somos un salir de nosotros que antes habíamos denominado éxtasis. Aunque tiene dos formas este *hors de moi*: mi existencia está fuera de mí porque soy un ser social, un ser que en tanto singular también es plural y que por ello está volcado hacia los demás; también se presenta mi existencia como fuera de mí porque cada afirmación de la existencia significa una negación respecto al sí-mismo que rompe con la idea de una identidad. No obstante, lo que interesa es que esa cita es la que responde a la definición del *partage*. Formar parte del *partage* de la comunidad es lo que nos proyecta fuera de nuestros dominios privados y creencias identitarias. El *partage* es la partición que compartimos y que, por compartirla, nos convierte en comunidad. Ello, como bien hace a recordar, no nos conduce a una unidad o sujeto mayor, pues la comunidad sólo es la imagen de esta exposición de la finitud. De esta manera, lo comunitario no desemboca – como en el movimiento comunitarista – en la afirmación de una unidad sino en algo antagónico: lo comunitario queda inextricablemente entrelazado con una finitud *in-finitamente* compareciente. Por eso la comunidad no puede ser vista como obra, porque esta finitud atravesada por el ser-en-común no puede reducirse de ninguna manera a un ser-común. Toda comunión se mostraría como una desunión productiva que sustituye la defensa política de un mensaje objetivable por una política del lazo y el anudamiento, un *lien* muy próximo fonéticamente al *rien*, que surge como respuesta y decepción frente a la desvirtuación de lo político que tiende a incurrir en la atomización – individualismo, liberalismo – o la fusión – comunitarismo, totalitarismo. Nancy describe el lazo como “lo que no comporta ni interioridad ni exterioridad, pero que, en el anudamiento, hace pasar sin cesar el adentro afuera, el uno al otro o por el otro, el sentido patas para arriba”³⁷. La visión esencial de esta propuesta política estriba en no ver el acto político como una *res* – para él la política nunca puede ser ni tan siquiera una *res publica* – sino una puesta en relación que no pueda reificarse sin que signifique una traición. Por eso postula una política sin desanudamiento, es decir, un anudamiento incesante de singularidades, un enlazarse y desenlazarse continuo a partir de vínculos continuamente generados, quebrados y renovados. “La política no sería ni una sustancia ni

³⁵ Ibidem, p. 42.

³⁶ NANCY, Jean Luc; *La comunidad desobrada*, Op. Cit., p. 54.

³⁷ Nancy, Jean Luc; *El sentido del mundo*, Op. Cit., p. 166.

una forma, sino en primer lugar un gesto”³⁸. Y un gesto desobrador, desobranante, cabe añadir. Se trata de poner todo en suspenso de manera reiterada que refuerce la alteridad, y la alteración *sans cesse*, y que devenga una resistencia frente a la inmanencia.

Por esta razón añade finalmente: “La comunidad es el régimen ontológico singular en el que lo otro y lo mismo son lo semejante: es decir, la partición (partage) de la identidad”³⁹. El uno y el otro son lo mismo porque, en tanto que singularidades, todos estamos forjados por la diferencia; también, debido a que todos somos un ser definido por la continua ruptura, compartimos ese parecido. El mismo remite al otro y el otro al mismo, por lo que se manifiesta como una reconciliación de ambos extremos que indirectamente también nos reconcilia con la verdadera política, como se muestra por medio de un texto de Nancy que bien puede ser apuntalado como colofón así como epítome de todo lo escrito:

Lo político, si esta palabra puede designar el ordenamiento de la comunidad en tanto que tal, en el destino de su partición (partage), y no la organización de la sociedad, no debe ser la asunción o la obra del amor o de la muerte. No debe encontrar, ni reencontrar, ni operar una comunión que habría sido perdida, o que estaría por venir. Si lo político no se disuelve en el elemento socio-técnico de las fuerzas y de las necesidades (en el que, en efecto, parece disolverse ante nuestros ojos), debe inscribir la partición (partage) de la comunidad. Político sería el trazado de la singularidad, de su comunicación, de su éxtasis. «Político» querría decir una comunidad que se consigna al desobramiento de su comunicación, o en cuanto destinada a dicho desobramiento: una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su partición (partage).⁴⁰

³⁸ Ibidem, p. 167.

³⁹ NANCY, Jean Luc; *La comunidad desobrada*, Op. Cit., p. 65.

⁴⁰ Ibidem, pp. 76-77.

5. Bibliografía

1. BATAILLE, Georges; *Oeuvres complètes, Volume VIII, La souveraineté*, Gallimard, París, 1976.
2. BLANCHOT, Maurice; *La comunidad inconfesable*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2002.
3. _____; *L'entretien infini*, Ed. Gallimard, París, 2001.
4. DERRIDA, Jacques; *Politiques de l'amitié*, Ed. Galilée, París, 1994.
5. HEIDEGGER, Martin; *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001.
6. LÉVINAS, Emmanuel; *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2006.
7. NANCY, Jean Luc; *El sentido del mundo*, Ed. La Marca, Buenos Aires, 2003.
8. _____; *Hegel, La inquietud de lo negativo*, Arena, Madrid, 2005.
9. _____; *La comunidad desobrada*, Ed. Arena, Madrid, 2001.
10. _____; *La comunidad enfrentada*, Ed. La Cebra. Buenos Aires, 2007.
11. _____; *La verdad de la democracia*, Ed. Amorrortu, Madrid, 2009.
12. _____; *Ser singular plural*, Ed. Arena, Madrid, 2006.